

El Camino Desdibujado. *Ser y Tiempo* en los *Cuadernos Negros*

The Blurred Path. *Being and Time* in the *Black* *Notebooks*

Prof. Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP¹

RESUMEN

Tras el inicio de la publicación de los llamados *Cuadernos negros* de Martin Heidegger, a partir de 2014, se pueden constatar, con mayor claridad, algunos aspectos autocríticos frente a lo expuesto en *Ser y tiempo*, de 1927. A partir de un análisis de los documentos hasta ahora conocidos es posible reconstruir a detalle cuáles fueron los motivos por los que Heidegger, entre 1931-1932, planteó una crítica al proyecto de la ontología fundamental y abandonó el plan de redacción de la segunda parte de *Ser y tiempo*, en favor de un camino que lo llevaría a la senda del pensar ontohistórico. Con base en los nuevos materiales aportados por los *Cuadernos negros* es posible cuestionar una serie de interpretaciones apresuradas que rápidamente hablaron de un “fracaso” en el proyecto de *Ser y tiempo*.

PALABRAS CLAVE

Ser y tiempo; Heidegger; *Cuadernos negros*; Pensar Ontohistórico

ABSTRACT

After the publication of the called Martin Heidegger's *Black Notebooks*, from 2014, it could note with more clarity, some self-critical aspects about of the exposed on *Being and Time*, on 1927. From an analysis of the documents until now known, it is possible to rebuild with precision what were the reasons of Heidegger to propose, between 1931 to 1932, a critic to the project about fundamental ontology and left the plan of redaction of the second part of *Being and Time*, in favor of a road that would take him to the path of *seynsgeschichtliche Denken*.

¹ Email: angel.xolocotzi@gmail.com

Basing on the new materials given from the *Black Notebooks* it is possible to question a series of early interpretations that quickly spoke of a “failure” in the project of *Being and Time*.

KEYWORDS

Being and Time; Heidegger; *Black Notebooks*; Onto-Historical Thought

A Maricarmen García,
con amistoso afecto

INTRODUCCIÓN²

La publicación de los primeros *Cuadernos negros* de Martin Heidegger en 2014 ha revivido discusiones y ha aclarado perspectivas. Entre ellas se encuentra precisamente la interpretación filosófica de su obra. Pese a los matices, se puede seguir hablando de dos grandes momentos: la ontología fundamental centrada en *Ser y tiempo* y el pensar histórico del ser aglutinado alrededor de los tratados ontohistóricos a partir de 1936, especialmente *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*³. Las anotaciones en

los *Cuadernos negros* aportan de modo importante elementos para comprender de otra forma la relación entre ambos momentos de su pensar y así mostrar la famosa “*Kehre*” desde otras perspectivas. A continuación abordaré algunos algunos aspectos de la interpretación que Heidegger lleva a cabo en los *Cuadernos negros* respecto de lo contenido en *Ser y tiempo*.

Desde que surgieron las primeras noticias de la magnitud de la obra de Martin Heidegger, iniciaron también las elucubraciones en torno a la estructura y momentos de la obra. Comenzó lo que Heidegger mismo llama un “parloteo desencaminado” por parte de los “scriptores” que hacen un oficio de lo nuevo que se consigue en torno a la obra de un pensador (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 44). Concretamente se comenzó a hablar del famoso “giro” de la ontología fundamental, plasmada en *Ser y tiempo*, al pensar ontohistórico,

31

² Agradezco al Mtro. Jean Orejarena la revisión del texto.

³ En los últimos años y gracias a la publicación de la *Gesamtausgabe* y de otros documentos, la clásica separación de dos grandes momentos en la obra de Heidegger ha sido matizada. Aunque en lo general se acepte tal interpretación, queda claro que hay núcleos temáticos que permiten cierta autonomía para el análisis de los problemas. Tal es el caso de las primeras lecciones en Friburgo y Marburgo y el correspondiente despliegue de la “vida fáctica”. Asimismo, la “metafísica del Dasein” al final de la década de 1920 se centra en aspectos no desarrollados en otros momentos y constituye una especie de “preámbulo” para la irrupción

del pensar ontohistórico ya en la década de 1930. Respecto de esto último, encontramos, a su vez, diversos momentos que, en el transcurso de las publicaciones restantes, mostrarán sus diferencias temáticas. Una muy clara es la tematización de la “esencia de la técnica” en un primer momento a partir de la “maniobra” (*Machenschaft*) y posteriormente a partir de la “composición” (*Gestell*).

plasmado en los *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. A partir de ahí inició el “parloteo” del “fracaso” de *Ser y tiempo*⁴.

1. TRES SENTIDOS DE SER Y TIEMPO

Sin embargo, el discurso en torno al fracaso de *Ser y tiempo* es ambiguo porque en la mayoría de los casos no se especifica si se está hablando del libro publicado, del proyecto planteado o del modo de tratamiento horizontal-trascendental. *Ser y tiempo* puede ser entendido, pues, en tres sentidos: 1) Como las dos secciones publicadas bajo el título *Ser y tiempo*: “Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein” y “Dasein y temporalidad”. 2) Como la totalidad de la estructura de la obra planeada, es decir, las tres partes tal como fueron proyectadas en el parágrafo 8 de la primera sección. 3) Como el título para la copertenencia trascendental-horizontal de ser y Dasein. Este último sentido puede ser

⁴ Muchos interpretes han hecho referencia al supuesto fracaso de *Ser y tiempo*. Uno de ellos es Günter Figal, quien para justificar esto se apoya en aquella famosa carta de Heidegger a Max Kommerell del 4 de agosto de 1942 en la que escribe que “*Ser y tiempo* fue un fracaso”. Sin embargo, Figal sólo toma esa frase y no indica el contexto de la expresión, en el cual Heidegger hacía referencia a toda obra filosófica respecto del “actuar directo”. Heidegger quería indicar la diferencia del lenguaje filosófico y el poético. En este sentido, toda obra filosófica puede ser vista como un “fracaso”. La influencia de FIGAL se ha dejado ver de tal forma que trabajos dirigidos por él hablan incluso de un “fracaso productivo”. (Cf. FIGAL, 1992; RUBIO, 2006; XOLOCOTZI, 2004).

equiparado al título “ontología fundamental”. (XOLOCOTZI, 2004, p. 25).

El parloteo desencaminado ha señalado el “fracaso” de *Ser y tiempo* sin aclarar el sentido. Si se habla de fracaso sólo respecto de lo publicado, se intenta destacar con ello la imposibilidad de Heidegger para tematizar el carácter temporal de los entes que no son Dasein, lo que estaba reservado para la tercera sección *Tiempo y ser*. En un apunte de “Reflexiones II”, Heidegger mismo hace referencia al “libro”: “Se trata de eclipsar a *Ser y tiempo* en cuanto que libro, llegando a efectuar en la ‘obra’ real lo que en ese libro se quería pero que tantas veces se malogró”. (HEIDEGGER, 2015, p. 37). Esta idea de fracaso puede disiparse si se toma en cuenta el intento del propio Heidegger por tematizar esta tercera sección en el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, tal como lo señala en “Reflexiones IV”:

Desde luego que el tercer apartado de la primera parte, acerca de *Tiempo y ser*, que en la primera versión es insuficiente, habría que destruirlo. Un reflejo suyo configurado de coram crítica e histórica lo contienen las lecciones del semestre de verano de 1927. (HEIDEGGER, 2015, p. 37).

Sin embargo, si se asumiera que *Ser y tiempo* no fracasó en el primer sentido porque la tercera sección apareció en otras lecciones, se puede cuestionar en su totalidad el fracaso del

proyecto al tomarse en cuenta lo publicado después del libro *Ser y tiempo*. Heidegger mismo hace referencia a ello en "Reflexiones II":

El fracaso: ni con *Ser y tiempo* ni con el resto de los textos se ha logrado en lo más mínimo siquiera apremiar en dirección al preguntar, por no decir ya acabar gestando una comprensión de la pregunta que conduzca a un preguntar reiterado. En lugar de eso, nada más que un parloteo desencaminado. (HEIDEGGER, 2015, p. 44).

Precisamente la idea del fracaso en este segundo sentido podría ampliarse para hablar de fracaso en toda la dimensión en la que se movió la tematización de *Ser y tiempo*, es decir, como el "fracaso" de la ontología fundamental. Este "fracaso" indicaría las limitaciones del comportamiento del Dasein respecto del ser: como trascendencia. Y a la vez el tipo de relación que se establece entre el ser y el Dasein: como horizonte. De esta forma, la ontología fundamental partía del hecho de que el Dasein comprende su ser y el ser en general trascendiendo; mientras que su ser se muestra extáticamente y el ser de lo que no es Dasein se presenta horizontalmente. En momentos posteriores habrá anotaciones que cuestionen este modo de proceder trascendental-horizontal de la ontología fundamental. En los *Aportes a la filosofía* HEIDEGGER señala que "[...] la representación de 'trascendencia' tiene que desaparecer en

todo sentido". (HEIDEGGER, 2003, p. 180), y en una anotación marginal a *Ser y tiempo* habla de la "superación del horizonte en cuanto tal". (p. 62).

2. EL AFÁN DE CIENCIA

Pero ¿acaso Heidegger mismo vio la ontología fundamental como un fracaso? Me parece que aquí y con apoyo de lo escrito en los *Cuadernos negros* podemos enfatizar que efectivamente hay una fuerte crítica en torno a las pretensiones y supuestos contenidos en el modo de tratamiento trascendental-horizontal, ya que en el fondo, el intento de *Ser y tiempo* buscaba un contraste con algo incontrastable. Eso mantuvo de cierta forma la vigencia de una dimensión científica no cuestionada. Más abajo veremos, no obstante, que en el intento de *Ser y tiempo* centelló algo desplegable en el pensar ontohistórico.

Así, *Ser y tiempo* es visto por Heidegger en los *Cuadernos negros* como una obra todavía "[...] recubierta del ropaje de la 'investigación' y de la 'mostración'". (HEIDEGGER, 2015, p. 394). En una de sus reflexiones señala claramente la dimensión en la que se desplegó la problemática:

El esfuerzo al que se aspiró antes en *Ser y tiempo* para pasar de una comprensión preconceptual del ser a un concepto del ser no es lo bastante original ni necesario, sino

que se queda en un esfuerzo extrínseco y formal y en un equivocado afán de “ciencia”. (HEIDEGGER, 2015, p. 84)⁵.

Ya varios autores han detectado cierta incompatibilidad entre el proyecto de una ontología fundamental que busca tematizar la ciencia del ser con la descripción fenomenológico-hermenéutica en donde hay un acercamiento a los fenómenos a partir de su carácter de apertura⁶. La histórica apertura del ser contrasta pues con el esquema y estructura que en cierta forma persigue HEIDEGGER: “La interpretación ontológica proyecta hacia el ser que le es propio el ente que le está dado, con el fin de llevarlo a concepto en su estructura”. (HEIDEGGER, 1998, p. 330).

Llevar a concepto en una estructura la interpretación ontológica se inserta en una dimensión científica en la que se moverá la propuesta ontológica fundamental. Tanto en *Ser y tiempo* como en textos inmediatamente posteriores se deja ver con cierto énfasis la línea de trabajo en la cual pretende

⁵ Los *Cuadernos negros* han abierto la posibilidad de repensar algunos aspectos de la idea de fenomenología que Heidegger sostuvo desde su inicio y que paulatinamente fue contrastada con lo trabajado por su fundador Edmund Husserl. Uno de esos puntos de distanciamiento será precisamente la idea de ciencia en la que se apoya la fenomenología husserliana. En “Reflexiones II” ve la “cientificidad” de la fenomenología como una de las “tentaciones” que acechaban los alrededores de *Ser y tiempo*. (HEIDEGGER, 2015, p. 67).

⁶ Cf. por ejemplo, Thurnher (1997).

Heidegger caracterizar su trabajo ontológico. Por ejemplo en la lección *Problemas fundamentales de la fenomenología*, redactada durante el proceso de publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger habla de una “ciencia crítica y trascendental del ser”, en donde ciencia “es un tipo de conocimiento con vista al estar-develado como tal”. (HEIDEGGER, 2000, p. 380). Así, el estar-develado como tal que se buscaba al pensar al ser en su diferencia con el ente podría ser aprehendido con cierto grado de objetivación al ser tematizado como un tipo de conocimiento. Como ya indicamos, la dimensión de objetivación de la ciencia y la posibilidad de la ontología como ciencia temporal del ser contrasta con la descripción de los fenómenos cada vez en su pertenencia a la condición respectiva en un mundo histórico tal y como se muestra en los detallados análisis que presenta Heidegger a lo largo de *Ser y tiempo*.

Ya en textos provenientes del pensar histórico del ser, Heidegger expresará de modo muy claro su crítica al proceder ontológico fundamental. Por ejemplo, en la *Carta sobre el humanismo* indica que el problema de la ontología, incluyendo la de *Ser y tiempo*, es que proviene de la ontología metafísica. Tal ontología:

[...] no está supeditada a la crítica por el hecho de que piense el ser de lo ente y al hacerlo constriña al ser a entrar en el concepto, sino porque no piensa la verdad del ser, y de este modo pasa por alto que existe un pensar que es más

riguroso que el conceptual. (HEIDEGGER, 2007, p. 291).

Como bien se sabe, en ese texto es en donde Heidegger señala una posibilidad de la *Kehre*, del giro de su pensar, a partir de las limitaciones del lenguaje de la metafísica. Así, la asimilación del rigor a la dimensión conceptual enmarcó su propuesta en el ámbito de la “ciencia” y la “investigación”. Esa dimensión con tales términos, dice Heidegger en el mismo texto, “tenía(n) que conducir irremediamente y directamente al error”. (HEIDEGGER, 2007, p. 291). En esa medida se entiende que el pensar que pregunta por la verdad del ser no puede ser ontología. Quizás por ello Heidegger señale al inicio de “Reflexiones II” que “[...] era una opción errónea de *Ser y tiempo* pretender que se podía superar directamente la ‘ontología’”. (HEIDEGGER, 2015, p. 17). De hecho “la ‘ontología’ ni siquiera conoce la pregunta por el ser”. (HEIDEGGER, 2015, p. 79).

3. DESTRUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA

El intento de superación de la ontología se concretó, inicialmente, en *Ser y tiempo* en términos de una destrucción de la historia de la ontología. Heidegger incluye en la introducción a *Ser y tiempo*, concretamente en el famoso parágrafo 6

tal tarea. Ahí parte del hecho de que la historia de la ontología es la historia de la pregunta por el ser. La tematización de tal pregunta exige que ésta se “haga transparente en su propia historia”. (HEIDEGGER, 1998, p. 46). Para ello, dice Heidegger, será necesario “alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella”. (HEIDEGGER, 1998, p. 46). Lo señalado en el parágrafo 6 anticipa análisis desarrollados a partir de los parágrafos 73, especialmente remite a los parágrafos 74 y 76 en donde se trata la constitución de la historicidad y el origen de la historia como ciencia.

En el parágrafo 74, Heidegger parte de la historicidad como constituyente de la historia fáctica del Dasein. Sin embargo, se trata, como él mismo señala, del “problema ontológico de la historia, en cuanto problema existencial”. (HEIDEGGER, 1998, p. 398, traducción modificada). Lo que busca nuestro autor es diferenciar de modo preciso el acontecer de lo histórico a partir de la temporalidad misma. Esta diferencia la encuentra al descubrir una forma en que se expresa la temporalidad: como *legado*. Éste sería una forma en que se vive el pasado existencial del Dasein. A partir de ahí es que el Dasein extrae las posibilidades en las que se proyecta fácticamente. Como sabemos, la proyección fáctica sólo es posible a partir de la dimensión temporal que la enmarca. Se proyecta desde el advenir y la facticidad se aprehende en tanto algo sido. El modo

en que esto se temporiza es en un llegar a sí en la posibilidad que retorna a sí en la facticidad. Sin embargo, como analiza a lo largo del parágrafo 74, no se trata sólo de una descripción de la temporalidad misma, sino que este proyectar fáctico se realiza en lo legado en tanto ampliación del carácter de lo sido. Por eso Heidegger indicará en el parágrafo 6 que el Dasein es su pasado. (HEIDEGGER, 1998, p. 44). Éste es accesible sólo mediante el movimiento que cuida el estar-en-el-mundo, es decir, proyectando fácticamente al llegar a sí retornando a sí. Por ello añade que “[...] ‘acontece’ siempre desde su futuro”. (HEIDEGGER, 1998, p. 44). El hecho de que el propio pasado no va detrás del Dasein, sino que se le anticipa, expresa la estructura del cuidado, especialmente en los modos temporales de apertura. Así, la temporalidad sería la condición de la historicidad, tal como lo destaca el mismo Heidegger.

Ahora bien, en el mismo parágrafo 6 se indica que el carácter histórico del Dasein puede ser tácito o expreso. En el primer caso, la historicidad queda oculta para el Dasein; mientras que en el segundo, dice nuestro autor que “[...] puede descubrirse en cierta manera y volverse objeto de un peculiar cultivo”. (HEIDEGGER, 1998, p. 44). La historicidad tácita es la propia tradición, mientras que la historicidad expresa se lleva a cabo al “[...] descubrir la tradición, conservarla e investigarla explícitamente”. (HEIDEGGER, 1998, p. 44). Aquí yace

la diferencia entre la historicidad como modo temporal del Dasein y la historiografía como saber histórico.

La tematización del origen de la historiografía a partir de la historicidad no es un asunto arbitrario, sino que servirá, como lo indica al final del parágrafo 75, “como preparación para aclarar [...] la tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía” (HEIDEGGER, 1998, p. 407). Sin embargo, como ya anticipamos, tal proceder estará determinado por una visión limitada por las pretensiones científicas en las que se movía la tematización historiográfica. Por ello Heidegger indicará en sus “Reflexiones” II que:

La destrucción (cf. *Ser y tiempo*) no es más que una tarea subordinada al servicio de esa exposición recordatoria de la historia de la incapacitación, porque, al fin y al cabo, la propia pregunta por el ser no es la pregunta fundamental, sino que no es más que la primera detención de la incapacitación y la preparación del viraje hacia la capacitación del campar [*wesen*]. (HEIDEGGER, 2015, p. 79).

4. EL SUPUESTO FRACASO DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

En este punto podemos retomar aquello que Heidegger destaca de la ontología fundamental, no precisamente como fracaso, sino como centelleo de algo que será desglosado posteriormente. A esto hace referencia nuestro autor muchos años después al

escribir a W. Richardson sobre el camino de su pensar:

La distinción que Vd. hace entre 'Heidegger I' y 'Heidegger II' sólo se justifica a condición de que se tenga siempre en cuenta que sólo desde lo pensado como I puede accederse a lo que debe pensarse como II. Pero el I sólo es posible si está contenido en el II. (HEIDEGGER, 1996, p. 18).

El mencionado centelleo es señalado en los *Cuadernos negros* como la tematización de la verdad del ser (HEIDEGGER II) mediante la temporalidad del Dasein (HEIDEGGER I). En "Überlegungen XI" así lo señala:

Uno lee la temporalidad del Dasein (en *Ser y tiempo*), se toma como determinación de la "fugacidad" del ser humano; uno le da así una interpretación "antropológica" y además "cristiana", en lugar de ver que la "antropología", el "cristianismo" y la metafísica han caducado - ya de entrada mediante la actitud interrogativa - mediante la pregunta por el ser, la cual en principio debe hacerse aprehensible como "tiempo" (en la rememoración de la interpretación del ser como entidad en el marco de toda la metafísica occidental). (HEIDEGGER, 2014, p. 367).

Ya la cita indica que el centelleo de la temporalidad como verdad del ser no fue vista en su momento. En "Reflexiones IV" Heidegger indica

claramente que *Ser y tiempo* no es ni una filosofía sobre el tiempo ni sobre la temporalidad del ser humano, sino:

[...] un camino para la fundamentación del ser [...] lo que en ello guía es el adelanto hacia la "temporeidad" [*Temporalität*], que es aquello donde el tiempo originario impera junto con el espacio originario *en cuanto que* ambos son despliegues de la esencia de la verdad, de su claro y de su encubrimiento [...]. (HEIDEGGER, 2015, p. 213, traducción modificada).

Así, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein desplegada en las dos primeras secciones de *Ser y tiempo* ya anticipaban la necesidad de pensar la temporeidad (*Temporalität*) como el tiempo de aquello que no es Dasein en la medida en que éste no puede entenderse como movimiento reflejo tal como se piensa el sujeto respecto del mundo, sino como el espacio de apertura en donde se abren los entes que no son Dasein. Por ello Heidegger insiste en que su pensar no debe ser visto como "subjetivismo" (HEIDEGGER, 2015, p. 385) o como "filosofía existencial" (HEIDEGGER, 2015, p. 66-67). En estos casos se recae nuevamente en el esquema de la subjetividad y no se reconoce el carácter existencial del Dasein como un modo de ser que se comprende sólo respecto de eso en lo que está temporalmente. Por ello la tematización de la temporalidad del

Dasein en las secciones publicadas adelantaba ya la necesidad de la temporeidad en la parte no publicada inicialmente, es decir, anticipaba *Tiempo y ser*.

Sin embargo, como ya indicamos, la redacción de la tercera parte en la lección de 1927 no exime a Heidegger de hablar nuevamente de “fracaso” en la medida en que no se había desplegado la radicalidad de la verdad del ser, aunque sí se anunció en la temporalidad del Dasein y en la temporeidad de los entes que no son Dasein. Esto, a partir de 1932 se irá consolidando como el juego espacio-temporal planteado desde la verdad del ser.

En este sentido, Heidegger no aceptaría que la ontología fundamental fuese vista como un rotundo fracaso. Más bien lo que se cuestiona a lo largo de los *Cuadernos negros* es el poco alcance que se tuvo en las lecturas al convertir lo que fue planteado como “medio y camino” en “objetivo y resultado”: “lo que en esa obra es medio y camino para plantear por vez primera la pregunta por el ser, todos aquellos que hacen pasar el propósito como ‘filosofía existencial’ lo convierten en objetivo y resultado”. (HEIDEGGER, 2015, p. 66).

Todo esto provocó que *Ser y tiempo* no fuese comprendido en su radicalidad. A eso Heidegger remite en múltiples momentos, por ejemplo en una carta a Julius Stenzel en 1928:

El objetivo no es una antropología (cf. la introducción), no es una determinada ética, ni mucho menos

una cosmovisión dirigida contra la Antigüedad, sino que el único problema es la pregunta universal por un posible suelo para una estricta interpretación del ser de acuerdo con todas sus posibles transformaciones y regiones. (HEIDEGGER, 2000, p. 11).

Con esto volvemos al “parloteo desencaminado” al que hace referencia Heidegger cuando menciona las lecturas que se hacen de *Ser y tiempo*. Por un lado se presentan las mentadas interpretaciones sobre lo publicado en *Ser y tiempo*, respecto de las cuales Heidegger reacciona de modo sorpresivo, tal como escribe a Löwith en 1929: “Es totalmente indiferente para mí si alguien sigue *Ser y tiempo*. Nunca esperé, ni un solo instante, que mi trabajo provocaría impulsos reales de modo directo e inmediato” (HEIDEGGER en XOLOCOTZI, 2013, p. 68). Es sorpresivo porque el autor está conciente de lo publicado y del proyecto general de *Ser y tiempo* de tal modo que, por un lado, busca solucionar las lecturas contemporáneas que se hacían del texto y, por otro, continúa trabajando hasta por lo menos 1932 de modo cuidadoso en la redacción de la “segunda parte” de *Ser y tiempo*.

Una de las soluciones que Heidegger propone para “remediar” la mala comprensión del texto es redactar, para la segunda edición que tenía la intención de ser “edición

revisada"⁷, una introducción: "El libro *Kant y el problema de la metafísica* fue pensado como una introducción a *Ser y tiempo*: Puesto que el escrito ha de ser a la vez una introducción a *Ser y tiempo*, tengo que darle una configuración más fácil" (HEIDEGGER; BULTMANN, 2011, p. 143).

Al momento de la publicación de las dos primeras secciones de *Ser y tiempo*, Heidegger trabajaba en la redacción de la tercera sección, tal como se lo hace saber a Bultmann:

[...] He mejorado en tramos la segunda parte de *Ser y tiempo*. Sin embargo, debo escribir todo nuevamente, ya que hay cosas importantes que a menudo no son aprovechadas. Me tomo mi tiempo; pues lo que ocasionalmente escucho es que "se" tiene particular gana de estudiar lo publicado hasta el momento.

(HEIDEGGER; BULTMANN, 2011, p. 41).

Por lo menos hasta 1931 Heidegger continúa con el proyecto *Ser y tiempo*: "La publicación de mi conferencia 'De la esencia de la verdad' no está de entrada en mi plan, ya que las preguntas ahí tratadas serán ampliamente fundamentadas en la segunda parte de *Ser y tiempo* [...]" (HEIDEGGER a KLOSTERMANN, 21

⁷ "En el próximo mes tengo también que imprimir la segunda edición que publico como "revisada" [de *Ser y tiempo*] (HEIDEGGER; JASPERS, 2003, p. 82).

de enero de 1931, inédita, en XOLOCOTZI, 2013, p. 84). Todavía a finales de ese año se mantiene en tal dirección: "Entretanto me muevo bajo la máscara de 'el que escribe el segundo tomo'. Cubierto por este escudo puedo hacer lo que me place, es decir aquello a lo que me conduce una necesidad interna". (HEIDEGGER; BULTMANN, 2011, p. 211).

Para la primavera de 1932 Heidegger rompe con el proyecto general *Ser y tiempo* al suspender la redacción de la tercera sección "Tiempo y ser" e inicia el "giro" hacia el pensar ontológico: "Desde la primavera de 1932 consta en rasgos fundamentales el plan, que en el proyecto *Acerca del evento* gana su primera figura". (HEIDEGGER, 2006, p. 353). Esto mismo lo confirma en "Reflexiones II":

Hoy, en marzo de 1932, estoy con toda claridad ahí desde donde se me ha vuelto extraña toda esa producción anterior de escritos (*Ser y tiempo*, *¿Qué es metafísica?*, el libro sobre Kant y *De la esencia del fundamento* I y II). Extraña como un camino que ha quedado fuera de servicio y que se ha ido desdibujando llenándose de hierbas y matorrales; un camino que, sin embargo, conserva para sí el hecho de que conduce hasta el 'ser ahí' como temporalidad; es un camino en cuyo margen hay mucho de contemporáneo y mendaz, sucediendo a menudo que estas "marcas" se toman como si fueran

más importantes que el camino mismo. (HEIDEGGER, 2015, p. 24).

A finales de ese mismo año, Heidegger hace referencias a *Ser y tiempo* como un camino ya dejado de lado, así lo indica a E. Blochmann:

Por el momento estoy estudiando mis manuscritos, esto es, me leo a mí mismo, y debo decir que esto, en lo positivo y en lo negativo, es mucho más fructífero que otras lecturas [...] Ya hay especulaciones y se hacen discursos sobre el hecho de que estaría escribiendo *Ser y tiempo* II. Está bien así. Pero, puesto que *Ser y tiempo* I era para mí un camino que me conducía hacia algún lugar, y este camino ahora ya no es transitado y está cubierto de malezas, no puedo escribir ya *Ser y tiempo* II. Tampoco estoy escribiendo otro libro. (HEIDEGGER; BLOCHMANN, 1988, p. 53-s.).

De ese modo, la ontología fundamental gira hacia el pensar ontohistórico. Sin embargo tal giro va acompañado por una simplificación en su pensar que remite cada vez más a la filosofía griega. Ya desde 1931, concretamente a partir de septiembre, Heidegger retomará de modo decidido su lectura de los griegos: "Constato una y otra vez qué raquítico es lo poco que entendemos realmente de la filosofía ya establecida; y a ese respecto pienso especialmente en la Antigüedad" (HEIDEGGER; BULTMANN, 2011, p. 211). A finales de ese año también busca relacionar su trabajo sobre los

griegos con la situación que se vivía en ese momento y, como sabemos, lo conducirá a sus compromisos políticos a partir de 1933:

Cada vez se me hace más claro que y de qué manera el inicio de nuestra filosofía occidental debe convertirse nuevamente en presente para nosotros. [...] No creo que nos vamos a reencontrar en tanto andemos tras la 'situación actual' en lugar de darle la espalda al saber que eso que podemos ser en tanto existentes debe decirlo el inicio de la historia de nuestra esencia en la Antigüedad. (HEIDEGGER; BLOCHMANN, 1988, p. 46)⁸.

A partir de agosto de 1932 Heidegger no tendrá el acostumbrado contacto académico y social ya que pasará casi todo el tiempo en su cabaña de Todtnauberg y esas estancias se extenderán al solicitar un semestre sabático en invierno de 1932/33: "Trabajo muy bien aquí, rodeado de montañas y bosques, lejos de toda contingencia, entre praderas y arroyos, con profunda indiferencia por todo lo prescindible" (HEIDEGGER, 2008, p. 192). De esa forma, a finales de ese año concluirá lo siguiente: "Mientras más me meta en mi propio trabajo, más seguro estoy esta vez de retornar obligadamente al gran inicio en los griegos" (HEIDEGGER; BLOCHMANN, 1988, p. 55).

⁸ El entrecruzamiento del proyecto "Ser y tiempo", el retorno a los griegos y el compromiso político de Heidegger ha sido trabajado en Xolocotzi (2015).

Alrededor de 1938, en Reflexiones VI, HEIDEGGER remite nuevamente al camino que condujo a *Ser y tiempo* y el tipo de preguntar posterior:

Desde aquellos años en que andaba a tientas con la preparación de *Ser y tiempo* he avanzado algo, pero en filosofía eso significa siempre haber retrocedido. Aquella pregunta por el "sentido", es decir, por el ámbito del esbozo y por tanto por la verdad de la diferencia de ser, se ha vuelto más sencilla en su necesidad, mientras que el diálogo histórico con los grandes se ha vuelto más esencial y el otro comienzo más luminoso (HEIDEGGER, 2015, p. 402).

Unos años antes, alrededor de 1935, Heidegger confirmó a E. Blochmann la necesidad de que la pregunta por el ser planteada en *Ser y tiempo* efectivamente tenía que ser planteada "de modo más originario" (cf. HEIDEGGER; BLOCHMANN, 1988, p. 87-88). Sin embargo, esto provenía del "descuido" que se hallaba en *Ser y tiempo* y la necesidad que exigía a dar un salto, apoyado, como señala en la cita anterior, retrocediendo hacia los griegos. En esas fechas, y por diversos medios, indicaba que "lentamente" iba comprendiendo aquello publicado una década antes.

Con todo esto queda claro que *Ser y tiempo* no fue simplemente un fracaso, sino un texto y un proyecto que abrió camino, aunque, como indica en

citas anteriores, ese camino se haya desdibujado "llenándose de hierbas y matorrales" o "cubierto de maleza". A pesar de la maleza que lo cubría y que quizás impedía avanzar por esa vía, el retroceso con la mirada en los griegos posibilitó la claridad exigida para continuar por un camino con señalamientos ontológicos definidos.

CONCLUSIONES

Frente a múltiples interpretaciones que a lo largo de décadas han buscado nuevos elementos para decir algo conclusivo en torno a los momentos de la obra heideggeriana, hoy nos encontramos con un panorama que enmarca tales intentos en su justa dimensión. La publicación de los primeros volúmenes de los *Cuadernos negros* ha colocado en el centro de la discusión una serie de elementos que confirman, en algunas ocasiones, o anulan en otras, las interpretaciones heredadas. En general la publicación de la *Gesamtausgabe* ha cumplido el papel de juez en torno a lo publicado. Incontables monografías y artículos han tenido un lugar a partir del nivel de atrevimiento interpretativo que contenían. Así, algunos intentos como los de Franco Volpi desde la década de los años 70 hicieron pensar en la importancia de Aristóteles para Heidegger, lo cual se confirma con la publicación del volumen 62 en 2005 y de otros textos cercanos.

Precisamente el asunto de la *Kehre*, concretamente del paso de la

ontología fundamental al pensar ontológico, ha alimentado a gran parte de las interpretaciones sobre Heidegger. Cada interpretación se nutría de “algo nuevo” que aparecía en alguna carta o lección. Sin embargo, como ya anticipamos, este modo de proceder está llegando a su fin. Los *Cuadernos negros* han iniciado la conclusión de ese modo de publicar. Con gran parte de lo publicado en la *Gesamtausgabe* y, especialmente, en las reflexiones que remiten a los años de la transición en el pensar de Heidegger, contamos con otra forma de acceder a la cuestión. La tradición que se alimentaba de algún dato nuevo trataba principalmente de justificar el “fracaso” de la ontología fundamental, en referencia concreta a *Ser y tiempo*, para así hablar de un pensador con dos etapas o épocas. El intento de analizar con detalle los elementos que se conservaron y aquellos que fueron desechados parecía una empresa infructuosa o insuficiente a partir de los elementos con los que se contaba. Los *Cuadernos negros* han remediado este último caso al proporcionar mayores elementos interpretativos para abordar la *Kehre* y de manera concreta el papel de *Ser y tiempo* en el marco general de la obra heideggeriana.

REFERENCIAS

FIGAL, Günter. *Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1992.
 HEIDEGGER, Martin. *Cuadernos negros (1931-1938)*: Reflexiones II – VI. Madrid: Trotta, 2015.

_____. *Überlegungen VII-XI*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.
 _____. ; BULTMANN, Rudolf. *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder, 2011.
 _____. *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
 _____. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.
 _____. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
 _____. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
 _____.; JASPERS, Karl. *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Síntesis: 2003.
 _____. Briefe an Julius Stenzel (1928-1932). In: *Heidegger Studies* 16, Berlin, 2000, p. 11-33.
 _____. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
 _____. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.
 _____. Carta al Padre William Richardson. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 1996, p. 11-18.
 _____.; BLOCHMANN, Elisabeth. *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990.
 RUBIO, Roberto. *Zur Möglichkeit einer Philosophie des Versteehens. Das productive Scheitern Heideggers*. Tübingen: Attempto, 2006.
 THURNHER, Rainer. *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach „Sein und Zeit“*. Tübingen: Attempto, 1997.
 XOLOCOTZI, Ángel. De la metafísica del Dasein a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos del giro político en Heidegger. In: *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, No. 36, 2015, pp. 7-25.
 _____. *Heidegger y el nacionalsocialismo: Una crónica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2013.
 _____. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés, 2004.

Sometido: 20 de enero 2017

Aceptado: 13 febrero 2017