

## LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN MARTÍN HEIDEGGER

PEDRO RIDRUEJO ALONSO  
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: El primer acercamiento al tema glosa las implicaciones de una teoría filosófica de la diferencia y de la trayectoria de la voz ontológica. Un segundo punto de instalación temática conduce a relatar las fases del pensamiento heideggeriano y lo que cada una de ellas pueda tener de especialmente significativo en la evolución de su obra. El despliegue temático de la diferencia ontológica comienza, para Heidegger, por el repaso de las cuatro tesis sobre el ser formuladas precedentemente. Y lleva, así, a desvelar la posición del autor en cada uno de los textos donde el tema se afronta, desde sus vestigios en *Sein und Zeit*, hasta su abordaje pleno en *Identität und Differenz*. A partir de ello, el artículo busca un diseño de recorrido sistemático, donde se ofrece el planteamiento de la diferencia ontológica. Seguirán luego, el concurso de las críticas, donde se recorren tanto las versiones tradicionales de la filosofía escolástica, cuanto las de Nietzsche y sus comentaristas, poniendo especial énfasis en la obra de Derrida.

PALABRAS CLAVE: diferencia, metafísica, sentido del ser, óntico, ontológico.

### *Ontological Difference in Martin Heidegger*

ABSTRACT: The first approach to the topic deals with the implications of a philosophical theory of difference and of the ontological voice's trajectory. The second approach relates the stages of Heidegger's thought and considers the special relevance that each stage has in the evolution of his work. The unfolding of the topic begins, for Heidegger, with a review of the four previously formulated theses on Being. The review reveals the author's position in relation to each of the texts dealing with ontological difference, from its traces in *Sein und Zeit* up to *Identität und Differenz*. The article then looks for a systematic manner to approach ontological difference. Finally, with special emphasis on the work of Derrida, the article discusses the traditional criticisms of scholastic philosophy and those of Nietzsche and his commentators.

KEY WORDS: difference, metaphysics, meaning of being, ontic, ontological.

### INTRODUCCIÓN

La pretensión de desarrollar un trabajo que asuma la temática de la diferencia ontológica en la obra de Martín Heidegger obliga, en primer lugar, a hacer un intento de acercamiento a esa temática, siguiendo la ruta que nos muestran, en Filosofía, las dos palabras con las que se construye. Esto es, la voz *diferencia* y la voz *ontológica*, que evidentemente tienen todo un significado y una trascendencia a lo largo de la historia del pensamiento occidental.

Sería solo cuando ese primer paso introductorio se haya llevado a cabo, cuando veníamos a referir, con detalle, los textos heideggerianos que la vislumbran o la nominan. Y así de esa manera será posible, en un tercer momento, acercarnos a dar cuenta de ella más allá de lo expositivo y con un cierto signo hermenéutico. El último punto será, en fin, hacer una valoración crítica que permita su inclusión definitiva en el marco histórico de una Metafísica, reflejando su perfil junto a otros diseños que puedan implicar su posible réplica y alternativa.

Así las cosas, el primer punto que en este apartado deberemos considerar es el que atañe a una conceptualización de la problemática de la diferencia en la trayectoria filosófica occidental, así como la que se refiere a cuanto lo ontológico pueda suponer en el lenguaje de nuestra tradición. No sería tampoco ajeno a esta primera moción introductoria el hacer alusión a lo que Heidegger ha venido representando con ocasión del desarrollo de su propio pensamiento, donde suelen ser marcadas fases y momentos distintos, con cargo a los que puede hacerse más clara la inserción del tema de la diferencia ontológica en la trayectoria de su obra.

## I. LA VOZ «DIFERENCIA» Y LA VOZ «ONTOLÓGICA»

Si uno echa mano de un texto tan común en el uso de la literatura filosófica, como es el Diccionario de Ferrater (Buenos Aires, 1965, 5.ª ed.), nos encontraremos con que la voz *diferencia*, en el lenguaje filosófico, viene teniendo ya antecedentes importantes desde su mención en el propio Aristóteles, quien introduce la distinción de partida entre *diferencia*, esto es, *diáfora* y *alteridad* o *eporotés*. La primera supone la alusión a aquello que sirve para distinguir las cosas que difieren, mientras la alteridad no apela a tal alusión, evocando meramente la *otriedad*. Y ambas, así, no son incompatibles, pudiéndose llevar a cabo su conciliación.

Ciertamente, la noción de diferencia va a ir teniendo, a partir de los griegos, un gran relieve, tanto en el área de la Metafísica como en el área de la Lógica. Y por ambas vías va a discurrir la temática clásica al respecto.

El Diccionario cita a Porfirio, como el autor primero que propone una tipología de la *diferencia*, la cual ha sido vigente a lo largo de la Escolástica y marca distinguos entre distintas formas de *diferencia*, que comienzan con la *diferencia común* que separa de forma accidental una cosa de otra, y tal sería el caso, como Ferrater ejemplariza, de la distinción entre un hombre de pie y un hombre sentado. A ella le sigue una *diferencia propia*, que también marca de forma accidental el distingo entre dos cosas, en base a alguna propiedad inseparable que la caracteriza, como es, por ejemplo, la del color del cuerpo de un animal respecto al color de otro. En tercer lugar, habría una *diferencia superpropia* en la que el distingo se basa en un rasgo esencial, como acontece con la distancia existente entre el ser humano y otros mamíferos. Bien pues, junto a estas distinciones, Porfirio también marca otras, como aquellas que le sirven para diferenciar lo separable y lo inseparable, que otorga valor en sí o meramente accidental a las propiedades de algo.

Como se ve, por tanto, hay un cuerpo doctrinal que ha venido siendo expuesto de forma clásica y al que se ha afiliado, marcando distintos aspectos de la misma, el propio Aquinatense. En Occam, cabe hablar de diferencias específicas o meramente numéricas. En Duns Escoto, se enuncia la teoría sobre las diferencias últimas que aluden al ser, y que son por tanto trascendentales, frente a aquellas meramente convertibles. Y, desde luego, Suárez habla, además, de la diferencia individual. Esa ruta de preocupa-

ción por el tema ha hecho visible en Kant su aplicación al ámbito de los fenómenos y no al de la cosa en sí. Y Hegel marca ya un hito nuevo por lo que respecta a la diferencia de esencia.

Si este ha sido el camino que Ferrater adopta para presentarnos la historia de la teoría de la *diferencia*, no es menos cierto que en la Filosofía de nuestros días ese tema ha cobrado carácter todavía más relevante, protagonizando nuevos horizontes para la misma, como los desarrollados por el pensamiento de Nietzsche, Heidegger, Deleuze y Derrida. Con esos autores se abre un nuevo capítulo para la filosofía de la *diferencia*, en el que ésta y sus variantes, se convierten en eje clave de toda la Metafísica.

François Laruelle se ha ocupado magistralmente de estos nuevos alcances de la teoría de la *diferencia*, en su obra titulada *Les philosophies de la différence* (PUF, París, 1986). Toda esa obra supone, precisamente, el acercamiento a la manera contemporánea con que esos cuatro autores recién nombrados introducen su versión, abordando en sus páginas tanto la sintaxis de la *diferencia* como la realidad de la misma; la contraposición Hegel-Heidegger; el planteamiento de Derrida y toda la crítica de la *diferencia*, así como la teoría de la decisión filosófica y el principio de elección real que adoptan tales filosofías. Sin pretender detenernos con exceso en muchos de los atractivos puntos desarrollados por Laruelle, sí que resulta expresivo de su resumen, la consideración de lo que el autor llama los tres estadios de la diferencia, que nos permite analizar la misma desde tres niveles distintos.

El primero aborda la diferencia como presente en el ente-objeto, esto es, como una *diferencia óptica*, vinculada al nivel empírico de la misma y de signo meramente categorial. El segundo sería el que considera la diferencia como ontológica, invocando la trascendencia de la presencia por relación al ente presente y marcando un nivel *a priori* de la *diferencia*. Es allí precisamente, donde Heidegger convierte en gran pregunta la diferencia del ser y el ente. Un tercer nivel contempla la *diferencia* no tanto como ontológica, sino especialmente como trascendental, en el sentido más riguroso. Buscar la esencia de la *diferencia*, convirtiéndola en un principio, es postular para ella una trascendencia absoluta con la que se pretende alcanzar el vínculo que pueden llegar a ostentar incluso dos contrarios.

A través de este esquema, como vemos, pasamos de lo categorial a lo trascendental y podemos llegar a situar el arranque más original del pensamiento. Con toda esa excursión, el tema de la diferencia acaba instalándose en el plano mismo del ser, razón que le lleva a ser postulado como el gran dominio del pensamiento en nuestro tiempo. Se trata de algo que no es ya una categoría ni tan siquiera una idea, sino que mas bien habría que otorgarle el privilegio de ser una sintaxis real, que van a usar, por ejemplo, a su manera, tanto Nietzsche como el propio Heidegger. Su estatuto podría definirse rigurosamente como el de un «principio» y su alcance haría que el lenguaje filosófico se pueda cernir sobre ella, al contemplar lo real. Superará así toda experiencia y, desde luego, se centrará en el corazón mismo de la Metafísica, lejos de todo nivel lógico y formal. En su interior van a encontrarse cara a cara el *ser* y el *ente*.

Gianni Vattimo publica una obra titulada *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, publicada en castellano por Península (Barcelona, 1998), donde se propone comparar esas dos grandes versiones del pensamiento. En Nietzsche supone tanto como el juego de su propia actualidad, aunque Heidegger estime que no se da en él un pensamiento de la *diferencia*, sino, por el contrario, una metafísica paralela a la clásica, donde el olvido del ser y su diferencia con el ente, es manifiesta. Su noción de *voluntad de poder* le homogeniza con el platonismo, contra el cual Heidegger parece afirmarse, como lo hace respecto a Hegel. Tales afirmaciones heideggerianas van a tener

la crítica de Jacques Derrida, que no ve a Nietzsche desde esa perspectiva. La relación entre los textos poético-filosóficos como los de Nietzsche, ha dado juego a ese debate y hace discutible la visión sobre si la relación significativa-significado puede, en verdad, presentir la *diferencia* y colocarse en esa posición de un pensamiento ultrametafísico. Para Heidegger, Nietzsche se ocupa de la *diferencia* sólo en sentido negativo y entraña la muestra más postrera de aquella mentalidad metafísica que identificaba al ser con el ente. Es frente a ella como Heidegger va a desplegar su pensamiento.

Por tanto, Heidegger, por su parte, tendrá que formular un cierto plan destructivo de la historia de la ontología, ya que en ella la noción de ser está aquejada de insuficiencia. Por ello será preciso remitirla al *Dasein* como posibilidad óntica, consciente de que el *Dasein* tiene su sentido en la temporalidad, con la que se hace factible la historicidad.

La voz ontología y lo ontológico, que está en la formulación de nuestro problema, viene siendo una de las grandes constantes del lenguaje filosófico. Y también, de una manera parecida a lo que señalamos en el caso de la voz diferencia, ha venido ostentando una trayectoria que, de alguna manera, se podría llamar básica, desde su surgimiento hasta la edad contemporánea. Bèla Weissmahr (1985) se preocupó de comentar esa primera parte de la trayectoria, que comienza en el siglo xvii, cuando en el *Lexicum Philosophicum* de Goclenius parece ser citada por primera vez. Dentro del siglo xvii, Calovius Hamel y Clauberg utilizan el término que el último de estos autores prefiere intitular *Ontosophia*. Sin embargo, parece que fue en el siglo xviii cuando Wolf la lleva a la titulación de su obra *Philosophia Prima Sive Ontologia*, convirtiéndola en materia de uso ordinario, y recogiendo el contenido que Aristóteles había dado a su *Metafísica*, al aludir a que con ella se trataba de estudiar el ente en cuanto ente como la más básica y fundamental de todas las ciencias y base de todas ellas. De esa manera, también Aristóteles se había puesto en la línea de aquella tradición griega que, desde Parménides, postulaba la existencia de una ciencia del ser como fundamento de todo cuanto es. A ese saber se le llamó Ontología y con el se trató, de alguna manera, de abordar el carácter unitario de la realidad. El propio Heidegger recuerda en su *Introducción a la Metafísica* ese hecho histórico, señalando cómo «el título Ontología se acuñó en el siglo xvii. Designa la elaboración de la doctrina tradicional del ente, hasta hacerla culminar en una disciplina de la Filosofía y en un compartimiento del sistema filosófico» (p. 76).

La Edad Moderna desarrolla en el campo de las ciencias filosóficas unas especializaciones que permiten llevar a cabo la distinción entre una *Metafísica* general, que corresponde a la Ontología, y unas llamadas metafísicas especiales. La influencia del racionalismo sometió metodológicamente a revisión tanto a los conceptos cuanto a la vía deductiva. A partir del kantismo se produce una gran vibración en el término ontología, vinculado a lo que cada doctrina presume como propio del ser y del ente. Otro tanto acontece con el idealismo, con el realismo y con el propio existencialismo. Estos campos doctrinales distintos merecerían una consideración que no podemos en este momento llevar a cabo. Pero sí me parece necesario para nuestro estudio, tratar de aludir brevemente a lo que Martín Heidegger ha expuesto a este respecto. Su *Einführung in die Metaphysik* formula cuál sea la pregunta fundamental de la *Metafísica* desde el comienzo del texto, y precisamente no es otra sino aquella de «¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?», hablando de su oculto poder y de su prioridad, según su dignidad, así cómo y por qué razón esa pregunta resulta ser la más extensa, la más profunda y la más originaria. Como Heidegger señala: «es la pregunta que llega más lejos. No se detiene ante ningún ente, cualquiera sea su especie. Los abarca a todos, y no solo al que ahora está materialmente allí (*Vorhandene*), en el más amplio sentido; pues también se extiende a los que han sido antes y a los futuros» (*Introducción a la metafísica*, p. 38).

A lo largo de ese primer capítulo de su *Introducción a la Metafísica*, que titula *La pregunta fundamental*, Heidegger afirma que en su abordaje se sitúa de alguna manera confusa la pregunta ontológica. En una versión de la misma, la auténtica pregunta ontológica supone tanto como preguntar por el ente como tal, tarea llevada a cabo en los términos de su obra *Sein und Zeit*, y equivalente a la pregunta por el ser como tal. De esa manera, la pregunta ontológica llevada a los bordes de la interrogación metafísica no se ha configurado así. Han surgido como paralelas la pregunta ontológica y el olvido ontológico. Para Heidegger, *Sein und Zeit* obliga a preguntarnos por lo abierto del ser, esto es, lo descubierta, o si se quiere, lo que el olvido ontológico tiene oculto. Y de esa forma, su *Introducción a la Metafísica* no es mas que una trayectoria que nos lleva a preguntar por la pregunta fundamental. Lo cual no es nada fácil, mostrando ser aleatorio, ya que el ser no se presenta de manera tan clara como lo hacen otras cosas. Se nos obliga entonces a reflexionar seriamente sobre el preguntar mismo.

El gran enunciado de aquella pregunta que interroga «¿por qué es en general el ente y no mas bien la nada?» lo repetimos hasta agotarnos, perdiendo potencial interrogativo en el preguntar y en la pregunta, e incluso en la intención de responder a ella. No es siquiera un preguntar colectivo ni tampoco un querer saber. La relación al ser, según señala, va a consistir en un «dejar», frente al que hay que estar y subsistir. Y Heidegger analiza uno a uno los actos puntuales que se suceden en la estructura misma de esa pregunta y cómo, en cierto momento, hasta llegamos a contravenir la lógica, sobre todo cuando invocamos a la nada misma.

En la trayectoria de ese preguntar nos va a salir al encuentro el ente, ya que es él el que nos rodea y será entonces cuando hayamos de preguntarnos por aquello en que consiste el ser del ente y cuando nos veamos abocados a plantear la diferencia entre ente y ser. Así las cosas, el propio Heidegger señala que la pregunta primera nos va a llevar a una mucho más sencilla, como la de «¿qué pasa con el ser?». Esa pregunta no es respondible con aquello que captamos, ya que el ser no consiste en la contemplación del ente. El ente es visible, pero el ser no. Y, por tanto, nuestra auténtica pregunta ha de versar sobre el ser del ente, que resulta primariamente tan inalcanzable como lo resulta también la nada. Si el ser es una mera voz o es el destino filosófico al que lleva el pensar occidental, eso es, ciertamente, lo que nos conmueve.

La pregunta ¿qué pasa con el ser? puede llevarnos, en nuestra historia filosófica contemporánea, a respuestas tan variadas como las de Nietzsche o las de Hartmann. No basta con pensar que es el concepto más universal ni que es el concepto último. Por eso, para Heidegger, sí, como hemos visto, el título ontología se acuñó en el siglo xvii, como la doctrina tradicional del ente, y se la configuró como una disciplina dentro del ámbito filosófico, con ello no se hacía mas que plantear un análisis técnico, que incluso para Kant lo implicaba, pero que no podríamos decir, en modo alguno, que entrañara una pregunta originaria. Hoy se sigue empleando la palabra, pero en ella ha de significarse, básicamente, «¿qué pasa con el ser?» y no con el ente. Ello no ha tenido, sin embargo, la debida resonancia entre los eruditos, llegando incluso a renunciar al uso mismo de la voz de lo ontológico. La pregunta «¿qué pasa con el ser? interroga por el sentido del ser, y no nos ha sido formulada por una ontología tradicional, porque es realmente diferente a lo que por esos autores se pretendía.

Esta propuesta se une a la de los filósofos que rechazan el esquema tradicional y hasta están dispuestos a renunciar a su uso. Al hacer la pregunta, lo que destaca es hacer plantear la interrogación sobre el sentido del ser, como una nueva versión de la Ontología. Y para responderla, hay que unir la existencia histórica del hombre con la de su futuro, replanteando el poderío del ser.

Para Heidegger, en última instancia, esta excursión reflexiva sobre la gran pregunta va a mostrarnos cómo la Metafísica y la Filosofía no son en modo alguno meras ciencias y en el decurso histórico pueden alterarse e interpretarse de manera distinta sus propios interrogantes. Ciertamente, no nos vamos a hallar ante esa pregunta y ante su contenido como nos situaríamos ante cualquier otro objeto material de interrogación. Fue con ocasión de *Sein und Zeit*, cuando Heidegger acaba por revelar el carácter particular de esa pregunta. Indudablemente, ser es siempre el ser de un ente. Y si esa pregunta debe alcanzar un grado de transparencia suficiente, ella va a exigir la manera de dirigir nuestra vista hacia el ser, de comprenderlo y de captarlo, pero sobre todo de alcanzar su sentido. Y así, el riguroso planteamiento de ese modo de ser de un ente va a quedar determinado esencialmente por el ser que pregunta. El ente que somos cada uno de nosotros mismos, que tiene una posibilidad de ser que es precisamente la de preguntar, es el designado como *Dasein*. La transparencia de la pregunta se llevará a cabo en relación con el sentido del ser y exige, como Heidegger señala, el que «deba ganarse el horizonte de la comprensión y posible interpretación del ser» (*El ser y el tiempo*, p. 50).

De esta manera, la primacía ontológica de la pregunta por el ser discurre de forma que la Ontología, en su sentido más estricto, se nos presenta como más allá y más originaria que el preguntar óntico de las ciencias positivas. Y acaba por asumir aquella afirmación que, al pie de la letra, Heidegger señala cuando afirma que «toda Ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental» (*El ser y el tiempo*, 1998, p. 21). A ese ente que es capaz de esa comprensión lo designa como *Dasein*. Es un ente que destaca sobre todos los demás y es al que ha dedicado fundamentalmente su obra *Sein und Zeit*.

Habíamos señalado al presentar esta introducción que sería también conveniente transitar por la obra del propio Heidegger, para destacar en la misma las fases o momentos distintos en los que ella se articula. El propio Ferrater apunta a esa trayectoria, señalando cómo la han calificado distintos autores especialistas en ella. Richard Kroner se decide a marcar cuatro grandes fases en la producción de Heidegger. La primera podría ser remitida a la temática de la muerte, y llega hasta el comienzo de la segunda, al publicar en 1927 *Sein und Zeit*, donde quizás la tematización prevalente es la de la nada, fase que discurre hasta 1929. Hay una fase siguiente que puede inscribirse como referida a la filosofía del ser, que llega hasta 1936. Y finalmente, una última cuya temática pueda ser la del sacrificio y la gracia, que llega hasta el final.

Juan Antonio Nuño, por su parte, marca dos grandes etapas, la primera de las cuales tiene signo sistemático y está referida a *Sein und Zeit*, y a la obra sobre Kant; y la segunda, al periodo historicista que ocupa lo demás. Hay también, finalmente, como indica Ferrater, otros autores que distinguen básicamente una etapa existencialista y otra de filosofía del ser. Y hay, además, autores que están dispuestos a simplificar las cosas, hablando de un primer Heidegger y de un último.

Si tuviera que hacerse un intento de marcar esas fases en relación con la temática de la diferencia ontológica, no podría por menos de señalarse que hay un Heidegger como es el de *El ser y el tiempo*, donde el tema de la diferencia ontológica no es abordado directamente pero sí es vislumbrado, y hay otra etapa donde a partir de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, esto es, el curso de Marburgo del semestre de verano de 1927; o de *Grundbegriffe* (curso de Friburgo, semestre de verano de 1941) y, sobre todo, de *Identität und Differenz* (cuya primera edición es de 1957), donde el tema se hace explícito y destacado. Igualmente, cabría apuntar que hay un Heidegger más bien historicista, donde

la temática del ser surge en relación con las filosofías que lo han acuñado, y donde muchas veces el ser se encubre, haciendo que corresponda a la Ontología la tarea de disolver tales encubrimientos. Y hay, por otro lado, un Heidegger, donde la temática del ser y de la diferencia ontológica se convierte en punto de partida radical, equivalente al que para otra escuela pudo ser, por ejemplo, el cògito cartesiano. Como han señalado algunos de sus comentaristas, es aquella en la que se busca el descubrimiento del ser de los entes, cifrándolo en el *Dasein*, que es más que un ente, un existente. Podría también hablarse de un Heidegger sobre todo poético, que busca el ser escondido en la palabra y que lo conmemora para no olvidarlo, como puede ponerse de manifiesto en su *Holzwege*. De todas maneras, el comentario de toda esta trayectoria va a volver a presentarse en el epígrafe siguiente, donde habremos de poner hitos a su itinerario.

## II. DESPLIEGUE TEMÁTICO DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

Como es de todos sabido, la obra de Heidegger tiene un momento culminante cuando en 1927 aparece *Sein und Zeit*. Al mismo tiempo, su texto no se presenta como acabado y podrá ser objeto, por tanto, de sucesivos replanteamientos. Dedicó su introducción a la exposición de la pregunta por el sentido del ser, su estructura formal y su primacía; así como a la metódica de su investigación. En su primera parte se aborda la interpretación del *Dasein*, su análisis fundamental, su estar en el mundo y el alcance del «estar en», así como el cuidado por el ser, del *Dasein*. La segunda sección afronta el tema *Dasein* y temporeidad, el de cómo esta vuelto hacia la muerte, el del poder ser propio, la resolución y el del sentido ontológico del cuidado, dedicando sus tres últimos capítulos a la relación temporeidad-cotidianidad, temporeidad-historicidad y temporeidad-intra-temporeidad.

Como ya habíamos advertido, no se plantea formalmente en *Sein und Zeit* la temática de la diferencia ontológica, pero no hay duda alguna de que si la pregunta de partida que genera todo el tratado va a ser la que interroga por el sentido del ser, al llevarla a cabo va a necesitar superar la afirmación de las ontologías medieval y moderna. Heidegger señala que las cuatro tesis sobre el ser formuladas precedentemente suponían: 1) la de Kant, donde el ser no es predicado real; 2) la de la Escolástica, procedente de Aristóteles, en el que la constitución del ser de un ente revelaba una esencia y una existencia; 3) la Ontología moderna, ocupada de los modos del ser, tanto en la naturaleza (*res extensa*) o como espíritu (*res cogitans*), y 4) la de la Lógica, en la que todo ser, con independencia de su modo de ser, puede ser encarado desde el «es» o ser de la cópula.

La cuestión fundamental que Heidegger hace coincidir con el sentido del ser no se había planteado, ya que el ser sólo se nos puede dar en su comprensión, que según Heidegger, late debajo de toda conducta respecto del ente y es propia de un determinado ente, que es precisamente el *Dasein* humano, lo que hace obligatorio el estudio de la constitución de ese *Dasein*.

El concepto de ser es indefinible, aunque parezca evidente por sí. De forma que para llegar a él se hará necesaria una operación más arriesgada. Habremos de plantearnos la pregunta por el sentido del ser, teniendo a nuestro cargo su disposición y rebasando todas las doctrinas que sobre él hayan sido formuladas. Si la pregunta es sobre el ser, y por ser entendemos, como señalaba la tradición, lo que determina al ente en cuanto ente, el ser de ese ente no será por sí mismo un ente, de ahí que tengamos que disponer de un descubrimiento distinto que el que teníamos alcanzado en relación con los entes. Ciertamente, el ente va a ser aquel al que preguntemos por su ser y, para que él pueda res-

pondernos, nos será preciso abrir un camino de acceso. El ser, como señala el propio Heidegger, se alberga en el hecho de lo que es en realidad, de lo que está-ahí, y, por tanto, en el existir.

Bien pues, a ese ser que somos nosotros mismos, es al que corresponde responder sobre el ser y al que, por esa razón, vamos a invocar como *Dasein*. No hay por ello, como señala Heidegger, ningún círculo vicioso en el planteamiento de esa pregunta y, en última instancia, la comprensión del ser es la que literalmente se nos ofrece, ya que «en el ser ahí mismo, y por ello en su peculiar comprensión del ser, radica aquello en que señalaremos la retroactiva irradiación ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del ser ahí» (*El ser y el tiempo*, p. 25). Y por ello sigue afirmando que la comprensión del ser es, en sí misma, una determinación del *Dasein*. O dicho de manera más técnica, que la peculiaridad óptica del *Dasein* implica que éste sea ontológico.

Así, el *Dasein* ostenta para Heidegger una primacía sobre todo otro ente, que es en principio óptica, porque está determinado por su existencia; pero que es también una primacía ontológica en razón de su determinación por la existencia, llegando a ser ontológico en sí mismo. Y en fin, le asigna también una tercera primacía que consiste en ser requisito de posibilidad óptico-ontológica de todas las ontologías. Es a él, por lo tanto, al que habrá de interrogarse con prioridad respecto a cualquier otro ente.

Basta con todas estas referencias, para comprender cómo debajo de las afirmaciones heideggerianas que acabamos de exponer, se esconde y late la cuestión de la diferencia ontológica; esto es, aquella que distingue el ser y los entes. No podría alcanzarse su referencia sin que se cumplan esas previas premisas donde sostenerla.

Pero la segunda parte de *Sein und Zeit* es precisamente la que fue publicada a partir de sus lecciones del curso de Marburgo en el semestre de verano de 1927, bajo el título de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, esto es, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En ella se dedica una segunda parte del texto precisamente al problema de la diferencia ontológica. De una manera explícita comienza Heidegger afirmando las razones que le llevan a plantearse, en primer lugar, el tema de la distinción entre el ser en general y el ente. «El problema de la diferencia entre el ser en general y el ente salta a primer plano, pues sólo su elucidación debe darnos la posibilidad de ver temáticamente, de manera unívoca y asegurada metodológicamente, algo como el ser en su diferencia con el ente, haciendo de ello el objeto de una investigación» (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 275). No hay pues posibilidad de una ontología sin la formulación de esa distinción. Y solo gracias a ella podemos llevar a cabo el paso de «la consideración óptica del ente, a la tematización ontológica del ser» (*o.cit.*, p. 275).

Vuelve Heidegger a advertir que la comprensión del ser pertenece a la existencia del *Dasein* y que «la constitución ontológica del *Dasein* se fundamenta en la temporalidad» (*o.cit.*, p. 275), siendo de ahí de donde podemos comprender aquello a partir de lo cual entendemos algo como ser. De esa temporalidad pende, pues, nuestra investigación y la posibilidad, por tanto, de la ontología misma. Los párrafos siguientes van a ser dedicados a la formulación de una teoría de la temporalidad, volviendo a surgir el tema de la diferencia ontológica en relación con la temporalidad y la temporaneidad, ya que la temporalidad se convierte en la condición de la posibilidad de la trascendencia, permitiendo el descubrimiento del ser del ente que existe, esto es, del *Dasein*. El ser resulta considerado como ente, porque es el ente en tanto que ente. El *Dasein*, en la medida en que existe, comprende el ser y se comporta respecto del ente. Y de esa forma la diferencia ontológica vibra en él y en el curso de su existencia. Así, la diferencia habita en la forma de ser del *Dasein* y pertenece a su propio existir, lo cual llevará a Heidegger a afirmar categóricamente que la existencia implica esa distinción: «Es solamente cuando el



ser se ofrezca a la vista de la fenomenología en su determinación temporal, cuando estaremos en posibilidad de aprehender ya claramente la diferencia del ser y del ente, y de fijar el fundamento de la diferencia ontológica» (*o.cit.*, p. 277). La diferencia ontológica resulta temporalizada y gracias a ello llega a desvelarse, se hace consciente y puede cuestionarse, investigarse y conceptualizarse. La distinción entre el ser y el ente llega a ser para Heidegger «preontológica», y late en la existencia del Dasein, pudiendo ser así comprendida y hasta conceptualizada.

Nuevas acometidas de la cuestión que nos ocupa podrían ser las que en 1929 llevan a Martín Heidegger a confeccionar su *Was ist Metaphysik?*, y su *Vom Wesen des Grundes*, de las que se han hecho múltiples ediciones. Pero interesaría, sobre todo, concentrarnos en el contenido de su *Einführung in die Metaphysik*, que reproduce el curso de Heidegger en Tubinga y fue escrito en 1936. La obra tiene un estilo vibrante, como corresponde a su primera forma de exposición literaria y poética.

El comentario que inserta en la edición española Emilio Estiú, como introducción, acoge muchos de los reflejos del texto heideggeriano, haciendo manifiesta la intención de mostrar su pensamiento como un retorno, de alguna manera, a lo presocrático, glosando algunos de los términos manejados por el pensamiento heleno y reclamando un respeto singular a sus vocablos más elocuentes. Ello no quiere decir que se evite la crítica a las metafísicas anteriores, y que el compromiso llega a ostentar el calificativo de una renovación de lo arcaico. El mismo autor, en su introducción, trata de presentar el proyecto heideggeriano de superación de la Metafísica, ya que en ella se ha producido el tremendo drama del olvido del ser, aunque ese olvido implique un cierto saber que se ha ido perdiendo de alguna manera. Parece como si la Metafísica sólo se ha arrimado a las proximidades del ente, y no lo ha hecho sin embargo a las del ser, a las que debió siempre encauzar su propia marcha, ya que tan sólo una previa y auténtica captación del ser nos puede garantizar el triunfo de su cometido. Y en esa misma introducción, Estiú confirma que la búsqueda del ente como ente, para Heidegger, debe tener siempre implícita, aun de modo no dicho y como objeto misterioso, al ser en cuanto tal. Propiamente el ser habrá de aparecer en lo que es, esto es, en el ente, y con ese objetivo emprende Martín Heidegger su aventura. No deja tampoco Estiú de apuntar a la gran operación kantiana de la vinculación del hombre y el ser, ya que, como nos dice, existe un ente privilegiado en cuyo territorio el ser se manifiesta y ese terreno no es otro sino el propio del hombre. Aunque conviene advertir que tal manifestación no implica conocimiento sensorial, sino una síntesis de actividad que nos encamina al encuentro con el ser. El hombre es, así, el topos en que el ser se patentiza, razón por la cual Heidegger lo nombra como *Dasein*, esto es, como *ser-ahí*. Su propia existencia es la que indica la alborada del ser en su verdad.

La *Introducción a la Metafísica* comienza de nuevo por la pregunta base que en el texto heideggeriano no es otra, como ya hemos dicho, sino la de «¿por qué es en general el ente y no mas bien la nada?» (*Introducción a la Metafísica*, p. 37). Y como Heidegger dice, no es una pregunta cualquiera, constituyéndola no en sentido de la sucesión temporal, como la primera de todas las preguntas, sino en su propio potencial inquisitivo. Es, como ya hemos señalado también, la pregunta que lleva más lejos, la más extensa y la más profunda, y, desde luego, la más originaria. Con ocasión de ella nos situamos en lejanía respecto a todos los entes particulares y singulares y nos acercamos, precisamente, al ser. Esa pregunta, que no se convierte en inquietud del ente mismo, hace que quien la pregunta se tropiece con su propio porqué y que se manifieste con ella el fundamento de cualquier auténtico preguntar. La tarea que Heidegger nos ofrece no consiste en otra cosa sino en desplegarla, examinar con cuidado lo que en ella se pregunta y aquello por

lo cual lo preguntamos. En todo caso no hay duda que su formulación, como un porqué, como una alusión al ente y como una alusión a la nada, está poniendo las bases de toda una nueva Metafísica. Para Heidegger, «el ente en su totalidad jamás se retira de la citada pregunta; por eso el preguntar se le aproxima y el ente está con él en una relación muy característica, por ser peculiar. En efecto: por este preguntar el ente se manifiesta en su totalidad y en absoluto como tal, dentro de la dirección del posible fundamento, y se mantiene así manifiesto en el acto de la interrogación. El preguntar esta pregunta esta en relación con el ente como tal en su totalidad y no con algún suceso cualquiera dentro de lo que es» (*Introducción a la Metafísica*, p. 40). Sin duda, la diferencia ontológica entre el ente y su ser es, como expresión lingüística e incluso como pensamiento, problemática ya en sí, por que en resumidas cuentas es siempre oscuro aquello a lo que nos estemos refiriendo bajo el nombre de ser. A ese ser no se le alcanza, aunque veamos los entes, en una búsqueda visual. El ser, para Heidegger, resulta inhallable, como también es inhallable la nada. No podemos, según señala, hablar de la nada en ciencia, aunque el pensar de la ciencia no sea el único, ya que el filosófico se le antepone, pues tanto el filósofo como el poeta, pueden en verdad hacerlo, ya que el ente se halla en la posibilidad del no ser.

La excursión, por tanto, en esa búsqueda, le obligará a enfrentarse con las sentencias de Nietzsche y, desde luego, a repetir la trayectoria de nuestro decurso histórico-espiritual. Le llevará también a rozar la gramática del verbo ser y hasta una cierta teoría de la inteligencia humana, porque, a fin de cuentas, la pregunta por el ser es más bien una decisión y a esa decisión tenemos que atenarnos. Los capítulos siguientes versarán, por tanto, sobre la gramática y etimología del verbo ser; la esencia del ser; el ser y el devenir; el ser y la apariencia; el ser y el pensar; y el ser y el deber ser. Dejando instalada así en su fondo la pregunta sobre el ser del ente, la apelación a la nada y los contenidos que podamos dar a las conexiones del devenir, de la apariencia, del pensar y del deber. Todo ello es muestra de una incomparable aventura intelectual.

Un nuevo hito en la obra heideggeriana representa el curso profesado en la Universidad de Friburgo, en el semestre de verano de 1941, que lleva como título el de *Grundbegriffe*, en el que se propone, como su nombre indica, hacer un repaso de los conceptos fundamentales. Va a abordar la conexión interna entre fundamento, ser y origen, para pasar luego a meditar sobre la sentencia que evoca la diferencia entre ente y ser. Y también, en su segunda parte, va a glosar lo que se esconde en los términos de Anaximandro, para descubrirnos cómo y hasta qué punto juegan entre sí la transmisión filológica y la tradición filosófica, y de qué manera ha de ser respetada la autoridad de las tradiciones llevadas a cabo por Nietzsche y Diles-Kranz.

Por lo que respecta a nuestro problema de base, Heidegger ha comenzado por descubrir la geografía del ente en su totalidad como real, como posible y como necesario, para pasar luego a mostrarnos cómo ese ente es determinado por el ser cuando decimos que el ente es. Con ello se presenta de nuevo la clave de la diferencia ontológica. Según dice Heidegger, no nos hemos preguntado muchas veces en qué consiste esa distinción ni de dónde viene ni en virtud de qué ella parece tan evidente ni, desde luego, la razón de esa evidencia. Y añade que, mientras meditemos sobre el ente en una mera aproximación a él, resulta siempre indeterminado. Porque pronunciamos ser y lo que estamos en el fondo viendo son siempre los entes, y sin embargo, al aludir al ente como tal, en última instancia reclamamos el ser.

La distinción planea sobre todo lo que digamos del ente y todo lo que contemos sobre él, tanto si es el que nosotros somos como cualquier otro de lo demás. La predicación que hacemos cuando decimos del ente que es, se nos escapa con frecuencia. Cuando pre-

dicamos cualquier manifestación de un ente, la alcanzamos según nuestra experiencia, pero al ser que ella es, no lo vemos de la misma manera y nos parece entonces como si fuera un juego de palabras o hasta un mero subtítulo. Todo ayuda a marcar lo que Heidegger llama una evidencia incontestada, que tiene una determinación gramatical y que puede estar vacía o rica en su significación. Aunque, como señala, si renunciamos al ser todo ente resulta vaciedad.

Se ha puesto así de manifiesto, simultáneamente, tanto la plenitud como la pobreza en esa significación del ser. El ser resulta como un mero contraste que se revela en las directrices que él nos suministra para iniciar su meditación, ya que es lo más común, siendo, sin embargo, lo más único. Es lo más vacío, siendo lo más profuso. Lo más común, siendo al tiempo lo más retracto. Lo más manoseado, siendo lo más originario. El apoyo más seguro, siendo también el más abismal. Lo más ruidoso, al tiempo que lo que más custodia el silencio. Lo más olvidado, siendo también la memoria. Lo más forzado, siendo al tiempo la liberación misma. Como vemos, de esta manera, las palabras directrices para la meditación no dejan de ser, al mismo tiempo que atractivas, espinosas. Hay que volver, por tanto, a buscar un decir inicial del ser que nos permita provocar el encuentro entre el ser y el hombre.

Especialmente importante es hacernos cargo del texto que se publica en 1957 bajo el título de *Identität und Differenz*, en el que se reúnen dos conferencias que Heidegger había pronunciado en junio y febrero de 1957. La una con ocasión del «día de las facultades», celebrando el 500 Aniversario de la Universidad de Friburgo y dedicada al *Principio de identidad*. La otra tuvo lugar en un seminario del semestre de invierno (Todtnauberg), dedicada a la ciencia de la lógica de Hegel e intitulada *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*. En ellas, como señala el propio prólogo a su edición conjunta, «el principio de identidad mira hacia delante y hacia atrás: hacia delante, en el campo del que parte lo que se dice en la conferencia sobre la cosa (pronunciada en la Academia de Bellas Artes de Munich en 1951); hacia atrás, en el campo del origen de la esencia de la Metafísica, cuya constitución se encuentra determinada por la diferencia» (*Identidad y diferencia*, p. 57). Pero, desde luego, como literalmente también se señala: «la mutua pertenencia de identidad y diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar. Escuchando la armonía que reina entre Ereignis y Austrag, el propio lector debe descubrir en que medida la diferencia procede de la esencia de la identidad» (*o.cit.*, p. 57). Y así pues, queda abiertamente formulado que la diferencia emana de la esencia de la identidad.

Arturo Leyte, que ha preparado entre nosotros una edición bilingüe, introduce la obra para señalar cómo el recorrido que va de la Metafísica a la esencia de la Metafísica ha permitido generar en Heidegger un discurso que camina desde el ser al sentido del ser y que retrocede o va más allá del mismo. Hay en la dinámica de base de la obra heideggeriana un «salto» y un «paso atrás» para llegar a lo impensado, esto es, a lo que está todavía por pensar, con lo cual podrá abordarse un trayecto que obliga a retroceder, como un paso atrás, en relación al ser que venía siendo pensado en la historia de la Metafísica. Nos situamos en el origen de la constitución de la misma. Pero va también, por otro lado, dando un salto más allá del ser, para encontrar la forma que permite hacer presente la relación entre el ser y el hombre.

En todo caso, es preciso partir de que desde la tradición, el ser va a significar siempre ser del ente y, como Leyte señala, «lo ente» significará siempre «lo ente» del ser. Con ello nos enfrentamos con una diferencia, que es, precisamente, la diferencia ontológica. E incluso invita a pensar que vamos a tener quizás una Metafísica del ser, precisamente gracias a esa diferencia. A partir de ella, todo parece propiamente instalado, razón por la cual Heidegger habrá de preguntarse cómo alcanzar esa diferencia y he ahí, por tanto,

la necesidad del paso atrás, que ha de ser pensado precisamente a partir de la diferencia expresada bajo la fórmula del ser del ente, o mejor dicho, según aquella expresión de «el ser que es lo ente», en la que la cópula tiene un sentido transitivo que conduce a «lo ente», sin abandonar su previo lugar. Así pues, cuando Heidegger llega a pensar el ser y «lo ente» desde la planicie de la diferencia, va a otorgarles un nuevo sentido a ambos, sólo comprensible si son nombrados como «sobrevenida y llegada», lo cual supone un movimiento que descansa sobre la diferencia, esto es, un «entre». De esta forma, la diferencia será, por tanto, una *Unter-schied*, esto es, una inter-sición entre ser y ente. Y ahí está, en consecuencia, el sentido del ser, como algo más originario.

Los textos de Heidegger en esta conferencia son, a ese respecto, elocuentes y conclusivos. En ellos se señala cómo con el paso atrás dialogamos con la historia del pensamiento occidental, distinto del que consideramos propio. Y es que el pensar retrocede ante el ser, permitiéndonos contemplar los intentos de esa historia. El paso atrás va, para Heidegger, desde lo impensado, esto es, la diferencia, hasta lo por pensar, como lo que señala como olvido de la diferencia.

La diferencia de ente y ser es, por tanto, el territorio dentro del cual la Metafísica puede propiamente ser lo que es. El camino supone la andadura que va desde la Metafísica hasta la esencia de la Metafísica, evitando que nadie pueda confundir ese paso atrás con una vuelta hacia los orígenes meramente históricos del pensamiento.

Pero la Metafísica occidental no era más que el abordaje de la pregunta por «lo ente» en cuanto tal y en su conjunto. Lo que no supone otra cosa sino el de ser onto-teología, tema al que dedica la gran porción de su conferencia. La Metafísica ha pensado «lo ente» en cuanto tal y, por tanto, en su conjunto. Lo piensa en la unidad más profunda de lo general, de lo que tiene igual valor siempre como fundamento de esa totalidad, esto es, en lo general y en lo supremo, es decir, en lo más elevado; razón que confirma esa concepción onto-teológica.

La oportunidad que brinda Heidegger es pensar el ser desde la diferencia con lo ente, y el ente en su diferencia con el ser. Esa diferencia no es algo añadido por nuestra capacidad representativa, según señala Heidegger, porque esa añadidura habría de entenderse como algo suplementario de «lo ente». En fin, lo ente y el ser van a ser siempre descubiertos a partir de esa diferencia y en ella, como señala el autor, la diferencia entre «lo ente» y el ser se descubre como esa trayectoria que nos sobrepasa y que, sin embargo, hemos descubierto en nuestra mente.

Heidegger ha pretendido explicar el nacimiento de ese «entre» en el que se instala la diferencia. Si el ser se manifiesta en el genitivo de la diferencia, ¿cómo podríamos considerar la diferencia cuando ser y ente surgen a partir de ella? Una pregunta de esos alcances nos obliga a situarnos frente a la diferencia y dar el paso atrás para resolverlo, liberando al ser como diferencia para que pueda situarse frente a nosotros. El ser va a mostrarse como un tránsito hacia lo íntimo, pero sin abandonar su lugar. Se muestra como una sobrevenida desencubridora; mientras «lo ente» se ofrece como una llegada que se encubre en él. Como hemos señalado antes, la diferencia de ser y ente, surge así como una inter-sición (*Unter-schied*) entre la sobrevenida y la llegada, siendo, al mismo tiempo, una resolución desencubridora y un encubrimiento de ambos.

Y es que al manifestarse el ser de «lo ente» como diferencia, va a persistir la correlación mutua según la cual el ser funda «lo ente» y «lo ente» sirve al ser en tanto que ente máximo. Lo diferente, pues, se ofrece en tanto que ser de «lo ente» en general y ser de «lo ente» en lo supremo. Razón por la cual la Metafísica fue al tiempo y de forma unida, Ontología y Teología. Por esa vía la constitución onto-teológica de la Metafísica muestra un camino entendible y recorrido.

Indudablemente, el propio paso atrás quedaría así realizado. Y en él, descubierta la profunda dificultad que esconde nuestro lenguaje, el cual se ha venido construyendo como lengua del pensar metafísico, en donde esa noción onto-teológica puede claramente descubrirse. La infinitésima palabra «es», repetida interminablemente en nuestros discursos, ha venido siendo el surco en el que encontramos a Parménides y la proposición especulativa de Hegel, y desde luego, su disolución en la voluntad de poder de Nietzsche, con lo que queda recorrido, según Heidegger, el itinerario del destino histórico del ser.

### III. HACIA UN DISEÑO DE RECORRIDO SISTEMÁTICO

Quizás sea lo más oportuno, para un mejor entendimiento del volumen de textos que hemos expuesto, y de algunos otros que rondan a su alrededor, la confección de un diseño de recorrido sistemático que aboca y que nace del planteamiento heideggeriano de la diferencia ontológica.

Con la intención de llevarnos Heidegger al acercamiento auténtico del verdadero problema de toda Metafísica, al revisar el concepto mismo de Filosofía, ha recorrido en una discusión fenomenológico-crítica, como ya hemos señalado, cuatro grandes tesis tradicionales sobre el ser a las que dedica un examen detenido, ya que, como él señala, el ser es el tema único y capital de toda Filosofía. Lo hace en primer lugar a la tesis de Kant, para quien el ser no es un predicado real. Invoca, en segundo lugar, la tesis que nace de Aristóteles y discurre a lo largo de la Ontología medieval, para la que a cada ente le pertenece una esencia y una existencia, distinción básica que Aristóteles vio como evidente y que la Filosofía medieval trataba de caracterizar. El tomismo, Duns Scoto y Suárez formularon, sin embargo, aproximaciones distintas para matizarla, a las que luego nos referiremos. Una tercera tesis tradicional será la propia de la Ontología moderna, donde importan, sobre todo, los dos modos básicos del ser que Descartes llamará el de la *res extensa*, como ser de la naturaleza, y el de la *res cogitans*, como ser del espíritu. Finalmente, una cuarta tesis es la que arguye la Lógica para contemplar al ser bajo el prisma del «es», esto es, el propio de la cópula como vínculo que media y une siempre sujeto y predicado.

Para Heidegger, a lo largo de toda esa trayectoria no llegó a plantearse la cuestión fundamental que versa, indiscutiblemente, sobre el *sentido del ser*. Porque, según él, el ser sólo se nos acabará dando en la comprensión que subyace a todo comportamiento respecto del ente. Tal comportamiento, como hemos apuntado ya, pertenece a un determinado ente, que no es otro sino el *Dasein* humano. Lo que va a llevarle a un análisis fundamental de su constitución, con todo lo que supone el estar en el mundo, el ser ahí, el cuidado, el estar vuelto hacia la muerte y la temporeidad. Así pues, el intento de una comprensión del ser en relación con lo que es propio de ella, ha presupuesto una analítica del *Dasein*. Y precisamente, será el tiempo el horizonte en el cual el ser se haga comprensible. En conclusión, la determinación del sentido del ser nace con el *Dasein* y pertenece a la comprensión del ser que este va a tener.

Pero al llevar a cabo ese proyecto, Heidegger se encuentra con que, siendo la Ontología la ciencia del ser, ese ser va a ser siempre el ser de un ente y, a la búsqueda de su esencia, el ser habrá de ser distinguido del ente. El reto de esfuerzo que se suscita entonces es la comprensión de esa distinción entre ser y ente. O si quisiera decirse en términos más concretos, el de la diferencia ontológica, porque si el ser no es un ente, ¿cómo puede predicarse su pertenencia al ente?, y ¿qué es lo que podemos abordar en una teoría de esa pertenencia? Sólo una distinción efectiva y manifiesta entre ser y ente, será

lo que nos proporcione una respuesta. Esa distinción, para Heidegger, no será nunca una distinción arbitraria y en ella estará puesta en juego toda la Filosofía, puesto que en base a ella quedará constituida la Ontología como saber. Deberemos pensar que esa diferencia ontológica que distingue ser y ente no es, en modo alguno, la que separa a un ser de otro, que ni siquiera alcanzaría un auténtico sesgo filosófico y pertenece más bien al objeto de otras ciencias. La distinción entre el ser y el ente y el punto de vista fijado en el ser implica, como Heidegger ha señalado, una ciencia trascendental, la cual está lejos no sólo de los saberes no filosóficos, sino de cualquier Metafísica que solo verse sobre algún ente.

Es acertada la frase de Dubois, en su obra sobre Heidegger (Seuil, 2000), según la que la Metafísica es, en esencia, la trascendencia misma. Esa trascendencia del *Dasein* se dirige no hacia el ente exterior ni hacia la totalidad de los entes, sino, sobre todo, hacia el ser del ente. Al pronunciar el ser no hacemos otra cosa, en el fondo, sino declarar que difiere del ente y lo trasciende. La diferencia ontológica resulta así algo tan elemental y simple como lo que supone afirmar que el ser no es nada de ente. Ya señalamos cómo no es un ente entre varios entes, si no lo es entre todo ente y el ser. Este «entre» va a ser así una de las grandes claves a descifrar.

La cuestión a investigar como diferencia ontológica no es, evidentemente, algo tan sencillo y manifiesto que todas las filosofías explícitamente compartan. Heidegger, incluso, al llevar a cabo esa diferencia, ha necesitado echar mano de la Nada para mostrar la negación del ente y ver, de esa manera, al ser más allá del borde del ente; ya que, como indica, fuera del ser no hay nada más que la Nada. Y así llega a preguntarse si, siendo la Nada pura ausencia de determinación, cómo va a poderse señalar el ser a partir de la nada. Pero esa diferencia esta marcada en Heidegger por ese genitivo «de» y por ese inclusivo «en». Porque, según nos dice Heidegger en *Identidad y Diferencia*: «lo ente significa siempre y en todas partes, lo ente del ser, expresión en la que el genitivo debe ser pensado como genitivus subjectivus. A decir verdad, hablamos de un genitivo dirigido hacia el objeto y el sujeto, pues la denominación sujeto-objeto ya nació por su parte a raíz de una calificación del ser. Lo único que está claro es que cuando se habla del ser de lo ente y de lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia» (p. 135).

La diferencia tendrá entonces que ser instalada sobre el fundamento del *Dasein*, porque es el *Dasein*, como trascendente, el que la soporta y al que se le aparece. Dubois, muy gráficamente, ha señalado como el *Dasein* es el obrero de la diferencia y el modo de ser del *Dasein* compete a su existencia. Es, por lo tanto él, dicho en términos expresivos, el que «hace la diferencia».

Pero sobre este horizonte lleno de peripecias, donde Heidegger no está asistido por la Metafísica tradicional, surge su planteamiento. Esa metafísica ha sido un olvido de la diferencia y una atribución a determinados principios que en muchos casos no son sino propiamente los de la confusión del ser con un determinado ente. Y en ella se ha llegado a postular al ser bajo distintas capas entitativas, por tanto no nos queda más camino que el de, una vez señalada esa distinción del ser y el ente, hacer el esfuerzo por acercarnos a ella. Señalando entonces que esa distinción se fundamenta en la naturaleza del hombre como *Dasein* y viceversa, y para ello conviene interrogarse por cómo sea esa fundamentación. La distinción entre el ser y el ente resulta literalmente, en Heidegger, una razón ignota y no fundada de toda Metafísica, que sin embargo es demandada por todos lados. Se convierte así en lo impensado de la Metafísica, esto es, lo que le da la posibilidad de ser lo que es. De esta forma, ese impensado de la Metafísica que concibe al ser como diferente, es el ámbito donde se instala la esencia de la Metafísica que viene siendo comúnmente tan olvidada y que Heidegger pretende redescubrir.

Para Heidegger pensar la diferencia es conferir al pensamiento el ser como algo diferente. Pensar la diferencia es lo mismo que pensar el ser. Y si la diferencia aparece olvidada es porque no podemos captar del todo el contenido de la misma. La diferencia le confiere al ser del ente, en tanto que ente, su capacidad manifestativa, le dota de su manifestatividad específica, de forma que Dubois, repitiendo a Heidegger, llega a decir que el ser, como ser del ente, aparece, respecto a la diferencia, como una retirada. Y la relación por tanto de uno y otro, enfocada desde la diferencia misma, es esa retirada. Con lo que puede decirse que pensar la diferencia no es otra cosa sino seguirla. Es a la verdad del ser a la que corresponde el retiro, para llevar con ello el ente a su verdad. Ya que para Heidegger, la verdad ontológica y la verdad óntica son una.

En resumen, la diferencia vuelve el uno hacia el otro y no son cada uno de ellos, en sí mismos, sino a partir de la diferencia. Al *Dasein* no le va a ser posible distinguir inmediatamente esa diferencia cuando él mismo, como existente, está situado en ese surco. La diferencia ontológica, así, es, como puede verse, lo impensado de la Metafísica y el ser no se desvela nunca sino como diferente; esto es, siguiendo ese movimiento activo que esa diferencia comporta.

#### IV. EL CONCURSO DE LAS CRÍTICAS

Muchas son las formas críticas que se han ido formulando en torno a la temática heideggeriana. Naturalmente, todas están situadas frente a la singladura en que se ha movido un pensamiento tan original. Nos vamos a ocupar tan sólo de tres de ellas que surgen con ocasión de la condición radical de su pensamiento existencial, del parangón con el pensamiento tomista y de la referencia a la herencia nietzscheana del pensar diferencial francés.

No hubiera sido oportuno llevar a cabo una crítica que proviniera directamente de las cuatro tesis que el propio Heidegger ha rechazado como inválidas para la formulación de la diferencia ontológica. Por tanto, vamos a atenernos exclusivamente a las tres vías señaladas en el párrafo anterior.

Sirve la primera como réplica al antecedente heideggeriano de la pregunta por el sentido del ser, considerada como previa y propia de toda temática sobre la esencia de la Metafísica, puesto que el concepto de ser no puede ser definido sino de manera implícita. La expresión «es» tiene hasta cuatro significados, y el más importante de ellos es, para Heidegger, precisamente el existencial, por encima siempre de aquellos de naturaleza copulativa. Para darle su carácter existencial, Heidegger nos remite al *Dasein* o *ser-ahí*, del que es obligado hacer su analítica. Se trataría entonces de descubrir en Heidegger su propia doctrina y apuesta existencial, que ha de centrarse sobre el análisis fundamental del *Dasein*, como captador del más radical de todos los presupuestos, esto es el del sentido del ser. Entraríamos por tanto en un juego en el que, para negar esas metafísicas tradicionales y el sentido del ser que él postula, necesitamos traspasar la barrera ontológica y situarnos nada menos que ante la Nada. Aunque, como el propio Heidegger reconoce, y hemos ya comentado, la Nada es ausencia de determinación. Y en ese caso, ¿cómo podríamos a través de ella concebir el ente? Sin embargo, como señala Michele Sciacca, el punto de partida para Heidegger parece suponer no otra cosa sino que la Nada está en el principio y también en el fin. La problemática del sentido del ser va a quedar así circunscrita y encerrada en el *Dasein* o «ser ahí» que, evidentemente, es la existencia misma, cuya esencia reside en el existir.

Pero se hace preciso siempre distinguir Filosofía existencial y Filosofía existensiva, ya que la existensiva, según señala Heidegger, ve a los existentes desde fuera como entes

a clasificar y a ella no le es posible la pregunta sobre el sentido del ser. De ahí que todo se circunscriba a una relación entre el sujeto y el objeto. Por el contrario, una Filosofía existencial no utiliza el concepto como modo de ser, sino que todo se basa en lo comprensible por la existencia. El ser se revela a sí mismo en el existir. La gran clave heideggeriana es la denuncia de la huida del hombre respecto a su verdad, disolviéndose en las cosas, en vez de intentar la conquista de su propio ser. Y de ahí que invite al cultivo o ejercicio del *Angst* o angustia, donde se va a encontrar de verdad, evadiendo de esa manera, las interminables preguntas de las cosas.

El tema ha sido, pues, atrevemos a hablar de la Nada cuando estamos inmersos en esas condiciones existenciales, ya que, en el fondo, ella no es tanto un contrapunto al ser como el ser mismo. Y de esa manera surge inevitablemente la pregunta de lo que pudiera ser el sustrato de la diferencia ontológica que, en última instancia, es equivalente al del Ser y al de la Nada. Pero, por tanto, es en el propio marco de la diversidad de una filosofía existencial, de donde puede surgirnos la primera de las críticas.

Hay, por otra parte y en segundo lugar, otra forma de afrontar críticamente el pensamiento heideggeriano desde una aceptación de la temática de la diferencia, a cuyo enunciado no se le niega su trascendental importancia, aunque se la sitúe en otras formas de plantearlo, provenientes de la Metafísica tradicional, como ha sido, sobre todo, la que encontramos en el pensamiento tomista. En él se pretende también formular un planteamiento ontológico, denunciando cómo la esencia no va a agotar lo que es, ya que la realidad esconde algo más profundo e íntimo que la propia esencia por la que ésta se determina. Porque la esencia dice lo que la cosa es, pero, efectivamente, no proclama su ser. Hay para Santo Tomás algo que permite ser a lo que es, sin ceñirse meramente al ente y a lo que él suponga. Y ese elemento y clave no es otro sino el que proviene del ser, esto es, del *esse*, que es rigurosamente aquello que hace que el ente sea. Así, para Santo Tomás, el ente es tal como su forma marca, pero es, y por lo tanto asume el ser, en razón precisa de su *esse*. De esta forma, el nivel entitativo nos descubre algo más íntimo que la condición de esencia que tiene su cualidad, afirmando que tiene ser gracias al ingrediente del *esse*. Es este *esse*, efectivamente, el que le hace ser. Y él, desde luego, se distingue de la esencia, conjugándose con ella para poder alcanzar la realidad.

Por tanto, en el pensamiento tomista puede ser formulada una diferencia ontológica, donde lo que da el ser es el *esse*. O dicho con términos de Santo Tomás recogidos por Raúl Echaury (1964) cuando cita, en la *Suma Contra Gentiles* (I, 22), aquella afirmación según la cual: «*omnis res est per hoc quod habet esse*». Con lo que el cometido del *esse* es propiamente el que la sustancia como ente llegue a alcanzar el ser. O dicho en términos de la *Suma Teológica* (I, Q. 50 a. 2, ad 3): «*ipsum esse est quo substantia est*». El *esse* otorga así el ser de la cosa, la perfección última de la misma a lo que Santo Tomás llama *actus*. Y de los dos principios es el *esse* el llamado a perfeccionar la esencia, la cual es, por tanto, imperfecta. Ese papel activador venía siendo formulado en el mundo clásico de muy distintas maneras, de entre las cuales podría recordarse el que ostenta la forma en relación con la materia, aunque no sea este el supuesto que ahora estamos tratando.

La diferencia ontológica ha quedado así planteada en el pensamiento tomista, aunque de manera distinta a Heidegger, porque para Santo Tomás se encuentra insita en la distinción real que nos otorga una razón de la misma. Incluso, tal y como señala el comentarista, hay hasta un paralelismo en ella con aquellas operaciones heideggerianas de «traída a lo desoculto» y «establecimiento en la presencia», que, de alguna manera, podrían quedar prefiguradas. Parece que, sin embargo, Heidegger no recogió la visión metafísica tomista estrictamente, identificando, como señala el mismo autor, *essentia*, *potentia*, *posibilidad* y *talidad*; realizando, así, una sinonimia entre *existentia*, *actus*, *realidad* y *fac-*



*ticidad*, aunque todas esas distinciones en nada afectan a la diferencia tomista entre la *essentia* y el *esse*. Las citadas por Heidegger parecen afectar a distinciones entre esferas del ser, mientras que la visión tomista actúa en el fondo mismo de lo que es como dos principios constitutivos. No hay, según dice Echauri, coincidencia alguna en la distinción argumentada por Heidegger entre *essentia* y *existentia* y la postulada en el tomismo entre *essentia* y *esse*. La acusación de hilemorfismo y el concepto de *acto* que Heidegger atribuye al tomismo, resulta realmente inapropiada.

Fabro en 1957 expuso con detalle todo un decurso de falsas atribuciones, sin formular, en modo alguno, las posibles similaridades existentes, que se hacen presentes en textos tan conclusivos como aquellos citados por Echauri, donde Santo Tomás afirma categóricamente que *esse est illud quod est magis intimun cuilibet et quod profundius inest*. En él, se declara al ser como lo más íntimo de cada cosa y lo que está más profundo. Junto a aquel comentario de Heidegger, en el que el ser se oculta profundamente en el *on*. La última razón del ser en todo el pensamiento tomista descansa sobre el *esse* como acto de ser y, por tanto, como su fundamento.

Una tercera fuente de crítica directa que el propio Heidegger sospechaba, es la que proviene del pensamiento que ha surgido a partir de Nietzsche y que llegó a llamarse pensamiento contemporáneo de la diferencia. Juega en él un nuevo alcance el lenguaje poético con que hacer Metafísica, que puede encontrarse en el último Heidegger y que es común también al pensamiento nietzscheano. Pero cabe citar otras fuentes como las propias de la ontología hermenéutica, con la que distintos autores se introducen en esa «enfermedad histórica» que parece ser uno de los apuntes más relevantes de la conciencia moderna. Esa enfermedad histórica Nietzsche la había definido por su carga dialéctica, pero la han venido cultivando autores como Gadamer, Derrida, Deleuze, Foucault, etc.

Indudablemente, Nietzsche resulta, tras Heidegger, la figura central de la diferencia ontológica y, como es sabido, su filosofía viene planteándose en torno a dos focos como son el principio del eterno retorno, con el que esgrime una herencia clásica y, por otro lado, la temática del superhombre, en el que el hombre se postula como dios de sí mismo, una vez decretada la muerte de Dios. Es propio de ese hombre su voluntad de dominio con la que rebasa toda posible ley y todo posible programa.

Gianni Vattimo en la obra ya aludida sobre *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, se permite exponer el desarrollo de lo que se ha llamado pensamiento de la diferencia, propio de la cultura francesa a partir de Derrida, y que consagra definitivamente en la filosofía contemporánea el tema de la diferencia ontológica. Cuando Derrida en 1968 presenta en París su famosa conferencia sobre la diferencia, ofreció, una «toma de distancia de Heidegger» en la que se presuponía, al mismo tiempo, un ocaso y una continuidad del tema heideggeriano. Para Derrida, la versión heideggeriana parece ser en un momento cautiva por la Metafísica; y ser, por otro, una incitación a la búsqueda de una «palabra única» con la que aludir a la esencia del ser y, en última instancia, a la relación de la presencia con lo que es. Pero la diferencia no es para Derrida la palabra única «para decir la esencia del ser, la relación de la presencia con lo que es» (Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 205), sino una huella, porque Derrida, comentado por Vattimo, hace una declinación del concepto de diferencia y abre una polémica con la Fenomenología, ya que esa polémica «como pensamiento que privilegia la presencia, el darse en carne y hueso de las esencias... parece resumir en sí misma todos los caracteres autoritarios de la Metafísica, como pretendido saber de los principios primeros. Al oponer la diferencia a la presencia, Derrida quiere sacudir el autoritarismo de las *archai*. Precisamente por esto, diferencia no puede presentarse como otro nombre para indicar el origen; y hablar de las diferencias, asumirlas como centro de una cons-

telación de otras nociones, ni puede legitimarse con referencia a este origen, como el discurso metafísico que toma su validez del hecho de decir los principios. Hablar de la diferencia puede ser sólo una elección totalmente arbitraria, que responde según dice Derrida a una estrategia sin objetivos, a una táctica ciega y que solo puede remitirse al juego» (*o.cit.*, pp. 206-207).

La diferencia ontológica, pues, late bajo todo el sistema de diferencias que constituyen el ámbito de lo simbólico y se revelan como simulacros. Derrida, por tanto, sigue la diferencia por las «huellas» y su desaparición, de donde el pensamiento de la misma es un hallazgo y es una reducción a huella de todo lo demás. Razón que le ha permitido hablar de ella como habla de los *indecidibles*, esto es, todo ese conjunto de términos y conceptos simulacro que usamos todos los días. De esa forma se decide, al trabajar sobre ellos, a desconstruir así el texto de una Metafísica. El pensamiento que Derrida tiene de la diferencia la refiere como algo *indecidible* que aparece tan sólo precisamente en aquel momento de desaparecer en la cadena de los simulacros propios de la cultura occidental. Laborando sobre esos *indecidibles*, se hace diferencia y se distinguen, precisamente, los textos metafísicos que pretende desconstruir.

La obra de Nietzsche está latiendo en la medida en que él pudo ser el iniciador de una «reescritura paródica del texto metafísico», ya que, como también comenta Vattimo, la parodia es el único modo de «hacer diferencia» en una situación en la cual las diferenciaciones siempre entrañan el proceso de duplicación de la huella en la cual la absolutización de la diferencia elimina toda posibilidad de diferenciación.

«Tanto la disolución de la diferencia, que se encuentra en Derrida, como la que se encuentra en Deleuze se remiten, con todo derecho, a aspectos esenciales de la filosofía nietzscheana del eterno retorno. La diferencia como superestructura de un proceso infinito de repetición es el eterno retorno, entendido como ley del ser, destino, negación de la historicidad lineal judeo-cristiana a favor de una circularidad de tipo griego» (*o.cit.*, p. 216).

Gianni Vattimo dedicó gran parte de su obra a afrontar el tema de Nietzsche y la diferencia, ya que el llamado pensamiento de la diferencia no es sino una recuperación del propio pensamiento nietzscheano. Ese pensamiento está influido por él, sin que niegue en modo alguno su referencia a Heidegger que, como se sabe, dedicó nada menos que dos volúmenes a la obra de Nietzsche. «Para Heidegger, en cambio, que la diferencia sea ontológica, que se refiera al ser en su relación con los entes, significa también que esta relación, y, por tanto, el ser mismo, comprende, ante todo, el modo de relacionarse el ser-ahí con la diferencia» (*o.cit.*, p. 219).

Heidegger no va a aceptar a Nietzsche como pensador de la diferencia y, por lo tanto, su relación con el tema parece mas bien negativa al acusarle de platonismo. Aunque, como hemos visto, no es esa la opinión del pensamiento francés sobre la diferencia. Una de las claves del pensamiento nietzscheano es haber escrito con lenguaje poético y hacerlo sobre la doctrina de la tragedia, en la que descubre dos principios: *Dionisos* y *Apolo*. Dionisos y Apolo son la expresión metafórica de una diferencia. Para Derrida, esa diferencia es la que existe entre el arrojado y la estructura y, desde luego, no está en la historia, razón por la que no puede ser anulado en ella. Es una estructura originaria que abre la historia misma. El pensamiento de la diferencia va a distinguirse del metafísico, ya que no va a evocar el ser como plenitud de presencia y como unidad, sino más bien como divergencia y pesadumbre. *Dionisos*, que es la diferencia, es, sin embargo, como señala el autor que comentamos, «un nombre mitológico que caracteriza un área semántica irreductible al pensamiento metafísico representativo. El nombre de Dionisos, en el texto de Nietzsche, no está para significar alguna otra cosa, no es alegoría o símbolo traduci-

ble en términos puramente conceptuales» (*o.cit.*, p. 105). Por tanto, cabe que señalemos, como lo hace Vattimo, que «Dionisos no es ni un concepto, ni un ente en el sentido de algo que se dé en presencia en el mundo sensible o en el mundo de las ideas y de las esencias» (*o.cit.*, p. 106). Supone no otra cosa sino reivindicar una relación con su significado. He ahí una de las claves del pensamiento nietzscheano, que trata de marcar positivamente la relación significante-significado formulada en un texto poético-filosófico. Todo el lenguaje de Nietzsche parece trasladarse a evocar el ser como diferencia. Pero la diferencia, como ha marcado Derrida y ya hemos señalado anteriormente, es un juego de dados que no cabe legitimarse como estado de cosas para llegar a verificarlas. Tal juego corresponde siempre a la práctica.

Por tanto, la relación significante/significado evoca la diferencia, lo que en el lenguaje poético apunta a la metáfora, en la medida en que el significado surge como un juego del significante. Y esa diferencia no se evoca como teoría objetiva. Su acontecimiento, como poético, no es absolutamente nuevo y el recuerdo de la diferencia se va a remitir, en última instancia, a un peculiar carácter repetitivo de este mismo discurso. Esto es, a una aplicación de la doctrina nietzscheana del eterno retorno.

En conclusión, las tres brechas abiertas en el tema heideggeriano de la diferencia ontológica vendrían siendo provocadas por la crítica a su radical existencialismo, por la falta de precisión en su lectura del pensamiento tomista y por el universo nietzscheano en que se mueve la teoría del pensar diferencial en la cultura filosófica francesa.

## V. A TÍTULO DE EPÍLOGO

El pensamiento de Heidegger es toda una trayectoria donde, como le sucede a *Sein und Zeit*, está siempre por terminar y en la cual habita, como una de las claves más deslumbrantes, la doctrina de la diferencia ontológica. Es propio de todo el existencialismo, tanto existencial como existetivo, anunciarse como una nueva Metafísica distinta de las que le han precedido, donde el *Dasein* es la estrella capaz de hacerse cargo en su existencia del sentido del ser. Todo ello y sin que regateemos en ningún momento el contraste que se produce dentro de una filosofía de la existencia, entre la visión heideggeriana y la de Karl Jaspers, a la que se ha llamado, repetidamente, filosofía existitiva. Heidegger no usa concesiones al pensamiento metafísico anterior con el que discute a costa, a veces, de interpretarlo con cierto sesgo.

Pero junto a esa andadura, habría que decir que en Heidegger alienta toda una serie de influencias provenientes de su formación filosófica y teológica en su experiencia universitaria. Su camino hasta el Rectorado, su discipulado de Husserl, y hasta de aquella sombra que ha producido sobre su figura la relación con el nazismo, son testimonios dignos de ser considerados. Quizás esas diversas influencias hayan sido la clave de que en Heidegger se sucedan fases tan distintas, como aquellas que establecen la distancia entre *Sein und Zeit*, como foco propio de su filosofía teórica, y el *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, o la de *Von Ursprung des Kunstwerkes*, como típicas de la filosofía poética.

Hay una alusión que Heidegger inserta en el *Grundbegriff*, reveladora de su figura personal. Se trata del texto de una carta que Hölderlin escribe a su hermano el 2 de noviembre de 1797 en la que, literalmente, llega a decir que «cuanto más somos atacados por la Nada, que como un abismo nos amenaza para engullirnos, o bien también cuanto más lo somos por esas múltiples cosas que la sociedad de los hombres y su actividad, sin forma, sin alma y sin amor, nos persiguen y nos distraen, más debe ser la resistencia apasionada, vehemente y salvaje de nuestra parte, ¿no es así?» (*Conceptos funda-*

mentales, p. 99). Curiosamente Heidegger ha propuesto ese texto dentro de unas páginas que dedica, precisamente, a hablar de las palabras directrices de una meditación. Y como tales, esconden, de verdad, un profundo mensaje que todo lector debe descifrar.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger*, Editions de Minuit, París, 1973.
- CHIODI, R., *L'Ultimo Heidegger*, Taylor, Torino, 1952.
- DERRIDA, J., *Positions*, Editions de Minuit, París, 1972.
- DERRIDA, J., *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Pre-Textos, Valencia, 1989.
- DUBOIS, C., *Heidegger. Introduction à une lecture*, Seuil, París, 2000.
- ECHAURI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, Instituto de Filosofía, Rosario, 1964.
- FERRATER, J., *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1965.
- GRASSI, E., *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 2006.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Auflage, 1993 (ed. esp.: *Ser y Tiempo*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1998).
- *Holzwege* (ed. esp.: *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960).
- *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, Innere Reich, München, 1936 (ed. esp.: *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Escorial, n.º 26).
- *Einführung in die Metaphysik* (ed. esp.: *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1956).
- *Identität und Differenz*, Verlag Gunther, Neske, 1957 (ed. esp.: *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988).
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt, 1975 (ed. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000).
- *Grundbegriffe*, V. Klostermann, Frankfurt, 1981 (ed. francesa: *Concepts fondamentaux*, Gallimard, París, 1985).
- *Nietzsche*, tomos I y II, Pfullingen, Neske, 1961.
- *Questions I et II*, Gallimard, París, 1968.
- *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1959.
- INWOOD, M., *Heidegger*, Oxford University Press, 1997.
- LARUELLE, F., *Les philosophies de la différence*, PUF, París, 1986.
- MASMELA, C., *Martín Heidegger: El tiempo del ser*, Trotta, Madrid, 2000.
- RIDRUEJO, P., *La radicación metafísica de la libertad en la filosofía de Karl Jaspers*, Tesis Doctoral, Universidad de Madrid, 1964.
- SCIACCA, M.-F., *La Filosofía hoy*, Luis Miracle, Barcelona, 1960.
- TROTIGNON, P., *Heidegger, sa vie, son oeuvre*, PUF, París, 1965.
- VATTIMO, G., *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1986.
- WAEHLENS, A. DE, *La filosofía de Martín Heidegger*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1945.
- *Chemins et Impasses de l'Ontologie heideggerienne*, DDB, París, 1953.
- WAHL, J., *Notes sur l'existence*, Tijdschrift Voor Philosophie, Lovaina, 1940.
- WEISSMAHR, B., *Ontología*, Herder, Barcelona, 1986.

Vegafría, 1  
28035 Madrid  
pedro.ridruejo@uam.es

PEDRO RIDRUEJO ALONSO

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]