

Heidegger y el inicio de la filosofía moderna

Roberto Walton
(UBA)

Resumen

Me ocuparé de tres cuestiones. En primer lugar, según la indicación del § 8 de *Ser y tiempo*, de “la recepción de la ontología medieval en el pensamiento de la *res cogitans*” (GA 2, 53). En segundo lugar, del análisis del comienzo de la filosofía moderna. Por último, de la herencia dejada a la filosofía posterior.

Palabras clave

Filosofía moderna - ontología medieval - Heidegger - Descartes

Abstract

This work will deal with three problems. First, as indicated in the § 8 of *Being and time*, with “the incorporation of medieval ontology in the problem of the *res cogitans*” (GA 2, 53). Secondly, with the analysis of the beginning of modern philosophy. Lastly, with the legacy left to later philosophy.

Keywords

Modern philosophy – Medieval ontology – Heidegger - Descartes

1. La recepción de la ontología medieval

En el curso de 1933, Heidegger rechaza la “imagen usual” según la cual Descartes comienza una época completamente nueva de la filosofía. Sostiene que “Descartes no es completamente independiente de sus predecesores, estos son precisamente los escolásticos medievales” (GA 36/37, 38). Y desarrolla dos afirmaciones relativas al radicalismo y al supuesto nuevo inicio de Descartes. La primera dice: “El radicalismo de la duda cartesiana y la seriedad de una nueva fundamentación de la filosofía y del saber en general es una apariencia (*Schein*) y, por tanto, la fuente de funestos engaños aún hoy difícilmente erradicables”. Y la segunda dice:

Este supuesto nuevo inicio (*Neuanfang*) de la filosofía moderna con Descartes no solo no se sostiene, sino que es en verdad el comienzo (*Beginn*) de un ulterior esencial decaimiento de la filosofía. Descartes no vuelve a traer la filosofía a sí misma y a su fundamento o suelo, sino que la aleja aún más del preguntar de su pregunta fundamental. (GA 36/37, 39)

Heidegger recurre aquí a los términos mediante los cuales indica que Tales es solo el comienzo, pero no el inicio de la filosofía (cf. GA 54, 10). En el curso de 1934, Heidegger también subraya que Descartes es “dependiente”: “Lo anterior de la filosofía medieval es transmitido por Suárez. Descartes no ha efectivizado como primero la posición moderna” (GA 38, 143).

Heidegger destaca aspectos de la recepción: i) la transformación de las nociones de sujeto y objeto; ii) la concepción suareciana de la *existentia*; y iii) la noción de verdad como certeza.

1.1. En la filosofía medieval, el *objectum* designa lo puesto por el intelecto como producto de su actividad. Se trata de lo arrojado delante por el intelecto mismo, esto es, lo representado de manera subjetiva (cf. GA 87, 301). Suárez había distinguido el concepto formal como el acto efectuado por el intelecto, el concepto objetivo como la cosa en tanto existente y presente para el intelecto en tanto representada, y la cosa conocida (cf. DM, vol. 1, disp. II, sec. I, § 1). Por su parte, Descartes contrapone la realidad formal de la idea como modo del pensamiento y la realidad objetiva de la idea en tanto representativa de una cosa por medio de un aspecto inteligible de ella. Puesto que no hay una distinción real, sino una distinción de razón con la cosa inteligida, el concepto objetivo no requiere una causa. En cambio, la realidad objetiva de la idea necesita una causa porque hay una distinción real entre la idea como objeto inmediato del conocimiento y la cosa que conocemos mediatamente a través de ella. Recordemos que, en las Primeras Objeciones, con referencia a la tesis de que la realidad objetiva de la idea debe responder a una causa, Caterus escribe: “Al contrario, de ninguna manera; porque la realidad objetiva es una pura denominación,

en acto no es nada (*realitas enim objectiva pura denominatio est, actu non est*)” (AT VII, 92; IX-1, 74). Y Descartes contesta: “[...] pero ciertamente ella tiene necesidad de causa para ser concebida, y aquí solo se trata de esto” (AT VII, 103; IX-1, 82-83).

Paralela transformación se produce con el *subiectum*. Solo el ego cogito posee el ser-en-sí que caracterizaba al ὑποκείμενον en relación con sus propiedades. Mientras que el ego cogito posee un ser-en-sí, las *cogitationes* y sus *cogitata* poseen un ser-en-otro, es decir, en el ego cogito. Solo el *ego cogito* es *subiectum* porque reposa en sí mismo. Por eso Heidegger afirma: “En la caracterización del yo humano como sujeto es visible el antiguo concepto de ὑποκείμενον, del ser como constante presencialidad, comprobado en el ser de las cosas que están ahí delante y son inmediateamente dadas” (GA 38, 148).

Refiriéndose a estos dos cambios, Heidegger señala que “podemos concebir el trastocamiento del concepto ‘sujeto’ —desde lo permanente de las cosas a lo yoico— y del ‘objeto’ —de lo representado al ser objetivo de las cosas—” (GA 38, 143 s.; cf. GA 88, 80). Y recuerda que la expresión alemana *Gegenwurf*, con la que Lessing traducía el término *obiectum*, “reproduce precisamente aquel sentido de *obiectum* que la palabra ya tenía en el medioevo”, pero que, modernamente, lo arrojado “no es una mera fantasía, sino que entrega algo presente desde sí al yo que representa” (GA 10, 120).

1.2. Para Suárez, la existencia es la actualidad o realidad efectiva en el sentido de lo que es colocado en la condición de actualizado o efectivizado fuera de la causación o efectivización y así supera la nada: “[...] el ser de la existencia no es más que aquel ser por el que formal e inmediatamente queda una entidad constituida fuera de sus causas” (DM, vol. 4, disp. XXXI, sec. IV, §6; cf. GA 6.2, 380 s.). Según Suárez, es imposible en lo real efectivo diferenciar realmente la esencialidad y la potencialidad aun cuando abstractamente se piensa la esencialidad como pura posibilidad y luego se establece la diferencia entre lo existente y lo no-existente: “[...] la esencia y la existencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y con precisión, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no-ente del ente” (DM, vol. 4, disp. XXXI, sec. II, § 13; cf. GA 24, 132-139). Por tanto, en lugar de dos modalidades de realización de la ἐνέργεια al modo aristotélico, la interpretación de la ἐνέργεια como *actus* conduce a su identificación exclusiva con la existencia. En contraste con Aristóteles, la *existentia* absorbe la *possibilitas* y la despoja de su carácter de “esenciación del ser”.

Queda sin determinar cómo el efectuar y la *actualitas* se determinan, esto es, lo actual que efectúa (*Erwirkŕt*) la efectuación (*Wirkung*) decisiva para la determinación del desplegarse de la realidad efectiva. Al respecto, se debe tener en cuenta que el Dios creador como la primera causa

es el primer efectuante. Su efectuado es el mundo y, dentro del mundo, se encuentra el hombre como efectuador. La concepción de la *actualitas* como *causalitas* se aplica tanto al hacer humano como al crear divino. En el círculo de posibilidad circunscrito por la triplicidad de Dios, mundo y hombre se encuentra el ámbito que asume un papel fundamental para dar su impronta a la concepción de la realidad efectiva. Heidegger considera que es una “apariciencia” el carácter unívoco que se asigna al comienzo de la filosofía moderna y que se expresaría en el *cogito ergo sum*. Se trata de una “apariciencia” en razón de la equivocidad que existe en la noción de realidad efectiva (*Wirklichkeit*). En esa triplicidad, Dios y el ser humano tienen la primacía porque son realidades efectivas cognoscentes y “portadoras de la verdad” (GA 6.2, 385). Está abierta, pues, la posibilidad de que el ser humano tenga la primacía. Esto sucede cuando la realidad efectiva queda reducida a la representabilidad para el ser humano.

1.3. Otra visión medieval destacada por Heidegger es que la certeza y seguridad proporcionada por la fe ofrece una garantía sobrenatural que es entregada como gracia por la suprema realidad efectiva. El hombre no puede alcanzar una seguridad por medio de su propio saber, sino por medio de la fe que le ayuda a encontrar a Dios como fuente de toda verdad. Acepta verdades reveladas y garantizadas por Dios en virtud de la certeza que le ofrece la fe: “Por medio de la fe el hombre tiene la certeza de la realidad efectiva de lo supremamente real y con ello a la vez de la efectiva constancia de sí mismo en la eterna bienaventuranza” (GA 6.2, 388). Ahora bien, junto a esta garantía sobrenatural hay una segunda garantía natural proporcionada por la luz natural del intelecto humano: “El hombre no solo se comporta en la creencia en relación con Dios y el mundo creado por Dios. El hombre se relaciona con lo real también *en virtud del lumen naturale*” (GA 6.2, 388). En ausencia de la fe y de una certeza revelada acerca de la salvación, la razón humana queda abandonada a sí misma y debe buscar una certeza por sus propios medios.

El pensamiento medieval ya había comenzado a pensar la verdad en términos de certeza. Heidegger habla de “la inversión de la realidad efectiva en certeza de sí del *ego cogito* por medio del cristianismo” (GA 6.2, 430). La mencionada liberación de las ataduras precedentes significa que, en lugar de la tradicional certeza de salvación (*Heilsgewißheit*) que daba la medida de toda verdad y que se fundaba en una creencia en la revelación y el magisterio de la Iglesia, el ser humano “pone una certeza en virtud de la cual y por la cual llega a tener certeza de sí mismo como el ente que de esa manera se pone a sí mismo en sí mismo” (GA 6.2, 125 s.).

2. El comienzo de la filosofía moderna

En el curso de 1935/36, Heidegger rechaza los intentos de ubicar el comienzo de la filosofía moderna en Meister Eckhart o en algún punto intermedio, y señala, respecto de Descartes, que “esta posición debe ser

mantenida [...]” (GA 41, 98). En curso del verano de 1934, se ocupa de la inversión de conceptos en conexión con la transformación producida por el emplazamiento del hombre en sí mismo en virtud de la propia razón. Señala que la liberación del hombre respecto de las ataduras precedentes “se realizó en tres ámbitos fundamentales” (GA 38, 143). El primero es el de la disolución de la autoridad de los dogmas y del ordenamiento de la Iglesia, de modo que se afirma la conquista y dominio del mundo. El segundo ámbito es el de la separación del hombre respecto de las ataduras de la naturaleza convertida en lo mecánico, lo que convierte al propio cuerpo es una mera máquina sobre la que domina el espíritu. Y el tercer ámbito es el desprendimiento del ser humano respecto de las ataduras de la comunidad, de modo que el individuo consciente de sí mismo es el punto de partida y elemento de un orden social nuevo basado en el contrato. Al respecto, Heidegger escribe: “La tarea metafísica de Descartes pasó a ser la siguiente: crear el fundamento metafísico para la liberación del hombre [...]” (GA 5, 107). Pero no deja de advertir en la tarea “el ejemplo más asible de la superposición (*Überlagerung*) de un nuevo comienzo (*Beginn*) del pensamiento metafísico por el desplegado hasta entonces” (GA 6.2, 144). Veamos ahora en este nuevo comienzo las características de la transformación de la relación sujeto-objeto, de la realidad efectiva y la certeza, y luego la introducción de lo decisivamente nuevo.

2.1. El fundamento metafísico es el *cogito* que, para Heidegger, significa ser “un ente cuyo modo de ser consiste en el representar de tal manera que este representar pone también al que representa en la condición-de-representado” (*dieses Vor-stellen den Vorstellen selbst mit in der Vorgestelltheit setzt*)” (GA 6.2, 145). Cuando el objeto es representado como algo que está enfrente, que se contrapone en el re-presentar, también es puesto el que re-presenta como aquello frente a lo cual el objeto se encuentra y ante lo cual es puesto. En virtud de esta asignación como contra-parte, quien re-presenta es entregado a sí mismo y puede decir “yo soy”. Esto significa que en el representar y para el representar, “el re-presentante no es menos conocido que el objeto representado” (GA 6.2, 141 s.). En el curso de 1926/27, Heidegger había destacado “el co-darse del *ego sum* en el *cogito*” o “la inclusión del *me esse* en el *cogitare*” (GA 23, 138). Puesto que el conocer y lo conocido están presentes a la vez en la *cogitatio*, el *ergo* en *cogito ergo sum* no tiene la función de anexar una premisa mayor (*qui cogitat, existit*) y una premisa menor (*ego cogito*) en una conclusión. El “yo soy” no se infiere a partir del “yo represento”, porque el “yo represento” en tanto “yo soy el que representa” ya me ha entregado el “yo soy” antes de una conclusión. El *ergo* no indica una conclusión, sino una “fusión inmediata” (*unmittelbarer Zusammenschluss*) (GA 6.2, 161) de lo que se encuentra en una copertenencia esencial. Por eso el *ergo* se expresa del modo más claro cuando se elimina y se dice *cogito sum*.

La subjetividad es “un modo de la subjetividad” (*eine Weise der*

Subiektivität), y esta no “está determinada necesariamente por un yo” (GA 6.2, 410 s.). El yo no es un *subiectum* cualquiera, sino aquel *subiectum* dotado de la certeza fundamental a partir de la cual se edifica todo saber futuro. “Así se convierte este *subiectum*, el yo, en un sujeto sobresaliente. El *subiectum* es ahora equivalente al yo” (GA 38, 147).

Heidegger señala que un ataque solo se puede efectuar desde la interrogación de la pregunta por el ser, que su punto de vista nada tiene que ver con críticas anteriores y posteriores, y que su primer intento en este sentido se realizó en *Ser y tiempo* (cf. GA 95, 168 s.). En el § 10 de esta obra, sostiene que Descartes “deja enteramente sin dilucidar el *sum*, aun cuando este haya sido tan originariamente establecido como el cogito” (GA 2, 53). Ya había observado, en el curso de 1923/24, que el *cogitare* se toma como una “cosa pensante” (*Denkding*) que se asocia con una “cierta proposición” sin tocar la “cosa misma” (*Sache selbst*), esto es, el “carácter de ser” o “carácter estructural” del *cogito* (GA 17, 248). Y, en el curso de 1926/27, observa que el giro hacia el sujeto de ninguna manera implica la determinación ontológica del ente *res cogitans*, y por esta razón “[e]l radicalismo del preguntar y la fundamentación es solo apariencia; conduce tan poco a la raíz que precisamente la oculta y obstruye el camino hacia ella” (GA 23, 139). Descartes no se ocupa del *sum*, sino que lo capta como *existo* en el sentido de la realidad indudable del ego que está ahí delante.

2.2. Heidegger destaca, en relación con la realidad efectiva, una continuidad con la tradición: “La *actualitas* se convierte en realidad efectiva. La realidad efectiva se convierte en objetividad” (GA 5, 371). Ahora se trata de la realidad efectiva que resulta del *agere* representante del *ego*. Por tanto, el ser se despliega como la representabilidad (*Vorgestelltheit*) del sujeto, y el ente como lo representado, es decir, lo efectuado en el efectuar del *cogito*: “Representar (*Vorstellen*) significa aquí: a partir de sí poner ante sí (*vor sich stellen*) y asegurar como tal lo puesto en cuanto tal (*das Gestellte als ein solches sicherstellen*)” (GA 5, 108). El representar efectúa y pone delante lo representado, y el venir a la presencia (*Anwesen*) de lo presente como representado “se muestra ahora como la presencia (*Praesenz*) dentro del re-presentar (de la *repraesentatio*)” (GA 6.2, 395). Así, el re-presentar decide acerca de la presencialidad (*Anwesenheit*) como representabilidad de lo representado, esto es, sobre el ser de lo representado como un ente.

Con Descartes, el yo se convierte en “aquel tribunal (*Gerichtshof*) a partir del cual [...] se decide en qué medida lo representado es un ente, un objeto efectivamente real (*ein wirkliches Objekt*)” (GA 38, 147; cf. GA 6.2, 295). Retrospectivamente, hay que recordar que Aristóteles había convertido al *λόγος* como enunciado en un “tribunal (*Gerichtshof*) sobre el ser” (GA 40, 187). Y prospectivamente, Heidegger afirma: “En la medida en que la verdad se convierte en la certeza de una humanidad que se asegura de sí misma, comienza aquella historia que, en la consideración historiográfica de las épocas, se llama *Edad Moderna*” (GA 6.2, 386).

2.3. Descartes pone énfasis en la “liberación para una certeza en que el ser humano puede estar seguro de su determinación y tarea por medio de sí mismo” (GA 6.2, 127). Como absolutamente cierto, el cogito garantiza la certeza de todo lo cierto. El fundamento de toda certeza es la certeza de sí que se funda a sí misma y a todas las demás certezas. A partir del desplegarse de la representación “se determinan el esenciar del ser y la verdad, pero también el esenciar del hombre como el que representa y el modo de esta dación de medida (*Maßgabe*)” (GA 6.2, 143).

Heidegger subraya que “lo decisivamente nuevo es que esta referencia *al* que re-presenta y con ello este *en cuanto tal* asume un papel de medida (*Maßtatsrolle*) para lo que en el re-presentar (*Vor-stellen*) como poner-junto-a (*Bei-stellen*) sucede y debe suceder” (GA 6.2, 137). Puesto que el ser se despliega como “lo-que-da-medida (*das Maß-Gebende*) a partir de su verdad” (GA 10, 166), el hombre se caracteriza por una toma-de-medida (*Maß-Nahme*) en el sentido de dejar sobrevenir la medida dada por el ser. Si entendemos esto al modo griego, según la sentencia de Protágoras, cuando los entes vienen a la presencia, el dominio de la condición-de-no-oculto está limitado dentro de un cierto alcance, porque el manifestarse de esos entes es finito. Hay una limitación (*Beschränkung*) en lo no-oculto que es inseparable de la condición-de-oculto. Por tanto, el ámbito de la condición de no-oculto tiene una medida, y los límites del ámbito medido separan lo que viene a la presencia de lo que no viene a la presencia. El hombre es μέτρον o medida en tanto se limita al círculo de lo no-oculto con el reconocimiento de la condición-de-oculto del ente (cf. GA 6.2, 122). De este modo se reconocen los límites de este surgimiento. La restricción (*Einschränkung*) no pasa por alto el imperio de la condición-de-oculto, y a ella se contraponen la deslimitación (*Entschränkung*) por la cual el yo de la representación moderna se eleva a la condición de medida de todo lo representable. El ser humano ya no es μέτρον en el sentido de la medición del círculo de lo no-oculto del ente y, “en la medida en que el ser mismo es la única medida del ente, el hombre olvida el ser, se equivoca en la medida y se vuelve temerario” (GA 55, 326).

2.4. Heidegger señala que la tradicional pregunta acerca de qué es el ente se transforma en la pregunta por el método, esto es, por el camino en que se busca fundamentar el conocimiento (cf. GA 6.2, 125). Esto se puede ilustrar con las Séptimas Objeciones a las *Meditaciones metafísicas*. Bourdin objeta: “*A nosse ad esse non valet consequentia*” (AT VII, 506). A lo que Descartes responde: “*A nosse ad esse valet consequentia*” (AT VII, 520). Heidegger destaca la primacía del método en los títulos de las obras principales de Descartes y subraya un punto en las reglas enunciadas: “No se debe interrogar doctrinas precedentes, sino que el conocimiento debe surgir de la confianza en las cosas mismas en tanto se va hacia ellas y se las sigue” (GA 87, 312). Convertir en decisiva la cuestión del método responde a una época en que lo matemático se destaca cada vez más como rasgo

fundamental del pensamiento. Puesto que se basa en la intuición clara y evidente, y permite avanzar de proposiciones más simples al conocimiento de otras cosas, el método “no es lo que también se añade, sino que en él solo llega a ser el objeto y él decide lo que un tal objeto puede llegar a ser” (GA 76, 194). Heidegger subraya el rasgo matemático-metafísico de la meditación en la medida en que se ocupa de la totalidad del ente y del saber. Insiste en que la teoría cartesiana no es una teoría del conocimiento, sino una metafísica como lo indican sus propias referencias a la filosofía primera. El método se ha de entender metafísicamente como un camino hacia la determinación de la verdad exclusivamente por medio de la capacidad humana (cf. GA 6.2, 117). Aparece en filosofía el pensamiento sistemático (cf. GA 65, 65, 89) porque Descartes formula la idea de una *scientia universalis*, la *mathesis universalis*. Esta tendencia, ausente en los griegos y el pensamiento medieval, no se desarrolla en Descartes, pero sí en Leibniz y Kant, y tiene su culminación en Hegel (cf. GA 88, 71-95).

Respecto del carácter metafísico del pensamiento cartesiano, en el curso de 1935/36, publicado en 1962, Heidegger menciona la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles, la recepción en el Medioevo y la extensa interpretación por escuelas filosóficas españolas y en particular por Suárez, y señala que esto muestra “la confrontación con esta tradición y la voluntad de asumir de manera renovada la pregunta por el ser del ente, [...]” (GA 41, 100). Y en el protocolo de un seminario de 1944, Heidegger remite a la noción de πρώτη φιλοσοφία, y dice: [...] Descartes, a pesar de su giro (*Wendung*), continúa pensando el igual pensar (*das gleiche Denken*) y se coloca en la fila de la metafísica occidental, [...] por tanto, los intentos de fijar su doctrina como ‘teoría del conocimiento’ en el siglo XIX, son erróneas. [...] él es alumno de los jesuitas, ante todo del importante español Suárez, cuya obra principal se llama ‘*Disputationes metaphysicae*’” (GA 87, 300).

3. La herencia cartesiana

En el curso de 1935/36, Heidegger escribe: “Esta inversión de los significados de las palabras *subiectum* y *obiectum* [...] es un cambio transmutor del Dasein, es decir, del claro del ser del ente sobre la base del dominio de lo matemático. Es un trecho en el camino de la historia auténtica, necesariamente oculto para el ojo habitual, historia que es siempre la de la patencia del ser – o no es nada” (GA 41, 106). Heidegger busca, más allá de lo expresamente dicho por los pensadores, el fundamento “más profundamente operante” como “plan de construcción oculto” (GA 87, 9) a fin de encontrar lo mismo al margen de lo desigual. Se trata de un proceder que “vuelve a poner la historia previa en su oculta grandeza (*verborgene Größe*)” (GA 65, 253). Veamos sucintamente algunos aspectos de la transformación en los temas que se han venido destacando: el sujeto, la realidad efectiva y la verdad.

3.1.1. Respecto del sujeto se desarrolla en la filosofía moderna una “absolutesz” en el sentido de “el puro ser-puesto-en-sí-mismo” (*das reine Aufsiselbstgestelltsein*) (GA 76, 207) en la tarea de “concebir el ser de los objetos como un ser del yo” (GA 38, 148). En Kant, la subjetividad es “la legalidad esencia de los fundamentos que bastan para la posibilidad de un objeto” (GA 10, 119) porque se establece que las condiciones de posibilidad del representar lo representado son, en tanto conforman la representabilidad, las condiciones de la posibilidad de lo representado. En Hegel “se consume” (GA 68, 140) lo iniciado por Descartes debido a que “la tarea de la filosofía es concebir la sustancia, lo objetivo que está ahí delante, en sí, como sujeto, fijar las cosas como yo y el yo como cosa” (GA 38, 148). Nietzsche no expone algo igual a Descartes al considerar la subjetividad en términos de voluntad de poder, pero “lo extremadamente más esencial” en su pensamiento reside en que “piensa lo *mismo* en la esencial consumación histórica” (GA 6.2, 132).

3.1.2. El concepto kantiano de realidad efectiva se corresponde con el concepto escolástico y cartesiano de *realitas actualis*. Esta noción equivale a la de existencia y se verifica “en la relación del representar con el encuentro de algo real en la sensación” (GA 41, 241). También menciona Heidegger la “realidad efectiva de la libertad” (*Wirklichkeit der Freiheit*) (GA 6.2, 427). Cuando Hegel considera al sujeto como saber absoluto, “[t]oda realidad efectiva y por ende todo ser es instalado como objeto del saber absoluto; la condición-de-creado del *ens creatum* se ha modificado, en el camino por Descartes, en la objetividad del pensamiento absoluto” (GA 66, 283). Para Nietzsche, “la voluntad de poder es experimentada y asumida expresamente *como* la realidad efectiva de lo efectivamente real (*das Wirklichkeit des Wirklichen*), como el ser del ente” (GA 5, 251; cf. 231, 241). Recordemos que, según Heidegger, “la historia del ser puede exponerse en una historia del concepto de ‘existencia’” (GA 69, 73).

3.1.3. En lo que concierne a la verdad como certeza, se trata, para Kant, de la “certeza en la representabilidad de la experiencia” que comprende una “certeza de la síntesis” acompañada de la “impresionalidad de la sensación” (GA 6.2, 427). Respecto de Hegel, Heidegger declara que “el verdadero ente (*das wahrhafte Seiende*) se ha mostrado como lo efectivamente real (*das Wirkliche*), cuya realidad efectiva es el espíritu” (GA 5, 128). Para Nietzsche, la verdad significa el “aseguramiento de lo estable” (*Sicherstellung des Beständigen*) que “coincide [...] con el concepto de ‘certeza’ en Descartes” (GA 87, 299). Se pasa del “asegurarse de lo representado” (*Sicherstellen des Vorgestellten*) al “estabilizador aseguramiento de existencias” (*die beständigende Bestandsicherstellung*) (GA 5, 240) en el círculo de medios que la voluntad requiere para su poder. Heidegger comenta: “En esta teoría celebra Descartes su más alto triunfo” (GA 6.2, 51).

3.2. La herencia se extiende a la fenomenología de Husserl y se muestra como una barrera para la máxima de volver a las cosas mismas,

Heidegger señala, en el curso de 1923/24, que el “el más obtuso dogmatismo” podría ocultarse detrás de ella porque ha experimentado “una *interpretación muy determinada*” (GA 17, 60). El libre poder encontrarse con las cosas mismas se encuentra impedido cuando la preocupación por un conocimiento justificado y válido en última instancia motiva el tratamiento de la conciencia como tema de la fenomenología. Considerar la conciencia como región de una ciencia absoluta es “la idea que ocupa a la filosofía *moderna* desde Descartes”, y por eso el campo temático de la conciencia “*no se ha alcanzado fenomenológicamente en un retroceso a las cosas mismas*, sino en el retroceso a una idea tradicional de filosofía” (GA 20, 147).

En 1963, en el escrito “Mi camino a la fenomenología”, Heidegger afirma que no es la conciencia y su objetividad, sino el ser del ente en su condición-de-no-oculto y ocultación lo que permite tener una experiencia de las cosas mismas. Lo que para la fenomenología de los actos de conciencia es el manifestarse de los fenómenos es pensado más originariamente por los griegos “como Ἀλήθεια, como la condición-de-no-oculto de lo presente, como desocultación de este, como su mostrarse” (GA 14, 99).

3.3. La interpretación heideggeriana del pensamiento de Descartes se desenvuelve entre dos polos. Por un lado, remite en el pasado a la ἐνέργεια, y, por el otro, tiene su consumación en el saber volente o la voluntad sapiente de la subjetividad absoluta y la voluntad de poder. Así, lo implícito en las nociones de τέχνη y ποιήσις se despliega en la figura medieval del ente como *ens creatum*, es decir, como ente producido por el ente supremo, pasa a la figura cartesiana del ente como *ens certum*, o sea, el ente cuya verdad es producida por un sujeto que tiene certeza, en un tránsito hacia la figura kantiana del ente como *ens objectivum*, esto es, el ente cuya objetividad es puesta por el sujeto y, en el extremo, la figura técnica del ente como recurso asegurado (cf. GA 65, 135).

Aplicando lo que Heidegger dice en el curso de 1934 sobre nuestro ser histórico, la filosofía de Descartes ha consistido en la realización, en un trabajo (*Arbeit*), de un encargo (*Auftrag*), que atañe al futuro, y que es pre-determinado a partir de la misión (*Sendung*), que concierne al haber-sido. Lo que se ha desplegado desde antes es un futuro al que somos arrojados desde un inicio como futuro del haber-sido. Como presente del hombre histórico, el trabajo “nos da poder para nuestro futuro en la medida en que nos deja por herencia el legado de nuestro origen” (GA 38, 127).

Referencias bibliográficas

- AT VII: René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia, Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, vol. VII, Paris, J. Vrin, 1973.
- AT IX: René Descartes *Méditations, Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, vol. IX-1, Paris, J. Vrin, 1973.
- DM 1: Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, vol. I, Madrid, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1960.
- DM 4: Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, vol. IV, Madrid, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1962.
- GA 2: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 2*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1977; *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963; *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- GA 5: Martin Heidegger, *Holzwege (1935-1946)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe 5*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- GA 6.2: Martin Heidegger, *Nietzsche II (1939-1946)*, ed. Brigitte Schillbach, *Gesamtausgabe 6.2*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.
- GA 10: Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe 10*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- GA 14: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe 14*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.
- GA 17: Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe 17*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 20: Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe 20*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.
- GA 23: Martin Heidegger, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. Helmuth Vetter, *Gesamtausgabe 23*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.
- GA 24: Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe 24*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975.
- GA 36/37: Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, ed. Hartmut Tiejens, *Gesamtausgabe 36/37*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.
- GA 38: Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, ed. Günter Seibold, *Gesamtausgabe 38*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
- GA 40: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe 40*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.
- GA 41: Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kantslehre von den transzendentalen Grundsätzen*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe 41*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.

- GA 54: Martin Heidegger, Parmenides, ed. Manfred S. Frings, Gesamtausgabe 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982.
- GA 55: Martin Heidegger, Heraklit, ed. Manfred S. Frings, Gesamtausgabe 55, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.
- GA 65: Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
- GA 66: Martin Heidegger, Besinnung, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe 66, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- GA 68: Martin Heidegger, Hegel. 1. Die Negativität (1938/39). 2. Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1942), ed. Ingrid Schübler, Gesamtausgabe 68, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009.
- GA: 69: Martin Heidegger, Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns. 2.
- Koinón. Aus der Geschichte des Seyns, ed. Peter Trawny, Gesamtausgabe 69, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
- GA 76: Martin Heidegger, Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik, ed. Claudius Strube, Gesamtausgabe 76, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009.
- GA 87: Martin Heidegger, Nietzsche. Seminare 1937 und 1944, ed. Peter von Ruckteschell, Gesamtausgabe 87, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.
- GA 88: Martin Heidegger, Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42, ed. Alfred Denker, Gesamtausgabe 88, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2008.
- GA 95: Martin Heidegger, Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-39), ed. Peter Trawny, Gesamtausgabe 95, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.