

La filosofía de Heidegger en Miguel Reale

Dr. N. Alejandro Ramos

Universidad FASTA

RESUMEN

El propósito de Miguel Reale es llegar al descubrimiento de lo que constituye las cosas, al ser. No se conforma con una descripción fenomenológica, sino que intenta la construcción de una teoría política con un verdadero fundamento metafísico. Para ello, encuentra en Heidegger el análisis que le permite llegar hasta el ser.

El modo en el que llega a esta conclusión y en el que asume los valores del pensador alemán es lo que este artículo se propone investigar.

PALABRAS CLAVES: Miguel Reale – Heidegger – método fenomenológico – ser/esencia

ABSTRACT

The Miguel reale's aim is discover what constitutes things: their being. He's not content with a phenomenological description, but he attempts to build a political theory with a real metaphysical foundation. To this end, in Heidegger's analysis lets get to being of things.

The way in reaching this conclusion and assuming the values of the German thinker is what this article intends to investigate.

KEYWORDS: Miguel Reale – Heidegger – phenomenological method – being/esence

La filosofía política de Miguel Reale se fundamenta en una nueva perspectiva filosófica. La ontognoseología, como él mismo la denomina, resulta ser un intento de superación del antiguo antagonismo entre el idealismo y el realismo. Nosotros nos hemos propuesto investigar sobre los fundamentos metafísicos y gnoseológicos de su teoría política, por eso, hemos comenzado analizando las relaciones entre el idealismo kantiano y la fenomenología de Husserl con el pensamiento de este filósofo brasileño.¹ Ahora, nos ocuparemos de la filosofía de Heidegger, puesto que para Reale se trata un referente esencial en la construcción de sus reflexiones filosóficas.

En efecto, Reale asume algunas de las principales tesis kantianas como propias y las reconoce como punto de partida de sus análisis. Entre ellas, la más importante es la que designa la imposibilidad de que la razón llegue al conocimiento del ser de las cosas. La razón sólo puede conocer el fenómeno, por lo tanto, la objetividad se realiza dentro de la subjetividad, y la verdad es trascendente únicamente en sentido intramental sin referencia a un objeto existente fuera de la razón. Todo análisis se refiere al sujeto, a su experiencia y sólo a ella, puesto que fuera de ella nada se puede conocer con certeza. Esta tesis es incorporada y repetida en varias oportunidades por nuestro pensador, sin embargo, paradójicamente él se propone ir más allá del sujeto y de sus posibilidades de conocimiento para recuperar el aporte de sus condiciones particulares, materiales e históricas a la consideración de la realidad completa. Eso es lo que pretende con la conjetura, con ese tipo de conocimiento que, sin dejar lo racional, se funda en la certeza de la presencia real de un objeto externo a la conciencia. De esta manera, Reale quiere recuperar la realidad del objeto. Ahora bien, este intento es búsqueda del ser, pero no sabemos aún exactamente si quiere terminar en un ser o bien queda nuevamente encerrada en el análisis de la subjetividad.

En el mismo punto, hemos quedado luego de estudiar la relación entre la fenomenología de Husserl y la reflexión de Reale. También en este caso queda pendiente la pregunta por la existencia de las cosas más allá de la conciencia. En efecto, Reale, sin lugar a dudas, adopta el método fenomenológico, porque así encuentra el camino para llegar a descubrir el objeto que se presenta a la conciencia. Sin embargo, no se conforma con este hallazgo, con estas descripciones, podríamos decir, sino que mediante la *epojé* fenomenológica trata de llegar a la esencia de las cosas. Algo que también desea Husserl, pero que al parecer no puede alcanzar. Esa búsqueda de la esencia, como dijimos, no es otra cosa sino la búsqueda del ser, de lo que define las cosas, de lo que permanece en ella.

Ahora bien, ¿ese descubrimiento al que se llega por vía del método fenomenológico, la esencia, es la existencia? Reale pareciera haber hallado en Heidegger la respuesta, y eso es lo que nos proponemos investigar en este estudio.

Heidegger según Reale

Martín Heidegger es, sin lugar a dudas, uno de los pensadores más profundos e influyentes de la filosofía contemporánea, por eso, no podía estar ausente en la

¹ Ver artículo en el número 1 de Revista *In Itinere*.

búsqueda filosófica de nuestro pensador brasileño. Sin embargo, la referencia de Reale a este pensador alemán no es por el lugar que éste ocupa en el pensamiento contemporáneo, sino porque encuentra en él el método para llegar al núcleo de su investigación: el ser.

Como dijimos antes, el propósito de Reale es llegar al descubrimiento de lo que constituye las cosas, al ser. No se conforma con una descripción fenomenológica, sino que intenta la construcción de una teoría política con un verdadero fundamento metafísico. Por eso, elige el método fenomenológico, y sólo en Heidegger encuentra el análisis que le permite llegar hasta el ser. Esto es lo que Reale reconoce en el filósofo alemán, por eso, asume sus tesis y lo valora por encima del resto de los pensadores.

Hay dos aspectos de la filosofía existencialista de Heidegger que tienen una importancia capital en las reflexiones de Reale, como señala Mateos García (58ss): en primer lugar, la radical historicidad del ser humano; y en segundo lugar, la recuperación de la pregunta por el ser.

Respecto de la primera, hay que reconocer que Heidegger plantea una nueva relación entre el ser y el tiempo en la medida en que afirma que el ser se funda en el *Dasein* y éste sólo se da en el tiempo, por eso, el ser humano es un ser esencialmente histórico que sólo se comprende en relación con el mundo que lo rodea. De esta forma el hombre ya no está frente a la historia, sino radicalmente inmerso en ella, o como dice el pensador alemán, “arrojado” en ella. Este historicismo radical es asumido por Reale y aplicado a su concepción política y jurídica mediante su formulación de la necesidad de comprender ambas a partir de un fundamento axiológico y cultural que tenga en cuenta la esencial condición histórica del ser humano (60). Por otra parte, Reale también asume la pregunta por el ser y la incorpora a su teoría ontognoseológica. En efecto, Reale ve en Heidegger el intento por recuperar para la filosofía, demasiado vuelta sobre el sujeto a partir del idealismo, el interés por lo real, por el ser. La fenomenología del ser que lleva a cabo Heidegger trata de poner de manifiesto el auténtico sentido del ser, tal como se revela a sí mismo en el *Dasein*. Este es el punto de partida de la reflexión filosófica de nuestro autor quien reconoce que toda indagación sobre lo real presupone el planteo previo del problema del ser (62).

Según nuestro pensador brasileño, la filosofía de Heidegger es un intento por rescatar la preocupación por la problemática del ser. En efecto, con la modernidad el análisis filosófico se desplazó hacia la consideración casi exclusiva de las condiciones subjetivas del sujeto cognoscente. Por este motivo, para algunos autores contemporáneos el desafío consiste en cubrir ese vacío metafísico centrando nuevamente la reflexión en torno al ser. Entre ellos, Nicolas Hartmann (*Fundamentación de la ontología*); Gunther Jacobi (*Ontología general de la realidad*), J.P. Sartre (*El ser y la nada*) y M. Heidegger con *El ser y el tiempo* (2007b). Esta nueva perspectiva filosófica no implica, sostiene Reale, una vuelta a la teoría clásica sobre el ser, como un dato que es punto de partida para la gnoseología, sino más bien como una indagación del conocimiento que es inseparablemente una teoría del sujeto y del objeto a la vez, en la medida en que tiene en cuenta la relación esencial y dinámica entre la conciencia y la cosa conocida, sin reducir uno de los elementos a otro, como hace el idealismo, especialmente el de Hegel (Reale 1969: 45).

De esta manera, Reale deja en claro, en primer lugar, su objeto de investigación: el ser; y en segundo lugar, se mantiene tan distante del idealismo como del realismo, puesto que busca una síntesis superadora en la formulación de la relación entre el sujeto y el objeto. Por eso, podríamos decir que no se conforma con los análisis de la

fenomenología husserliana y asume la filosofía de Heidegger como la investigación que lo conduce al ser.

Ahora bien, ¿cómo se llega al ser? Precisamente el método para llegar al descubrimiento del ser es lo que él considera como uno de los grandes aportes del filósofo alemán al pensamiento contemporáneo.

Para tener una idea más acabada de la presencia de Heidegger en Reale tenemos que referirnos a su obra *Verdade e Conjetura* (2001) Allí, nuestro pensador, comienza reconociendo un enfoque filosófico nuevo en el pensador alemán: “Heidegger realiza, en su relectura de la Crítica de la Razón pura, una revolución hermenéutica, en el sentido de haber sabido encontrar una ontología donde los intérpretes anteriores solo habían visto gnoseología” (85).

Sin embargo, no es ésta la única modificación esencial que realiza Heidegger en la filosofía, sino que además, siguiendo el enfoque propio de la filosofía existencial, ya no establece las ideas como fundamento de su pensamiento sobre el ser, sino que busca un nuevo punto de apoyo en la realidad que otorga sentido a toda reflexión, y por ende, al ser mismo, al *Dasein*, como conciencia intencional.

Vemos así que Heidegger, al apuntar para el Ser, apunta concomitantemente para el hombre como raíz de los problemas. Las consecuencias del discurso fluyen en el sentido resultante de esas líneas convergentes, sin que se pueda decir que una se reduzca a otra, puesto que Heidegger rechaza varias veces la hipótesis de subsumir la metafísica en la antropología. En esta se subsume aquella, pero ambas se correlacionan, mirando a algo que trascendiendo el *Dasein* o el *Ser* se pone más allá de la propia metafísica, lo cual, a mi parecer, solo tiene sentido si salimos del plano filosófico para ingresar en el de la Mitología, lo que llevó a Hans Georg Gadamer a hablar de “criptología de la escolástica heideggeriana” (86).

En este texto, aparecen claramente señaladas las dos primeras tesis fundamentales que Reale descubre en Heidegger y asume como punto de partida para su ontognoseología: por un lado, investigación filosófica como búsqueda del ser; por otro, la imposibilidad de hallar el ser fuera de la conciencia del hombre, aunque paradójicamente quiera distanciarse de aquellos que reducen el ser a la idea del mismo. La síntesis de estas dos tesis está muy directa y correctamente expresada por nuestro pensador en la siguiente conclusión: “En el fondo todo pensamiento metafísico depende de nuestro ser personal y de él es inseparable” (86).

Con esta afirmación, a nuestro juicio, Reale limita el campo de su investigación, pues si bien intenta tomar distancia del idealismo, al mismo tiempo, establece al conocimiento del ser como el único ámbito de la investigación metafísica. Se trata de una nueva y original reflexión sobre el ser.

Luego de esta primera afirmación, Reale señala un nuevo aporte propio de esta fenomenología existencial a la cuestión del ser: la incorporación del tema de la nada como punto de partida de la metafísica. Algo que, hasta ahora, sostiene Reale, no había sido tenido en cuenta, no al menos con la importancia y seriedad que Heidegger le concede.

En efecto, el hecho de establecer al *Dasein* como fundamento del ser tiene una consecuencia indirecta inevitable, pues es el ser humano el ámbito donde se manifiesta el ser, pero éste se presenta según las condiciones propias de la existencia humana. Entre ellas hay que tener presente que una de las determinaciones esenciales de la

naturaleza humana, según Heidegger, es su finitud, es decir, el límite real que toda existencia humana posee. Esta finitud es no sólo un modo de ser del hombre, sino la razón principal de su angustia existencial. Es el temor de pasar del ser a la nada lo que impulsa al ser humano a la reflexión filosófica, a la búsqueda de sentido de su existencia. Este es uno de los grandes descubrimientos filosóficos de Heidegger, dice Reale, puesto que de esta manera, la nada deja de ser una mera curiosidad intelectual para convertirse en el primer motor del descubrimiento del ser. Así la nada, dice nuestro pensador, se transforma en el problema radical de la existencia humana, algo mucho más importante que la investigación sobre ese punto límite al que llegamos mediante la abstracción de los atributos de los entes. Por eso, se podría concluir en que la meditación sobre el ser y la meditación sobre la nada son inseparables en la metafísica.

La reflexión sobre la ausencia de ser es el principal problema de la metafísica, una cuestión que no sólo expresa una angustia psicológica, sino la primordial inquietud intelectual, la perplejidad que está en el origen de toda filosofía, como lo han demostrado Platón y Aristóteles, y la cuestión que tiene necesariamente connotaciones emocionales: “Tanto del Ser en sí como de la nada, nada podemos decir, en suma, que no implique, directa o indirectamente, cierta carga emocional” (88).

Esta vinculación heideggeriana entre el problema emocional y existencial con la metafísica resulta para Reale uno de los aportes más significativos al pensamiento contemporáneo en cuanto permite acceder al núcleo mismo de la reflexión sobre el ser. La idea sobre el ser no es pura, es decir, sólo teórica, sino que responde a la situación de desamparo existencial y a la angustia que esto genera.

De una forma o de otra, no se puede abordar el problema metafísico sin afrontar la problemática de la nada, que es el otro aspecto de nuestra finitud. Al problema de la nada llegamos de manera inevitable, es decir, de abstracción en abstracción, repito, privemos a los entes de sus determinaciones, buscando de alcanzar el Ser puro, que es el Ser en sí, al cual nada objetivamente puede ser atribuido, a pesar de que se supone que comprende en sí todos los entes; esto es, relacionemos la ciencia de todos los entes en una creciente comprensión interdisciplinar, hasta el punto límite de la confesión de que nada podemos decir objetivamente cierto sobre la totalidad de los entes, o la totalidad concreta de los hombres (88).

Hay en este texto una tesis de Reale que es esencial para nuestra investigación: la posibilidad real o no de conocer las cosas existentes con certeza, puesto que la negación de esta capacidad determina una manera de ver la metafísica, claro si es que uno quiere identificar el ser con una idea o bien con un ser extramental. Sin embargo, Reale pretende una superación de ese antiguo antagonismo, por eso destaca el lugar que Heidegger le concede al problema de la nada en la metafísica. Para nuestro filósofo, pareciera entonces no haber posibilidad de un conocimiento “cierto” de los entes. Ahora bien, esto lejos de significar una valla insalvable, representa la posibilidad concreta para un conocimiento diferente, sin certezas absolutas, pero con razones bastantes probables, la conjetura.

La conjetura, en efecto, pone de manifiesto la limitación que posee la conciencia humana frente al ser, puesto que si bien sólo en ella, en el *Dasein*, aquel se manifiesta, ella, por otra parte, no puede abarcarlo y expresarlo con certeza absoluta. Intervienen así en el descubrimiento del ser elementos que no son racionales, como sucede con la angustia que produce la nada y que da origen a la revelación del ser. Esto significa, dice Reale, la incorporación de un elemento psicológico extrapolado de sus circunstancias.

Esto es, también, lo que permite un análisis fenomenológico, puesto que así el ser es develado por una idea y por una emoción.

La filosofía existencial se convierte, en Reale, en un camino válido para llegar al ser, aunque a éste se llegue mediante el sentimiento de angustia que genera la nada y uno termine como abismado en una especie de indiferencia. De allí que asuma también la conclusión del filósofo alemán en su obra *¿Qué cosa es la metafísica?*: la angustia es la revelación de la nada, que se presenta al mismo tiempo como la totalidad del ser. En síntesis: el fundamento del ser nace de la nada.

Reale tiene la intención de fundamentar su propuesta gnoseológica, la conjetura, como forma de superación de la limitación que el hombre encuentra frente a la idea de un ser absoluto. Su objetivo permanece siempre en el orden del conocimiento, no en el orden del ser. Por eso, esta tesis merece una aclaración. Heidegger, dice, proyecta una imagen del *Dasein* sobre el ser en lugar de confrontar al ser con el vacío absoluto de la nada. De esta manera, circunscribe el problema metafísico a la antropología y el *Dasein* queda oprimido por la angustia. Otra cosa sería, dice Reale, corrigiendo al filósofo alemán, que la confrontación se dé sólo en el plano metafísico:

Ahora, si la correlación *Ser/nada* es esencial a la problemática metafísica, y si tal correlación se revela inseparable de la reacción emocional que la nada suscita en los síntomas de nuestra subjetividad, lo que surge, pienso yo, no es la idea de Ser como resultante de la angustia y de la nada (la superación del ser, se realiza, advierte además Heidegger “en la esencia del ser del hombre”). Pero si la idea de ser y la idea de nada como punto de partida para una conjetura que las trascienda, de modo de dar sentido al ser del hombre. No se trata, sin embargo, de trascendencia admitida como simple pasaje del *Dasein*, de un momento de una afirmación suya a otra (lo que significaría concebir la trascendencia como forma de transición en la inmanencia misma de superación del yo que percibe y piensa), pero si como admisión, ahora a título problemático, de algo que, trascendiendo el ente, lo conserve como opuesto de la nada, lo que sólo puede ser concebido como lo Absoluto (91).

De esta aclaración que hace Reale respecto de las afirmaciones heideggerianas, podemos ver que nuestro pensador va más allá de las tesis del filósofo alemán en el sentido de que admite la existencia de un ente absoluto fuera de la conciencia humana, aunque para llegar al conocimiento de este ente no alcance con la filosofía y sea preciso recurrir a un tipo de conocimiento distinto. En efecto, aquí es donde entra en juego la conjetura como forma de conocimiento y le permite al hombre superar sus propios límites. Ahora bien, llegando a este punto cabe preguntarse si el conocimiento conjetural de este Ser Absoluto es un conocimiento metafísico:

En esa superación de la idea de nada por la idea de Absoluto, se complementan las vías de la meditación metafísica, una en el sentido de Dios, otra en el sentido del hombre, comprendiéndose la finitud de este gracias a la infinitud de aquel.

Ahora, es en ese punto que, ya en los límites del horizonte metafísico, no hay más conjetura posible: o se tiene, o no se tiene fe. Cuando esta surge, el Absoluto se manifiesta al espíritu del creyente como Dios, en el ámbito de la experiencia religiosa, y la nada se convierte en misterio. Estamos, sin embargo, en pleno dominio de la filosofía de la religión o de la teología, lo que demuestra la insuficiencia de todas las tentativas de convertir el misterio en un problema metafísico.

Pero hay, pienso yo, un valor infinito en la meditación metafísica si esta nos conduce al vestíbulo del misterio, posibilitándonos el acceso a la comprensión religiosa de la existencia, antes, sin embargo, como exigencia del *Logos* que como súbita iluminación emocional; o irracional: lo irracional habita al margen del Ser, pero es sólo lo racional

lo que nos puede llevar hasta este punto extremo, sin ruptura, como una realidad que vivimos y que es esencial mantenernos siempre abiertos a la experiencia (92-93).

A nuestro juicio, este párrafo sintetiza el pensamiento de Miguel Reale respecto del fundamento de la metafísica y la gnoseología en tanto define las posibilidades y límites del conocimiento humano. Reale, en pocas palabras, acepta la existencia del Ser fuera de la conciencia humana; piensa, además, en una forma distinta de conocerlo, o más bien, de aproximarse a su conocimiento mediante la conjetura; afirma la necesidad de estar abiertos a esta realidad; sin embargo, descarta el conocimiento racional y metafísico de esa realidad del Ser extramental.

Entre estas dos fronteras que señala nuestro pensador, se mueve su propuesta, la ontognoseología, por eso tenemos que exponer a continuación las tesis de Heidegger y la interpretación que de ellas hace Reale para poder descubrir los alcances de las afirmaciones metafísicas y gnoseológicas del brasilero.

El Ser en el Tiempo en Heidegger y en Reale

La filosofía política de Miguel Reale se fundamenta en una nueva perspectiva filosófica, la ontognoseología. Esta síntesis se propone superar las aporías de la relación entre el ser y el conocimiento planteadas por las visiones dicotómicas del idealismo y del realismo; de allí su interés por la ontología y por el problema del ser cuya recuperación para la filosofía le reconoce a Heidegger.

El juicio de Reale es acertado en cuanto afirma la intención del pensador alemán. Efectivamente la problemática del ser es el gran tema de esta fenomenología existencial; sin embargo, hay en esta filosofía un nuevo modo de abordar la cuestión del ser, por eso para comprender mejor el alcance de las afirmaciones de Reale, es preciso analizar las tesis ontológicas heideggerianas.

En primer lugar, hay que reconocerle a Heidegger el haber centrado toda la reflexión filosófica en la cuestión del ser; por eso toda su obra se puede considerar como una universal ontología fenomenológica que parte del análisis de la existencia humana. En efecto, su intención ha sido superar la metafísica clásica del ser, la que tiene origen en Aristóteles y continuación en la escolástica medieval, por una ontología fundamental que sigue el método de la fenomenología. Con este método, busca la indagación del ser en el hombre y en los demás seres que se hacen presente a él; es una interpretación de la estructura que constituye las cosas.

Éste es el propósito de su obra en conjunto, pero principalmente de su trabajo más importante: *Ser y Tiempo*. Nosotros nos concentraremos principalmente en ella, aunque no de manera exclusiva. En la introducción a este libro, se plantea la pregunta por el sentido del ser, cuestión que tuvo su origen en la filosofía griega (Platón y Aristóteles), pero que luego cayó en el olvido por las sucesivas deformaciones filosóficas. El sentido del concepto en sí mismo, dice, es difícil de develar, por eso es preciso recuperar este planteo ontológico para la filosofía. El ser es el más universal de los conceptos y por eso, el más oscuro, el más difícil de definir, puesto que no es un ente y comprende a todas las cosas, sostiene. Por esta razón, propone analizar la estructura de la pregunta por el ser.

El ser de los entes no es él mismo un ente. Ente es todo aquello de lo que hablamos y pensamos, pero somos también nosotros mismos, por eso hay que preguntarse por el modo del ser del ente y así se descubre que el ser surge a partir de la formulación de la

pregunta que nos interroga por su sentido, por lo tanto, existe en referencia al ser en que se pone la cuestión, al *Dasein*²: “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la `posibilidad de ser´ del preguntar, lo designamos con el término `ser ahí´” (Heidegger 2007: 17). Este es el ser que hay que investigar si se quiere hacer filosofía, se trata de descubrir la constitución esencial del “ser ahí” mismo. Ahora bien, la comprensión del ser es ella misma una “determinación de ser” del “ser ahí”, por eso Heidegger concluye con una de sus tesis fundamentales de su fenomenología, al investigar el ser el *Dasein* se revela a sí mismo como existencia:

El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ser ahí, lo llamamos “existencia”. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse un qué de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término “ser ahí”, que es un término que expresa puramente el ser (2007b: 22).

Esta nueva reflexión filosófica que se propone rescatar la preocupación por la cuestión del ser como señala Reale es, de esta manera, una nueva fenomenología, una fenomenología existencial. Es fenomenología, como el mismo Heidegger confiesa, porque investiga sobre lo que aparece de las cosas, sobre lo que se presenta a los ojos, a la razón, del pensador, por eso, en este sentido se puede decir que es un intento por volver a considerar las cosas (Cf Picotti 2010: 14-17). Pero, es una fenomenología existencial en cuanto establece un nuevo fundamento para la filosofía, es decir, el hombre, pero no considerado como razón pensante, sino en cuanto ser que no sólo existe, sino en el cual además el ser se presenta, único ser en el cual se revela el ser. De esta manera, en el análisis fenomenológico del *Dasein*, surgen dos características: en primer lugar, la esencia del “ser ahí” está en su existencia, el *Dasein* indica su existencia, su presencia ante lo ojos y no lo que es, no su esencia; en segundo lugar, el “ser ahí” es siempre referencia al ser mío, no al ser en general, es peculiar de este ente, es decir, significa: yo soy: “la esencia del ser ahí está en su existencia....Todo `ser tal´ de este ente es primariamente `ser´. De donde que el término `ser ahí´, con que designamos este ente, no exprese su `qué es´, como mesa, casa, árbol, sino el ser” (Heidegger 2007b: 54).

Esta fenomenología heideggeriana es netamente existencialista, es decir, da preeminencia a la existencia por sobre la esencia, no sólo en las cosas, sino también en el ser humano, pues también en el es su ser el que precede y funda lo que el hombre es. Este existencialismo concluye con la identificación entre la esencia y la existencia, o mejor dicho, con la absorción de la primera en la segunda. Esta es la tesis más importante de filosofía heideggeriana a partir de la cual levantará todo el edificio de una fenomenología que no se conforma con la descripción de fenómenos, sino que busca el ser, pero siempre a partir de la idea de que el hombre es el ser porque existe y porque puede revelar el ser de las cosas (Cf Astrada 2005: 30-31).

La filosofía, como ciencia de los fenómenos, se propone mostrar el ser de los entes tal como se muestran en sí mismo, por eso, comienza describiendo lo que aparece para luego buscar la interpretación del sentido propio del ser y sus estructuras fundamentales. De allí que él defina a su obra filosófica como la ontología universal y hermenéutica del *Dasein* (Cf De Waehlens 1955: 54).

² Cf. La primera tesis de Heidegger, el fundamento de su filosofía, es la relación que él descubre entre el hombre y el ente (Cf. De Waehlens 1955: 35).

En ese análisis fenomenológico del ser, el primer existencial que se presenta como estructura fundamental del ser ahí es el “el ser en el mundo”. En efecto, dice, la primera característica del ser del *Dasein* es que se trata de un ser que tiene una relación constitutiva con el mundo, una relación existencial de carácter estructural, no espacial, que indica que este ser está de modo activo con los objetos, puesto que tiene la tendencia a salir hacia las cosas para aprehenderlas. El *Dasein* no existe aislado, sino inmerso por su capacidad cognoscitiva en el ser del mundo. El hombre está en vinculación con los seres que lo rodean en la vida cotidiana, frente a esos seres el hombre se halla en forma activa, es decir, tiene la preocupación primera de manejarlas para su uso. En este sentido, la primera relación del hombre con el mundo es de orden práctico, en función de la actividad, con las cosas que son el material del mundo, aunque ella presupone un conocimiento natural como algo inmediatamente dado de los entes intramundanos.

Luego de este primer conocimiento o vinculación del hombre con el mundo, surge “el comprender”, es decir, que el *Dasein* descubre la conformidad o destinación de los seres intramundanos y su significatividad, y el mundo se presenta como un conjunto de relaciones. En este sentido, se puede decir que el mundo es una creación del hombre, en cuanto establece o revela esa trama de relaciones entre los entes, la unifica y la refiere a sí mismo dando un sentido al mundo (Heidegger 2007b: 80ss). El mundo no es independiente de nosotros. No se puede decir, sin embargo, que el hombre confiera la existencia a las cosas, ellas están ahí sin intervención del hombre.

El reconocimiento de la existencia de las cosas hace que Heidegger se plantee nuevamente la cuestión de la espacialidad de los entes del mundo, pero siempre en relación con el *Dasein*, en cuanto éste se encuentra con ellos y se relaciona mediante relaciones de cercanía y distancia (Cf Stein 2010: 30ss). El espacio, dice, es el mundo formal, la suma y el conjunto de las relaciones entre las cosas que es descubierto, no creado, por el *Dasein*. Por eso, se ve obligado a aclarar qué es este “ser ahí”:

El “ser ahí” es un ente que en cada caso soy yo mismo: el ser es en cada caso el mío. Esta característica indica una estructura ontológica, pero sólo esto. Contiene al par la indicación óptica –si bien rudimentaria- de que en cada caso es un yo este ente y no otros. El quién se responde con el yo mismo, el “sujeto”, el “sí mismo”. El quién es lo que se mantiene como algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y vivencias, refiriéndose a ésta multiplicidad (2007b: 130).

Todas estas tesis tienen, a nuestro juicio, un fundamento realmente novedoso en la filosofía. Heidegger, en efecto, investiga el ser de las cosas fundado en el *Dasein*, pero a partir de la tesis de que la sustancia del hombre no es el espíritu, ni la composición de cuerpo y alma como enseñaban los clásicos, sino que la sustancia del hombre es la existencia (133). Esta tesis nos parece esencial para comprender el desarrollo posterior de este pensador alemán puesto que, de esta manera, se le concede al ser humano la perfección más elevada que pueda tener: la posesión por sí mismo del acto de ser. Así, el *Dasein* se convierte en el centro de toda búsqueda del ser y en el lugar propio de su manifestación (Cf Steiner 1983: 110).

Heidegger introduce un cambio trascendental en la filosofía en el sentido de que establece un nuevo fundamento para la metafísica (Cf Astrada 2005: 36-40). Se produce un salto respecto del ente, el origen fijado por el pensamiento clásico, y se pasa por encima del ámbito entitativo para llegar a la noción de ser y su comienzo con el evento del ser en el *Dasein*. Comienzo que es, por otra parte, esencialmente histórico por eso se

explica esta nueva relación que Heidegger formula entre el ser y el tiempo (Cf Picotti 2010: 20-22).

El análisis fenomenológico del ser con el cual Heidegger continúa sus reflexiones en *El Ser y el Tiempo* se dirige hacia los existenciales propios del vivir cotidiano. La existencia del *Dasein* está determinada por estos modos de ser que son el “ahí” del ser. En ellos se manifiesta la apertura del ser humano como carácter distintivo propio respecto del resto de los seres que están cerrados en sí mismos. De allí que “el encontrarse” sea el existencial primario, es decir, la disposición afectiva por la que el hombre se da cuenta de su situación originaria en el mundo. Este sentimiento originario del “encontrarse” coloca al ser en su ahí, poniendo de manifiesto la pura facticidad de nuestro ser. Por otra parte, se nos revela como una carga en cuanto nos encontramos siendo y experimentamos que tenemos que ser y así nos sentimos como encadenados al tener que ser (160-166).

A partir de este sentimiento originario del encontrarse, surgen otra serie de modos existenciales, determinantes del ser *ahí* de nuestra existencia. El fenómeno del temor es uno de ellos, porque una de los primeros sentimientos que aparecen en la relación con las cosas del mundo es el miedo a la nocividad de las cosas con las cuales nos enfrentamos en la vida cotidiana generando en nosotros una sensación de inseguridad. Se teme por la seguridad de las cosas que poseemos, de los bienes, también por la seguridad de las personas que queremos, por eso, nos sentimos amenazados y atemorizados (157).

El comprender es otro existencial igualmente original; se trata de un modo fundamental del ser del *Dasein*, de una cierta modalidad del intelecto por la cual presenta una disposición afectiva que hace posible todos los modos de comprender, de hacer frente a las cosas a las que está abierto. Es un estar frente a la cosa y poder dominarla. Este comprender tiene, sostiene Heidegger, una cualidad fundamental, la posibilidad de desarrollarse, que él llama “el proyectar”. Este proyectar, a su vez, tiene la misión de hacer inteligibles los seres, de darles sentido a la existencia bruta de las cosas (169). Sólo el *Dasein* puede iluminar la realidad óptica de los entes y lo realiza mediante el conocimiento intuitivo de los objetos concluyendo en una proposición o juicio enunciativo que interpreta la manifestación del ser en la cosa.

Este proceso de interpretación del ser en las cosas se continúa en el habla. El discurso y el lenguaje completan la finalidad comunicativa a que se ordenan la interpretación y proposición como estructuras fundamentales de nuestro ser en cuanto abierto al mundo de los entes (179-184). El hombre es un ser que habla, dice este pensador, porque necesita descubrir el significado de las cosas, lo cual es propio de su modo de ser.

El análisis fenomenológico del *Dasein* se ocupa a continuación de determinar qué es lo que hace en la vida cotidiana que el hombre se realice como tal y también de qué manera su acción desvirtúa su condición propia. Hay, dice Heidegger, dos modalidades de la existencia humana: una auténtica o propia y otra impropia e inauténtica. La existencia inauténtica es la que produce la disolución de nuestro yo en un ser impersonal cualquiera. La palabrería es uno de los principales medios por los cuales se degenera en el lenguaje común. Esta se da cuando el ser humano deja de preguntarse por lo que las cosas son y se conforma con un conocimiento superficial de la realidad y se limita a repetir lo que otros dicen (192). Es una forma de no tener una relación profunda consigo mismo. Junto con la palabrería agrega la curiosidad, o sea, la avidez de novedades sin interesarse por conocer en profundidad el ser de las cosas. El hombre

es así absorbido en el mundo, en el presente, en la agitación, inestabilidad y dispersión que conduce al olvido y a la pérdida de sí mismo.

La ambigüedad es otro de los modos de ser en los que se cae a partir de una existencia inauténtica. Se trata de una desfiguración de la realidad de las cosas, un estar rastreando y sospechando sucesos novedosos. Esto conduce a una existencia decadente, a un proceso continuo de desarraigo y alejamiento de sí mismo. Es la existencia inauténtica del *Dasein* que consiste no en la pérdida del ser, sino en una forma impersonal de relacionarse con las personas y las cosas en el mundo. Estamos arrojados en el mundo, sostiene, y muchos eligen este modo de ser anónimo, perdidos en la masa (195).

Todos estos existenciales le permiten a Heidegger el análisis fenomenológico del ser propio del *Dasein*, en todos ellos se muestra lo que define la existencia humana como tal, sin embargo, hay un existencial, que él deja para el final y que de alguna manera, sintetiza los anteriores: el cuidado (*sorge*). El ser del “ser ahí” se condensa en el cuidado, porque nuestra existencia se manifiesta como cuidado en la medida en que nuestro ser está abierto a la comunicación con los otros seres de este mundo, con lo cual manifiesta preocupación y solicitud por ellos.

Estas afirmaciones de Heidegger tienen una importancia fundamental para nuestra investigación sobre el sentido del ser en él y sobre lo que Reale asume de su pensamiento, puesto que esta relación que el pensador alemán ve en entre el *Dasein* y los seres creados presupone una diferenciación esencial entre ambos. La alteridad no es un dato menor, ya que conlleva implícitamente el reconocer que los seres existen independientemente del conocimiento del hombre: “Los entes son independientes de la experiencia, el saber y los conceptos con los que se abren, descubren y definen. Pero el ser sólo ‘es’ en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser” (203).

Esta característica del *Dasein* no es un mero sentimiento, sino un modo que constituye la totalidad existencial de las estructuras ontológicas del hombre y que lo tensiona hacia la realización de sus posibilidades de existencia. El hombre es un ser que se proyecta hacia el futuro, por eso, el “cuidado” es una de sus características fundamentales y tiene tres elementos básicos: la existencialidad o el hecho de anticiparse hacia su poder ser; la facticidad o el ser arrojado, el hecho de ser ya en el mundo; el ser caído y perdido entre los entes de este mundo. El cuidado pone al hombre frente al desafío de decidirse por una vida auténtica o inauténtica y ante el problema de la verdad como descubrimiento del ser. En síntesis, el hombre en Heidegger no tiene una naturaleza o esencia determinada, sino que se define como “poder ser” como un ser que es existencia, pero una existencia diferente al resto de los entes (Cf Vattimo 2009: 26).

De estas primeras reflexiones de Heidegger, podemos sacar algunas conclusiones sobre las interpretaciones de Reale y la incorporación de estas tesis a su ontognoseología.

En primer lugar, es un acierto que Reale haya reconocido en Heidegger una búsqueda original del ser, puesto que el pensador alemán se propuso, en efecto, superar el olvido filosófico del ser desde una perspectiva nueva, desde el *Dasein*. Reale ve en esto una superación de la antagónica aporía entre el idealismo, que reducía el ser a la conciencia, y el realismo, que parecía no tener en cuenta las condiciones subjetivas. Es una forma nueva de abordar el problema del ser.

En segundo lugar, Reale encuentra en Heidegger el reconocimiento de la existencia real de los entes fuera de la conciencia humana. El pensador brasileiro, en efecto, considera insuficiente la limitación idealista del ser a la conciencia intentando un regreso a la consideración filosófica de las cosas, a partir de la cual poder establecer un fundamento sólido a su teoría política y jurídica.

En tercer lugar, toda la fenomenología existencial de Heidegger se fundamenta en una tesis verdaderamente original: la sustancia del hombre es la existencia. A partir de esta tesis, sus investigaciones se concentran en el análisis de los existenciales del *Dasein*, de forma tal que, a pesar de reconocer la existencia real del mundo de las cosas, también afirma que el fundamento del ser se halla en el *Dasein*, pues sólo allí se revela el ser.

En este sentido, hay que decir que, cuando Reale asume la fenomenología de Heidegger como fundamento de su ontognoseología, también asume la tesis de la esencialidad de la existencia en el *Dasein*, aunque, claro está, esto no implique una confusión entre el Ser Absoluto y el ser humano. En todo caso, podemos decir que de esta manera el análisis del ser se reduce al existente humano y a lo que aparece del ser en él. Sin embargo, conviene que continuemos con las tesis de Heidegger para tener una visión más completa de su pensamiento.

Heidegger concluye la primera parte de su obra más importante *Sein und Zeit* con estas tesis que hemos mencionado; a partir de estas nociones, se dedicará en la segunda parte al estudio de la estructura ontológica fundamental del *Dasein*. Continuando con sus reflexiones sobre el cuidado como existencial, este filósofo alemán se aplica al análisis existencial por el camino empírico-fenomenológico.

Toda la existencia humana está determinada por esta ansia vital o cuidado, porque a partir de ella surgen el querer, la preocupación, la solicitud, el ímpetu y la indignación, sea en la vida práctica como en la teórica. Por eso, analizar la existencia es, para él, investigar sobre las distintas manifestaciones de este modo de ser propio de los seres humanos, cuya existencia se caracteriza fundamentalmente por la temporalidad. Así, aspectos más bien existenciales de la condición humana se convierten en dimensiones esenciales de la existencia del *Ser* en el cual se devela el ser.

El primero de estos aspectos es el fenómeno de la angustia existencial, la forma más aguda de la situación en la cual el hombre se halla en este mundo (Cf Steiner 1983: 138-140). Heidegger asume el concepto de angustia desarrollado en una perspectiva cristiana por San Agustín, Lutero y Kierkegaard, para referirse no al estado del alma ante el mal, como en estos autores, sino como la situación existencial ante la radical contingencia del ser humano. La angustia es la congoja ontológica del hombre ante el vacío de sí mismo, ante la posibilidad cierta de dejar de ser por la muerte (2007b: 207). El hombre, sostiene, no sólo siente temor ante los seres intramundanos que lo amenazan, sino que experimenta una sensación mucho más profunda y radical ante algo que no es determinado y concreto. Lo que genera la angustia es el hecho de estar en el mundo en cuanto tal, eso es lo que amenaza. Por eso, la angustia produce el aislamiento en la medida en que nos arroja en la irremediable soledad, constituyendo al ser como *solus ipse*. Este vacío no sólo genera el vértigo propio, sino que también hace que el hombre descubra que está ante sí mismo, lo entrega a su poder ser y descubre su ser libre para realizar una existencia auténtica. Esto es lo que le permite al hombre no ser absorbido por la vida cotidiana y su preocupación por el uso de las cosas de este mundo y por crear un mundo aparentemente seguro y le devuelve la conciencia de ser extraño a este mundo y de vivir en una permanente situación de precariedad. Esta conciencia no

hace más que poner de manifiesto un fenómeno original y ontológico-existencial (Cf. Vattimo 2009: 49).

En el contexto de sus reflexiones sobre la cura o cuidado del ser en el *Dasein*, Heidegger expone su visión crítica de la metafísica y gnoseología realista e idealista que nosotros referimos por ser éste el interés particular de este estudio. En primer lugar, establece la diferencia fundamental que observa entre el realismo y su propuesta de una visión existencialista:

Con el `ser ahí´ en cuanto `ser en el mundo´ son en cada caso ya abiertos entes intramundanos. Esta proposición ontológico-existencial parece coincidir con la tesis del realismo. En la medida en que la proposición existencialista no niega el `ser ante los ojos´ de entes intramundanos, concuerda con el resultado –por decirlo así, doxográficamente– con la tesis del realismo. Pero se diferencia fundamentalmente de todo realismo en que éste tiene la `realidad´ del mundo por menesterosa de prueba, pero al par por susceptible de ella. Ambos puntos se niegan, justamente, en la proposición existencialista. Pero lo que separa completamente a ésta del realismo es la incompreensión ontológica de éste. El realismo intenta, en efecto, explicar ónticamente la `realidad´ por medio de relaciones causales `reales´ entre lo `real´ (2007b: 228).

Esta crítica al realismo está directamente vinculada con su rechazo de la filosofía idealista. Heidegger toma distancia de las dos posturas que considera ingenuas para proponer una solución diferente al problema de la relación entre el ser y el conocimiento:

Cuando el idealismo insiste en que el ser y la `realidad´ son sólo en la conciencia, se da expresión al hecho de comprender que el ser no puede explicarse por medio de ningún ente. Pero en la medida en que quiera explicar qué quiera decir ontológicamente esta misma comprensión del ser, cómo sea posible y su inherencia a la constitución del ser del `ser ahí´, el idealismo erige la exégesis de la `realidad´ en el vacío. El hecho de que el ser no sea explicable por ningún ente, y de que la realidad sólo sea posible en la comprensión del ser, no desliga de la obligación de preguntar por el ser de la conciencia, de la *res cogitans* misma. La consecuencia requiere de la tesis idealista el análisis ontológico de la conciencia misma como un ineludible problema previo. Sólo por ser el ser `en la conciencia´, es decir, comprensible en el ser ahí, puede éste comprender y traducir en conceptos caracteres del ser como la independencia, el `en sí´, `la realidad´ en general. Sólo por ellos son accesibles en el `ver en torno´ entes `independientes´ como entes que hacen frente dentro del mundo(2007b: 228).

En este sentido hay que decir que Heidegger propone una visión distinta del yo que la que propone el trascendentalismo, en cuanto define al sujeto no como yo puro, sino de una forma más concreta como un yo que se abre al mundo precisamente en la medida en que no es un yo puro sino un ser concretamente situado y definido por su existencia (Cf Vattimo 2009: 46).

Esta relación entre la realidad y la conciencia reaparece en el contexto de la explicación del sentido de la cura. En efecto, el *Dasein* es, para Heidegger, el lugar donde se revela el ser, el único lugar donde el ser se manifiesta, de forma tal que distinguiendo entre el ser y el ente no duda en afirmar que el ser se da sólo en el “ser ahí”. No hay otro fundamento para la metafísica, en este sentido, que la antropología, que la pregunta por el ser que sólo se formula el hombre(Cf Picotti 2010: 30ss):

Ciertamente, sólo mientras el `ser ahí´ es, es decir, la posibilidad óntica de una comprensión del ser, `se da´ el ser. Si no existe el `ser ahí´, entonces no `es´ tampoco la `independencia´, ni `es´ tampoco el `en sí´. Semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes

intramundanos, ni que permanezcan ocultos. Entonces tampoco cabe decir, ni que no son. Si cabe decir *ahora*, mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del `ser ante los ojos`, que entonces los entes seguirán siendo (2007b: 232-233).

La angustia es fruto de la situación en la cual se encuentra el *Dasein* en esta vida. Ha sido arrojado al mundo y se encuentra existiendo, pero no de una forma permanente, sino provisoria, porque la muerte es una certeza inevitable. Se trata de una existencia que cesa con la muerte, con un “no ser más ya”, por lo tanto, consiste en una forma de ser determinada por este fin. La muerte es la posibilidad más inminente, indeclinable y enraizada en nuestro ser. Además, está siempre presente en la conciencia del hombre dado su carácter anticipativo, de manera tal que lo acecha continuamente. El hombre es un ser que vive muriendo. Por todo esto Heidegger ve en este fin una determinación radical de la existencia humana, del ser del *Dasein*. Somos ontológicamente un ser arrojado en el mundo para morir (Cf Stein 2010: 34).

Esta condición de la existencia humana no puede ser dejada de lado, ni considerada como un accidente en la vida, como suele suceder con todos aquellos que llevan una vida inauténtica, sino que tiene que ser un fenómeno cercano e inminente, un vivir a la espera, aceptando este fin de la existencia, pues en él precisamente se revela la existencia de la nada.

La conciencia, entonces, juega ahora un papel importante según este pensador alemán porque es a partir de ella que el hombre asume su trágico destino de “ser para la muerte”. La conciencia moral, como la llama él, es un llamado silencioso para huir de la existencia perdida y volver a la conciencia de sí. Es el hombre que se llama a sí mismo a vivir una vida auténtica, es la llamada del cuidado. Es un llamado a sentirnos culpable si nuestra existencia no es lo que debería ser. Es la culpa que se siente por estar arrojado a un mundo y entregado a la responsabilidad de existir, es una culpa ontológica no una culpa moral por el bien o mal que hayamos hecho. Sin embargo, es la posibilidad de hacer el bien, o de vivir bien, posibilidad que se inicia con la comprensión y aceptación del ser humano y de su condición de ser para la muerte.

Luego de estas primeras investigaciones fenomenológicas del ser del *Dasein*, Heidegger se dedica a analizar la relación del ser con el tiempo, es decir, de esta característica esencial de temporalidad que tiene el ser revelado en el hombre. En efecto, el ser del hombre no tiene que pensarse como una sustancia que existe, sino como algo que deviene y existe realizándose, como un proceso de temporalización (2007b: 328-361). Existir es encontrarse arrojado a la existencia que no se ha elegido y asumirla, por eso, es proyectarse en el poder ser. Esta proyección no se realiza sino a partir de un pasado y en vistas de un futuro, así es como toda la existencia humana está condicionada por esta temporalidad. Esta es definida como el original fuera de sí, en y para sí mismo. La temporalidad implica la relación necesaria entre el pasado y el futuro, el futuro es cumplimiento del pasado y lo presupone. No se trata, entonces, el tiempo de un conjunto de instantes que se suceden, sino del modo de ser que tiene el *Dasein*. El hombre no es un ser que está en el tiempo como algo extrínseco a él, sino un ser que es constitutivamente temporal (Cf Astrada 2005: 41-46). Su modo de ser consiste en temporalizarse, y su esencia es la temporalización en la unidad de los tres éxtasis.

La historia, entonces, es constitutiva al ser del *Dasein*, de un ser que en consecuencia se funda en existencia temporal y no en una sustancia determinada (2007b: 360). El hombre es un ser histórico por su pasado, esto es, un ser que prosigue a través del pasado, el presente y el futuro. La historia es entendida aquí como un acontecer en

perspectiva del pasado, pero con acción en el presente hacia el futuro, según los tres éxtasis del porvenir (Cf Stein 2010: 43). La historia humana es así un permanente devenir, el hombre es ser histórico, protagonista de la historia, si logra una existencia auténtica. Este logro sólo es posible si consigue la libertad mediante la aceptación de sí mismo y de su condición de ser arrojado en el mundo para la muerte. La existencia inauténtica carece de valor histórico, porque el hombre se pierde en las contingencias de la vida cotidiana y se encierra en sí mismo. El *Dasein* debe comprender que existe en el mundo y que “es con los otros”, porque se gesta a sí mismo y a los demás en un destino colectivo. Solo así se realiza. Lo mismo que hace con los seres del mundo a los que les concede su destino. En síntesis, sólo con una existencia auténtica se realiza verdaderamente la historicidad, de no ser así, hay que hablar más bien de historicidad inauténtica (Cf Vattimo 2009: 40ss).

Por todo esto, se puede decir que Heidegger con *Ser y Tiempo* concluye en que todo el análisis ontológico-existencial del *Dasein* humano, como constitutivo propio de la existencia y lugar propio del sentido del ser, se resuelve en la temporalidad. La existencia, o el ser, es esencialmente tiempo o historia. El Ser es el Tiempo, en un sentido ontológico, y el Tiempo es el horizonte del Ser.

El hombre así resulta ser para Heidegger el fundamento último de la realidad, porque es el *Dasein*, y no los entes, el que comprende el ser. Él es el que abre el horizonte en el cual se hacen visibles los entes. Por eso, toda verdad óptica (conocimiento del ente) comprende la verdad ontológica (la comprensión del ser). El *Dasein* no es fundado porque es precisamente él quien abre el horizonte del ser. Aunque no es fundamento último en el sentido de la metafísica clásica, como principio absoluto de los entes, sino como el que revela el ser (Cf Vattimo 2009: 65-66).

Hay aquí un nuevo enfoque de la realidad desde un existencialismo que pretende erigirse como una profunda renovación de la metafísica, o más bien, como una superación de la ontología clásica. Esta nueva ontología se dedica al análisis del ser del hombre y el ser en general, pero en el horizonte de la temporalidad. Löwith afirma:

Heidegger rechaza toda la empresa de la `metafísica´ en el sentido tradicional de este término que indica que algo es eterno, infinito, perfecto. Propone, en cambio, comprender al ser del hombre en particular y al ser en general dentro del horizonte del tiempo. Lo que Heidegger llama metafísica está ligado a la estructura de la existencia finita del hombre en el mundo. Es una metafísica en un sentido por completo diferente del tradicional, a saber, una `metafísica finita de la finitud´ (2006: 131).

El hombre en Heidegger es definido como existencia y despojado de toda esencia, de manera tal que sólo la facticidad de existir en el mundo es lo que lo define como tal. El hombre sólo sabe que ha sido arrojado en el mundo a existir y que su existencia es finita, acaba con la muerte, pero no sabe nada respecto de su origen y de una existencia más allá de este mundo. Se trata de una nueva ontología, es decir, construida sobre cimientos diversos y opuestos a la metafísica clásica y cristiana. Por eso, Löwith continúa:

En cierto modo, la existencia ha sido siempre un problema fundamental en el pensamiento humano acerca del ser. La cuestión real no es el nacimiento de un problema enteramente nuevo, sino un nuevo modo de plantear el mismo viejo problema dentro de un contexto diferente. Lo nuevo del existencialismo moderno consiste en que la referencia tradicional de la existencia a la esencia es reemplazada por la absorción de la esencia en la existencia (2006: 142).

De esta segunda parte de *El Ser y el Tiempo* podemos extraer algunas conclusiones.

En primer lugar, Heidegger deja de lado la pregunta por el origen del ser, sólo se cuestiona dónde aparece. Y aparece sólo en el hombre, en cuanto él es el único capaz de captarlo conceptualmente. Ahora bien, esto no significa de ninguna manera que el resto de los seres existan en él y sólo en él. El “mundo ante los ojos” de Heidegger existe real e independientemente de la conciencia del sujeto. Sin embargo, la pregunta por el origen de ese ser no se plantea y queda naturalmente sin resolverse, pues ningún ser puede ser su propia causa, con excepción de un Ser Absoluto y Causa Universal de los seres. Al parecer, la finitud, que Heidegger considera un dato ontológico esencial del hombre, sólo es tenida en cuenta en dirección hacia delante, hacia su fin, pero no en cuanto a la finitud que significa tener origen en otro. Si la posibilidad del fin de la existencia es lo que pone al hombre en situación de angustia y a partir de ella surge la manifestación del ser, ¿no podría tener la cuestión del origen una mayor importancia filosófica? Reale debería tener una respuesta a este interrogante que deja planteado la fenomenología existencialista, o bien, conformarse con afirmar que del “mundo ante los ojos” sólo puede decirse que está allí frente al ser humano.

En segundo lugar, se puede decir que esta limitación ontológica es reafirmada y clausurada en la relación que Heidegger establece entre el ser y el tiempo. El *Dasein* es un ser que existe en el tiempo, la temporalidad es el límite del ser, puesto que no hay existencia fuera de él. En este sentido, Reale al incorporar las tesis de Heidegger, revaloriza la dimensión histórica de la realidad, pero al mismo tiempo, se encierra en ella, en el sentido en que el ser no puede trascenderla.

El idealismo en Heidegger y las conclusiones de Reale

Nos queda aún por seguir esta perspectiva filosófica en las otras obras de Heidegger y en sus repercusiones en Reale.

A partir de esta obra fundamental, Heidegger desarrolla su pensamiento existencial profundizando en las bases puesta aquí, pero evolucionando en su perspectiva metafísica hacia el idealismo. Desde su conferencia sobre Hölderlin (1936) comienza su segundo período plasmado en una serie de ensayos dispersos. En esta etapa modifica su enfoque, porque ya no se interesa por la verdad como búsqueda del ser, sino más bien como la adecuación intelectual que se da en el juicio (Cf Urdanoz 1978).

En esta dirección, va su ensayo *Kant y el problema de la metafísica* (2002a), en el cual analiza el fundamento de la metafísica y la referencia al *Dasein*. La antropología es la verdadera metafísica, dice, concediendo parcialmente razón a Kant, puesto que el ser sólo se revela en el hombre. El existente humano es un ser esencialmente finito y temporal, sin embargo, es el único fundamento del ser. El hombre es un ente diferente del resto de los entes, por eso la antropología es una ontología y define el lugar que ocupa el hombre frente al ser:

La fundamentación de la metafísica del ser basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora convertirse en problema. La fundamentación de la metafísica es una ‘disociación’ (analítica) de nuestro conocimiento, es decir, del conocimiento finito en sus elementos (2002a: 179).

Esta identificación entre la metafísica y la antropología tiene una justificación que este pensador alemán expone así:

La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser, surge a la vez de la comprensión preconceptual del ser. Así, la pregunta por la posibilidad del

concepto de ser se remite, una vez más, a una etapa anterior: a la pregunta por la esencia de la comprensión del ser en general. La tarea de la fundamentación de la metafísica, comprendida originariamente, se transforma por lo tanto, en la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión del ser (2002a: 185).

En una sintética exposición Heidegger justifica esta fenomenología existencial de la siguiente manera:

En cada disposición afectiva, cuando `nos sentimos de una manera o de otra`, nuestro ser ahí se nos hace patente. De modo que comprendemos el ser, por más que nos falte su concepto. Este comprender preconceptual del ser, en toda su constancia y amplitud, es a menudo completamente indeterminado (...) Esta comprensión del ser, caracterizada escuetamente, se mantiene sin peligros ni estorbos en el terreno de la `evidencia` más pura. Pero, si no se realizara esta *comprensión del ser*, el hombre por muchas facultades excepcionales que tuviera, no podría ser nunca el ente que es. El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es. Llamamos a esta forma de ser del hombre: existencia. La existencia no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser (...) La existencia del hombre significa una irrupción tal en la totalidad del ente, que sólo ahora se hace patente el ente en sí mismo, es decir, en su calidad de ente (2002a: 186-187).

En otro de sus ensayos dedicados a analizar los fundamentos metafísicos de la filosofía, en *Identidad y Diferencia* (2002b), Heidegger analiza el pensamiento de Parménides y la relación entre el ser y el hombre. Se pregunta por la mutua pertenencia entre ambos y enseña lo siguiente:

Manifiestamente el hombre es un ente. Como tal, tiene su lugar en el todo del ser al igual que la piedra, el árbol y el águila. Tener su lugar significa todavía aquí: estar clasificado en el ser. Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante este, permanece relacionado con él, y de este modo le corresponde. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso. `Sólo` no significa ninguna limitación sino una sobreabundancia. En el hombre reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia del él. ¿Y el Ser? Pensémoslo en su sentido inicial como presencia. El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada. Pues el hombre es el primero que, abierto al ser, deja que este venga a él como su presencia. Tal llegada a la presencia necesita de un abierto a lo claro, y con esta necesidad, pasa a ser propia del hombre. Esto no quiere decir de ningún modo que el ser sea puesto sólo y en primer lugar por el hombre, por el contrario se ve claramente lo siguiente: el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro (67-69).

La relación entre el ser y el *Dasein* sigue siendo a lo largo de la obra de Heidegger el gran objetivo, el fundamento de todo ese edificio que construye a partir de esta fenomenología existencialista. Por eso, se convierte en tema recurrente, la aclaración obligatoria en todos los ensayos y de manera particular, cuando se propone presentar al ser como un evento. El ser se esencia como evento:

El ser se esencia como el evento de la fundación del ahí, abreviando: como evento. Por cierto, todo queda aquí cercado por malinterpretaciones y aún cuando éstas han sido rechazadas, tiene que considerarse siempre que ninguna fórmula dice lo esencial, por que toda fórmula cuida siempre de ser pensada y dicha en un plano y un aspecto (2006: 204).

Y más adelante agrega:

El Ser (*Seyn*) necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al Ser (*Seyn*), para realizar su extrema determinación como ser ahí. ¿Pero no se hace el Ser (*Seyn*) dependiente de otro, cuando este necesitar constituye hasta su esencia y no es sólo una consecuencia esencial? ¿Pero como podemos hablar de de-pendencia, donde este necesitar precisamente transforma lo necesitado en su fundamento y recién domina a su sí mismo? Y como puede viceversa el hombre subordinar al ser, cuando sin embargo precisamente su extravío en el ente tiene que dar lugar a convertirse en el acaecido-apropiadamente y el perteneciente al Ser (*Seyn*). Esta contraposición entre el necesitar y pertenecer constituye al ser (*Seyn*) como evento y lo primero que pensadamente nos incumbe es elevar a la simplicidad del saber y el fundar en su verdad la oscilación de esta contraposición (207).

A pesar de la confusión que pueden generar algunos conceptos y giros en el texto, lo que resulta claro de las exposiciones es que hay una relación intrínseca entre el Ser y el *Dasein*, de forma tal que, aunque no se confundan, no parece haber ningún otro fundamento para el Ser que el mismo hombre:

En la metafísica `ser ahí' (*Dasein*) es el nombre para el tipo y modo en que el ente está *realmente* siendo, y mienta tanto como estar presente ante la mano, interpretado más originariamente a un paso de una determinada orientación: presencia (...) Así el nombre ser ahí recibe el auténtico contenido primero inicial: desoculto esenciarse (ahí) a partir de sí (...) *Dasein* es así sólo la buena traducción alemana de existencia, el adelantarse y estar desde sí del ente, presenciarse a partir de sí (en un creciente olvido de la *aletheia*) (...) El ser ahí no es el modo de realidad de todo ente, sino que es él mismo el ser del ahí. Pero el ahí es la apertura del ente como tal en totalidad, el fundamento de la *aletheia* más originariamente pensada. El ser ahí es una manera de ser, que en tanto `es' el ahí (activa-transitivamente en cierto modo), según este distinguido ser y como este ser sí mismo, es un ente singular (lo que se esencia del esenciarse del ser (*Seyn*)). El ser ahí es el propio fundamento que se funda de la *aletheia* de la *physis*, el esenciarse de esa apertura, que inaugura primero el ocultarse (la esencia del ser (*Seyn*)) y que así es la verdad del ser (*Seyn*) mismo (2006: 241-242).

Así por ejemplo, en *De la esencia de la verdad*, se pregunta por el fundamento de la verdad y del ser y afirma que dicho fundamento se halla en la trascendencia. Ahora bien, esa trascendencia no se refiere a un objeto hacia el cual se dirige el sujeto por el acto de conocimiento, sino más bien al *Dasein* mismo. A la determinación fundamental de su existir anterior a todo tipo de acción que emprende este ser:

Por consiguiente, ¿qué nos dice ahora el esclarecimiento de la idea del bien para la determinación de la esencia de la verdad? Cuatro cosas: 1- que la verdad misma no es algo último, sino que queda aún bajo una capacitación; 2, y en concreto no ella sola sino junto con el ser, bajo el mismo yugo; que lo que capacita a la verdad para su esencia, sucede en la existencia histórico espiritual del hombre mismo, en tanto que él, (el hombre) es el inquiriente que llega preguntando hasta aquello que importa antes de todo ser y para todo ser; 4- no en el hombre en general, sino en tanto que estando en su historia se transforma y regresa al fundamento de su esencia (2007a: 113).

En conclusión, la pregunta por la esencia de la verdad no reenvía sino al hombre mismo como fundamento último de la verdad del ser y queda en esta trascendencia interior como encerrada:

Volvamos a resumir en cinco puntos cómo tenemos ahora la pregunta por la esencia de la verdad: 1- la pregunta por la esencia de la verdad en el sentido de no ocultamiento de lo ente es la pregunta por la historia esencial del hombre como existente. 2- El existir del hombre se basa en que, comprendiendo el ser y siendo él mismo un ente, está en medio de lo ente. 3- La pregunta por la esencia de la verdad por la historia esencial del

hombre es en sí una pregunta por el ser en cuanto tal que, siendo comprendido, posibilita el existir. 4- La pregunta por la esencia de la verdad como no ocultamiento es en sí la pregunta por el ocultamiento, es decir, por la no-verdad en el sentido más amplio. 5- Esta pregunta modificada por la esencia de la no-verdad pone también a la pregunta por la historia esencial del hombre en una dirección más original” (2007^a: 143).

El *Dasein* sobrepasa los entes hacia el mundo, porque en él se da el concepto de mundo y su trascendencia consiste en que es como existente porque su constitución esencial es “ser en el mundo”. El mundo pertenece a una estructura relacional que caracteriza al *Dasein* como tal, pero éste existe por sí, aunque no encerrado en sí, sino abierto al mundo.

En otro de sus ensayos, *Carta sobre el humanismo*, se plantea nuevamente la cuestión del ser, de su sentido, pero no ya desde una fenomenología existencial centrada en las capacidades cognitivas del sujeto, sino una investigación del ser mismo y su diferencia ontológica con el ente, porque el pensamiento pertenece al ser y es esencialmente pensamiento del ser:

La existencia sólo ha de decirse de la esencia del hombre, es decir, sólo del modo humano de `ser`; pues sólo el hombre, hasta donde sabemos, está admitido en la destinación de la existencia. Por eso la existencia no puede ser pensada en una destinación específica entre otras especies de seres vivientes, supuesto que le esté destinado al hombre el pensar la esencia de su ser y no sólo informar historias naturales e historias de la historia sobre su condición y su quehacer (1959: 19).

Y más adelante agrega:

Lo que el hombre es, es decir, la `esencia` del hombre, en el lenguaje tradicional de la Metafísica, descansa en su existencia. Pero la existencia así pensada no es idéntica al concepto tradicional de existencia, que significa realidad a diferencia de esencia como posibilidad. En *Ser y Tiempo* está subrayada la frase: la esencia del En-Ser está en su existencia....la frase dice más bien: el hombre se deja ser de tal manera que él es el En, es decir la `iluminación` del ser (21).

En consecuencia, ahora aparece más claramente que el camino que conduce del ser del ente al ser en cuanto tal pasa necesariamente por la comprensión que el hombre tiene del ser, y, por lo tanto, por la descripción fenomenológica del ser del hombre, el único ente al que está confiada la guarda del ser:

El hombre, más bien, está arrojado por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que existiendo de tal modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto el ente que lo es. Si él aparece y cómo aparece, si y cómo el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza vienen, se presentan y se ausentan, sobre esto no decide el hombre. El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser. Pero al hombre resta la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia lo que corresponde a esta destinación, pues de acuerdo a ésta tiene él, como existente que cuidar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser....Y bien el ser, ¿qué es el ser? Es el mismo. El pensamiento del porvenir debe aprender a experimentar y decir esto. El ser; esto no es Dios y no es fundamento del mundo. El ser está pues más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios. El ser es lo más cercano (27-28).

Por todo esto se entiende el propósito de la filosofía de Heidegger: abandonar la metafísica, más bien superarla, para ya no sea más lo primero del pensar humano, anterior a él. La metafísica existe sólo como fruto del pensamiento humano, y la dificultad de la ontología tradicional ha sido pensar el ser siempre en relación con el

ente en vez de pensarlo vinculado con su verdadero fundamento, el *Dasein*. Esta es la razón por la que se ha producido en la filosofía un olvido del ser, con el consiguiente proceso de decadencia y nihilismo metafísico. La única forma de superar esta crisis consiste en ser consciente de ella y retomar el interés por el descubrimiento del ser a partir de la angustia existencial.

Este proceso de descomposición de la metafísica, sostiene Heidegger, tiene un primer momento con Platón, cuando distingue entre el mundo de las ideas donde se encuentran los seres reales y fuente de todo ser, del mundo sensible, donde sólo existen las apariencias. Se abría así un abismo de diferencia entre el ser y lo sensible. El segundo momento de esta desvirtuación metafísica se produce con la irrupción de la doctrina cristiana de la creación, porque ha distinguido entre los entes creados y la Causa Primera, un ser que existe en sí mismo y por sí mismo independientemente del hombre. El tercer momento está dado por la desvirtuación de la metafísica llevada a cabo por el subjetivismo moderno que ha identificado el ser con la idea de ser convirtiéndolo en un objeto de representación. De este modo, la historia de la filosofía resulta ser, para este pensador alemán, la historia del olvido del ser.

Hay un nuevo enfoque en este escrito, como lo señala Karl Löwith:

En la *Carta sobre el humanismo*, el carácter de arrojada proyección, junto con el concepto de existencia, son repensados hacia y desde el ser. Existencia ya no significa más un trascender de sí mismo en el proyectar del mundo, sino existencia como salida hacia la verdad del ser. El ser mismo soporta ahora la existencia, en tanto que la mantiene en sí y la reúne hacia él. El *Dasein* existente ya no está arrojado como en *El ser y el tiempo*, por ser sin lugar ni patria, sin origen ni meta, y por tener que ser, sino porque esencia en la 'yección del ser' considerado como lo histórico destinal que destina. La existencia ya no es más punto de partida y meta, sino que el ser mismo es la procedencia y la meta (2006: 178).

La fenomenología existencialista de Martin Heidegger en estos escritos no es exactamente la misma de aquella de *El Ser y el Tiempo*. El análisis sigue teniendo como objeto de estudio el ser del hombre y la perspectiva continúa siendo fenomenológica, sin embargo, la relación entre el *Dasein* y el Ser se modifica. Puesto que, mientras en aquella primera síntesis los identifica, siendo el primero fundamento del segundo; en los escritos posteriores, los distingue haciendo que sean independientes. El punto de partida es diverso puesto que al principio se establece claramente al *Dasein* como fundamento primero del Ser, mientras que en la etapa posterior el Ser aparece como algo distinto, separado, del hombre, al cual éste se orienta, pero siempre como algo distinto.

La tesis fundamental de *El Ser y el Tiempo*: “sólo en tanto hay *Dasein*, se da el ser”, es reemplazada por otra: “sólo en tanto se da el Ser, hay *Dasein*”. De esta manera, se produce una reinterpretación de un aspecto esencial de la fenomenología heideggeriana que, según el juicio de Löwith, termina siendo ambigua y confusa, puesto que cambia totalmente el sentido original de esa afirmación. Ahora bien, asumiendo la tesis según ésta última reinterpretación queda si resolverse claramente la relación entre el ser y el *Dasein*. En efecto, Heidegger no admite la pregunta sobre la existencia del ser cuando el “ser ahí” desaparece, puesto que esto llevaría a pensar el ser en el sentido del ente, como un existente concreto sin necesidad del hombre, y esto es lo que el rechaza, pero al hacerlo evade una respuesta fundamental (Cf Löwith 2006: 188).

Más aún, la relación óptico-ontológica entre el ser y el ente se vuelve confusa, sostiene Löwith, con estos cambios de perspectiva en las obras posteriores:

En el epílogo a la cuarta edición de *Qué es metafísica?* Se dice en relación con la verdad del ser, que el ser `seguramente` esencia sin el ente, `pero` que un ente nunca puede ser sin el ser. En la quinta edición aparecida seis años más tarde se elimina el `pero`, y por tanto también el énfasis en el carácter adversativo, y el `seguramente` es reemplazado por un `nunca`, con lo cual todo el sentido de la afirmación se transforma en su contrario, y por cierto sin que se mencione el cambio realizado. ¿Qué se le diría a un teólogo que primero afirme que Dios seguramente es esencia sin una criatura y luego que Él nunca puede esencial sin ella? ¿Cómo se explica que un pensador lingüístico como Heidegger, que sopesa sus palabras con tanto cuidado, realice en un pasaje tan decisivo un cambio tan radical? Por supuesto una sola de las formulaciones puede ser verdadera y adecuada. Por lo tanto, debemos concluir que Heidegger se ha equivocado en lo decisivo de la diferencia óntico-ontológica, cuando afirmó que el ser se diferencia del ente en que el ente siempre depende del ser, mientras que el ser podría esenciar también sin un ente. ¿Cómo pudo marchar en la formulación de una tesis tan fundamental por tan dudosos caminos del bosque? (198).

Dejando de lado la crítica del pensamiento heideggeriano a los especialistas, nosotros hemos querido referir estas opiniones sólo en cuanto nos sirven para juzgar las implicaciones de estas tesis en el pensamiento de Miguel Reale. Esta fenomenología existencialista, como hemos visto al inicio, es asumida por el pensador brasilero en el contexto de su ontognoseología, por eso, las tesis heideggerianas tienen que ser consideradas en la reinterpretación que de ellas hace nuestro filósofo.

Reale, en efecto, quiere recuperar la consideración de la realidad de las cosas y el valor de la dimensión histórica a su teoría jurídica tridimensionalista y a su filosofía política. Por eso, le interesa particularmente el aporte de la doctrina del pensador alemán en cuanto éste reconoce y reafirma lo que el idealismo había negado: la existencia real de las cosas que el hombre tiene ante los ojos. El análisis fenomenológico, en efecto, siempre describe y reafirma la existencia concreta y sus modos concretos de presentarse. De esta manera, se conservan los dos polos de la metafísica y de la gnoseología que Reale quiere reafirmar con su teoría del conocimiento.

Ahora bien, esta fenomenología existencialista tiene un punto de partida: la definición del hombre como existencia sin esencia, y un punto de llegada: la afirmación de que la existencia de las cosas tiene un solo fundamento último, el *Dasein*. Respecto de la primera, tenemos que decir que el hecho de que la esencia sea subsumida en la existencia en el caso del hombre, no parece ser la intención de Reale, para quién lo que existe es la persona humana con una naturaleza y una esencia concreta. Estas diferencias entre las tesis de Heidegger y la perspectiva de Reale son aún mayores si se considera la relación entre el ser humano y el Ser. Puesto que, mientras que para el filósofo alemán no existe ninguna referencia a un Ser Absoluto que exista fuera del hombre y antes que él, más aún la pregunta por él es ya ociosa; para Reale la existencia de un Ser Absoluto es una certeza que no se puede negar, aunque el modo de llegar a ella no sea mediante la filosofía, más precisamente la metafísica, sino a través de un nuevo tipo de conocimiento que para Reale va más allá de razón, la conjetura.

En efecto, la conjetura es para Reale la única forma de llegar a la captación de un ser que no puede ser alcanzado por la razón. Sólo mediante este conocimiento fundado en razones probables, aunque no demostrables, puede superar los límites de la metafísica y adentrarse en el misterio de lo Absoluto. Sin este ser absoluto no se explica, según Reale, la existencia del ser humano y de los demás entes del mundo. Aquí radica una

diferencia esencial respecto de un Heidegger que sólo analiza la fenomenología del ser en el tiempo y ni siquiera admite la pregunta por un Ser Absoluto.

Así las cosas, podemos decir que Reale asume la fenomenología como método, la cuestión del ser como perspectiva esencial insoslayable, pero no la relación entre *Dasein* y Ser Absoluto que plantea Heidegger en ninguna de las etapas del desarrollo de su pensamiento. De todas maneras, hay que decir también que las conclusiones de Reale respecto del Ser Absoluto están en el ámbito de la conjetura y no de la metafísica tal como él mismo lo aclara. La metafísica, dice, tiene un “valor infinito” si nos conduce al vestíbulo del misterio del Ser y nos permite acceder a la comprensión de la existencia (Reale 2001: 8).

BIBLIOGRAFÍA

- Astrada, Carlos (2005). *Martín Heidegger, de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata.
- De Waehlens, Alfonso (1955). *Heidegger*. Buenos Aires: Losange
- Heidegger, Martin (1959). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martin (2002a). *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid: Ed. Nacional de Madrid.
- Heidegger, Martin (2002b). *Identidad y Diferencia*. Madrid: Ed. Nacional de Madrid.
- Heidegger, Martin (2006). *Acerca del evento*. Buenos Aires: ed. Biblos.
- Heidegger, Martin (2007a). *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin (2007b). *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, Kart (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mateos García, Angeles (s/a). *La teoría de los valores en Miguel Reale. Fundamento de su pensamiento jurídico*. Tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid.
- Piccoti, Dina (2010). *Heidegger. Una introducción*. Buenos Aires: Ed. Quadrata.
- Reale, Miguel (1969). *Filosofia do Direito*. Sao Paulo: Saraiva.
- Reale, Miguel (2001). *Verdade e conjetura*. Sao Paulo: Editora Nova Frontiera.
- Stein, Edith (2010). *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Minima Trotta.
- Steiner, George (1983). *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Urdanoz, Teófilo (1978). *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC. Vol 6.
- Vattimo, Gianni (2009). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.