

SOBRE EL (LIMITADO) ESCOTISMO DE HEIDEGGER EN *SER Y TIEMPO**

David González Ginocchio
Universidad Internacional de La Rioja
dgginocchio@gmail.com

Abstract

This paper tries to find wheter any trace of Scotus' thinking can be found in Heidegger's thought. I believe an affirmative answer to this question can be endorsed by reading Heidegger's description of *being* in *Being and Time* and its part in the configuration of *meaning*. I also try to specify Scotus' influence in the notion of *Verstehen* and briefly suggest the way in which this influence could be traced back to his *Habilitationsschrift*.

Keywords: Heidegger, Scotus, being, comprehending, facticity, univocity.

Resumen

El propósito de este artículo es revisar si la lectura de Escoto influyó en el pensamiento de Heidegger. Me parece que puede contestarse afirmativamente y que un modo sencillo de constatarlo se encuentra en la descripción de *ser* en *Ser y tiempo* y en su papel en la configuración del sentido. Intento mostrar que el 'limitado escotismo' de Heidegger se centra en la noción de *Verstehen* y retrotraer agunas claves de esta comprensión a la tesis de habilitación.

Palabras clave: Heidegger, Duns Escoto, ser, comprensión, facticidad, univocidad.

Recibido: 28 - 10 - 2011. Aceptado: 09 -08- 2012.

* Agradezco enormemente los comentarios, aclaraciones y sugerencias de los revisores anónimos de este artículo. Y para el manejo de los textos en alemán, al Dr. Vicente de Haro.

I

Richard Cross afirma que en Escoto el concepto de *ens* es una “abstracción viciosa”¹. Sus palabras se enmarcan en un diálogo con la llamada “*Radical Orthodoxy*”, un grupo de autores para quienes Escoto es el propulsor de una *onto-teología* que da prioridad al *ser* sobre Dios, un ser “compreensible de modo no problemático, sin referencia alguna a ningún existente inmaterial”², i.e. un ser que hace “irrelevante” la referencia al Absoluto. Más tarde Suárez dividirá la metafísica en general y especial, “subsumiendo” el estudio de Dios en la ontología. Con ello se pondría en marcha el pensamiento moderno³. Aquí hay muchos componentes y lo que está en juego frecuentemente no es una auténtica discusión con los textos de Escoto, sino una lectura global de carácter histórico⁴.

Aunque la discusión de Cross con estos autores esté justificada, me parece que no lo está su calificación del *ens* como una

¹ Cfr. p. ej. Richard Cross: “Where Angels Fear to Tread”, *Antonianum* 76 (2001), pp. 7-41; y “Duns Scotus and Suárez at the Origins of Modernity”, en Wayne J. HANKEY y Douglas HEDLEY (eds.): *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot: Ashgate 2005, pp. 65-80.

² MILBANK: *World Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford: Basil Blackwell 1997, p. 41.

³ Cfr. Catherine PICKSTOCK: “Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance”, en *Modern Theology* 21 (2005), pp. 543-574; y John MILBANK: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell 2006, p. xxv, n. 41.

⁴ Richard Cross: “Duns Scotus and Suárez at the Origins of Modernity”, en Wayne J. HANKEY y Douglas HEDLEY (eds.): *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot: Ashgate 2005, p. 65: “Es un lugar común de las recientes historias intelectuales de ‘brocha gorda’ que la onto-teología de Heidegger es un componente central de la modernidad y que, sean lo que sean estas cosas (onto-teología y modernidad), son malas”. También Timothy Noone ha señalado lo arbitrario de estas interpretaciones: “The Franciscans and Epistemology: Reflections on the Roles of Bonaventure and Scotus”, en R. E. Houser (ed.), *Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, Houston: Center for Thomistic Studies 1999, pp. 63-90.

abstracción viciosa. Sostengo contra él que la noción de *ente* es, para Escoto, 'real', es decir, significa verdaderamente el modo de ser de los existentes y no es un concepto arbitrado con el criterio pragmático de permitir pensar a Dios y los seres creados mediante una nivelación. El concepto de *ente* significa la *determinación mínima real* de un existente, cualquiera que sea⁵. Creo inadecuada la concepción del *ens* como una noción lógica que no tiene que ver con lo real, como una 'esfera abstracta'. Y en mi opinión, uno de los autores que mejor ha descrito la cuestión del ente en Escoto es Martin Heidegger⁶. En efecto, Heidegger puede ayudar a ver que el *ens* de Escoto no es sólo el *sujeto primero* de la metafísica sino además el *objeto primero* del intelecto, en el que tiene lugar la apertura misma a toda posibilidad de *sentido*. El propósito de este trabajo es dar un paso en esa dirección: mostrar cómo esta 'vena escotista' está presente en *Ser y tiempo* (en adelante *SZ*), siguiendo algunas líneas que Heidegger había establecido desde su tesis de habilitación sobre Escoto.

⁵ Escoto afirma que quien piense que el problema de la noción de *ens* es sólo semántico ha perdido de vista el problema de su carácter real en *Quaestiones in libros metaphysicorum aristotelis* IV, q1, nn. 27-30. A la realidad del concepto de ente dedica la mayor parte de la distinción 3 de su *Ordinatio*.

⁶ Los escotistas en general han demostrado poco interés en su tesis sobre Escoto. Tienen razón en el sentido de que no se trata sencillamente de un estudio 'sobre Escoto', sino que está inserta en el marco más amplio de la filosofía de Heidegger. No puede sin embargo decirse tan fácilmente (como se hace con excesiva frecuencia) que la tesis 'trata del Pseudo-Escoto', porque esto da lugar a dos olvidos. Primero: la segunda parte de la tesis trata efectivamente de la *Grammatica especulativa* de Thomas Erfurt, pero la primera parte es una glosa al sentido de los trascendentales en Escoto, para la que Heidegger se apoya en el *De rerum principio* (a su vez una copia de cuestiones de Vital du Four y Godofredo de Fontaines), pero también en los comentarios de Escoto a la *Metafísica* (sobre la cuestión textual cfr. Antonie Vos: *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2006, pp. 107-110). En segundo lugar, el mismo Heidegger reconoce que su *modo* de tratar la cuestión no está tan materialmente ligada al texto cuanto a la 'constelación' de problemas propios del escotismo. Me parece que en este punto tiene razón y la tesis merece más atención de parte de los medievalistas.

Concretamente sostendré lo siguiente: en primer lugar, que la caracterización del (sentido del) *ser* en los primeros párrafos de SZ es análoga a la que hace Escoto del primer objeto del intelecto. Y en segundo que, aunque la caracterización heideggeriana del ser se enmarca –dentro de su propio proyecto filosófico– en una interpretación de la noción de verdad en la que el ámbito práctico-operativo adquiere nueva relevancia, sin embargo guarda un parecido con el planteamiento escotista en la medida en que realza el papel de la apertura del *sentido*. Concretamente, mi hipótesis es que la estructura lógica de la *univocidad*, trasladada al ámbito fenomenológico, provee una base posible para dar cuenta del fenómeno de la *comprensión* (*Verstehen*) como fuente originaria del sentido (del ser). En Escoto la comprensión no es hermenéutica sino lógica, pero la apertura del sentido es igualmente abarcante. Paralelamente, esta analogía permite que el *orden esencial* de Escoto quede también analogado en sentido práctico-operativo como la “mundanidad del mundo” (*die Weltlichkeit der Welt*), aunque esto aquí apenas se señale. En lo que sigue explicaré, en primer lugar, en qué sentido el ente de Escoto puede ponerse en conexión con Heidegger, dentro de la cuestión del sentido en general (II); después, cómo esta conexión se centra en la noción de *Verstehen*, en desarrollo de algunas líneas de la tesis de habilitación de Heidegger (III-IV), pero siempre en el (limitado) marco de la radicalización hermenéutica de su filosofía (V).

II

Una cuestión fundamental que habría de servir para dialogar con Cross es que en la filosofía escotista el *ens* no es una abstracción entre otras sino el objeto en que se resuelven todos los otros (*cadunt*): incluso Dios debe pensarse (*quoad nos*) desde el *ens*. Todo objeto se resuelve en el ente como una forma determinada suya (*ens in quid*), o como una diferencia que inhiere en un ente (*ens in quale*), de manera que todo objeto posible se contiene en

el ente “virtual o esencialmente”⁷. Por eso el ente es el sujeto de la metafísica como ciencia. Pero si todo objeto intelectual se resuelve en el ente, conviene dar un paso previo y notar que la configuración de la metafísica está precedida por la constitución del discurso en general, de manera que la constitución del discurso equivale a la constitución del “sentido”. La ciencia no es el sentido primero y cotidiano del discurso. El *ens* objeto de la metafísica es, por supuesto, una abstracción o una noción abstracta, pero se trata además de una abstracción implicada en todo y cualquier objeto de todo y cualquier discurso. El *ens* como sujeto de ciencia y el *ens* como objeto primero del intelecto son en definitiva el mismo abstracto, pero hablar de él en un sentido u otro pone de relieve un acento distinto. El *ens* es sujeto de la metafísica porque (i) es el objeto primero del intelecto y (ii) tiene las características apropiadas para tomarse como *sujeto* de una ciencia, en este caso la primera⁸. Para Escoto, la declaración del ente como *sujeto* tiene por ello el carácter de una confirmación: “*Confirmatur: prima scientia est scibilis primi*” (*Qq. in metaph.* VI q4, 12)⁹.

Que el primer objeto sea el *ens* implica que *desde* el *ens* toma *sentido* todo lo real en cuanto real: no sólo la realidad ‘efectiva’, extramental, sino también lo posible, lo futuro, etc. La noción de ente está implicada en todo otro saber. Cuestión aparte es la *ciencia* de la metafísica como tal, en la que este objeto ha de tomarse también además como *término medio* en la construcción de un discurso complejo y sintético, que permita la predicación de atributos (primeros principios y pasiones del ente), divisiones generales (la ontología y sus relaciones causales) y las causas últimas de todo el orden de los seres. El “término medio” de un discurso no ya sólo es el concepto que da unidad a las premisas de un silogismo, sino que extensivamente da unidad a todos

⁷ Cfr. *Ordinatio* I, d3, n. 137.

⁸ Cfr. *Qq. in metaph.* VI, q1, nn. 43-46.

⁹ Sobre la historia de la concepción de Escoto sobre la metafísica, cfr. Giorgio PINI: “Univocity in Scotus’s *Questions on the Metaphysics*: The Solution to a Riddle”, en *Medioevo* 30 (2005), pp. 69-110.

los silogismos de una ciencia determinada. Cuando se toma al *ens* como término medio de un discurso sistemático sobre las propiedades generales de lo existente *in universali*, el objeto último del discurso y de todo saber se convierte *además* en el sujeto primero de un discurso propiamente sistemático: la metafísica.

Pero el discurso metafísico no es el de la cotidianidad: requiere una dirección reflexiva que ponga de manifiesto estructuras y principios subyacentes, aunque estos se emplean ya irreflexivamente en todo otro discurso e inferencia¹⁰. Así el término común que sostiene ontológica, epistémica y lógicamente la metafísica es el mismo *ens* que sostiene ontológica y lógicamente cualquier discurso y, en esa medida, la apertura misma al *sentido*.

Históricamente, la insistente caracterización del ente como *término medio* parte del interés de los autores neoplatónicos por edificar sistemáticamente las distintas disciplinas filosóficas según los patrones de la epistemología aristotélica¹¹; en el caso de Duns, el referente más específico es Avicena, en quien la noción de *medio* orienta por entero la unidad del ser y el conocer¹². La metafísica necesita un *término medio* para construirse como ciencia, pero ese término medio es también el objeto con que nuestro intelecto articula *ya* el conocimiento del mundo. Conocer el *ens* no es simplemente “abstraer” hasta lograr un contenido mínimo cuasi-vacío, o lo “inmediatamente posterior” al vacío de ser (sea eso lo que fuere), sino alcanzar reflexivamente el objeto que permita la predicación *in universali*. Para Avicena, el término medio es el correlato lógico-proposicional de la causa natural. En cuanto

¹⁰ Y aunque resolvamos por ello intelectualmente todos los objetos en el ente, esto no se hace siempre de manera consciente: cfr. *Qq. in metaph.* VI, q1, 92.

¹¹ Este punto es uno en los que más insiste la exposición global de Amos BERTOLACCI: *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Shifâ'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Islamic Philosophy Theology and Science Texts and Studies, lxiii. Leiden: Brill 2006; cfr. especialmente pp. 149-211.

¹² Cfr. Dimitri GUTAS: “The Logic of Theology (*kalâm*) in Avicenna”, en Dominik Perler y Ulrich Rudolph, *Logik und Theologie. Das Organon in arabischen und im lateinische Mittelalter*, Leiden: Brill 2005, pp. 60-61.

causales, los sujetos se ordenan entre sí. Y en la medida en que nuestro conocimiento conoce esas causas *qua* causas, i.e. el orden entre las esencias, conoce científicamente el orden de los entes. Para Escoto, este concepto real mínimo es a la vez garante de toda cognición posible, pues todo lo real concuerda en ser *ens*. De ahí que *ens* no sólo sea término medio de la metafísica, sino de toda nuestra actividad racional¹³. La búsqueda escotista de un término medio no es simplemente la del sujeto lógico de la metafísica.

Es aquí donde, en mi opinión, conviene atender a la lectura escotista de Heidegger. No intento entonces explicar a Heidegger sino llevar a cabo un ejercicio específicamente 'inverso' al de su *Habilitationsschrift*: en lugar de tratar a Escoto para iluminar los temas de la filosofía en tiempos de Heidegger (neokantismo, fenomenología, psicologismo, la lógica de la validez, etc.), tomar más bien a Heidegger para explicar algunos puntos que de otro modo podrían quedar oscurecidos en el escotismo. Por otro lado, como los intereses de Heidegger pasan precisamente por este punto, dándole al problema del *ens* un alcance mucho mayor que el de una "cuestión escolástica", esto sí implica en parte atender algunos puntos en el desarrollo de la filosofía de Heidegger. Se trata de señalar el modo en que el *ens* configura el discurso racional, vale decir, 'abre' la cuestión del sentido (*Sinn*) en general. La lectura de Heidegger resalta nítidamente esta forma de comprenderlo ya desde su famosa tesis de habilitación y deja indicios en SZ. Aunque mi interés eventual es explicar a Duns, estos pasos previos pueden coincidentalmente ayudar a considerar el tramo de maduración del pensamiento de Heidegger entre la tesis sobre Escoto (escrita en 1915 y publicada en 1916) y SZ (1927). Como en su momento planteó Theodore Kisiel¹⁴,

¹³ Hay que salir aquí al paso de la posible confusión entre (i) el problema *psicológico* de la adquisición del término *ens* y (ii) el problema *epistémico* del *ens* como sujeto predicativo último. Lo que interesa aquí es el problema epistémico. El problema *psicológico*, sin ser menor, es distinto.

¹⁴ Theodore KISIEL: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press 1993, p. 20.

puede encontrarse cierta continuidad en los intereses filosóficos de Heidegger a lo largo de todo este periodo, como la publicación de sus primeros cursos ayuda a dejar manifiesto.

La tesis sobre Escoto hace un uso muy 'libre' de ideas escotistas, lo que no debe sorprender: es parte de la tarea de la filosofía en la concepción del propio Heidegger, un "diálogo de pensamientos entre pensadores"¹⁵ que involucra su relectura de la historia de la filosofía. En esa línea Franco Volpi "ha sugerido que el modelo desarrollado en *Sein und Zeit* puede ser leído, en aspectos esenciales, como una suerte de traducción conceptual del esquema básico subyacente en la filosofía práctica de Aristóteles. Desde esta perspectiva, Volpi desarrolla acertadas analogías, por ejemplo, entre la *phrónesis* aristotélica y el 'comprender' (*Verstehen*), entre los *páthe* y el 'encontrarse' o la 'disposicionalidad afectiva' (*Befindlichkeit*), etc."¹⁶. Pues bien: de manera análoga, aunque más modesta y sin llegar a afirmar que SZ tiene coincidencias metodológicas esenciales con Escoto, hay ciertos puntos análogos de revitalización o conexión con el escotismo, que a continuación intentaré señalar y delimitar. Por cierto que el nombre de Escoto no aparece nunca en SZ y entre la tesis de habilitación y los *Gründprobleme der Phänomenologie* (cuando se vuelve a hablar de él) apenas hay menciones a él. Aun así creo que puede encontrarse una asimilación entre la relación, teórica en el caso de Escoto, de *intellectus-ens*, y la relación hermenéutica *Dasein-ser*. Este paralelismo se centra en el modo en que el *Dasein* se "abre al *sentido* del ser". La doctrina escotista del *ens* sería en esta línea un 'momento' más en el desarrollo histórico y apropiativo

¹⁵ Cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 7.

¹⁶ Alejandro Vigo: *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos 2008, p. 17, nota 2. Vigo refiere a Franco Volpi, "*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*", en *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), pp. 225-240; con algunos cambios, este texto se ha traducido como: "*Being and Time: A "Translation" of the Nichomachean Ethics?*", en Theodore Kisiel y John van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany: State University of New York Press 1994, pp. 196-211. SZ.

que lleva a cabo Heidegger de la noción de *Verstehen* desde la doctrina del significado de las *Investigaciones Lógicas* IV-VI a la hermenéutica de la facticidad. Escoto no es por supuesto el único paso ni, siquiera, el fundamental (más decisivo será Aristóteles). Por ello el escotismo de Heidegger queda en segundo plano y sin embargo está presente y vale la pena señalarlo: también de cara al estudio propio de Escoto. El punto de encuentro es la noción de *Verstehen*, que permite situar al “ser” en la “cotidianidad del término medio” (*durchschnittliche Alltäglichkeit*).

Es necesario aclarar antes que nada que lo que sigue supone cierta “radicalización fáctica” del escotismo, como han sostenido ya el mismo Kisiel o por ejemplo Philip Tonner¹⁷. Pero aunque esta “radicalización” suele leerse desde la noción escotista de *haecceitas*, aquí ensayaré otro camino. En efecto, Tonner explica que la *haecceitas* escotista se convirtió en la *facticidad* heideggeriana, permitiendo un tratamiento del sujeto más adecuado que las anquilosadas categorías de la metafísica medieval. La *haecceitas* permitiría lidiar con la individualidad del sujeto, sin pre-comprenderlo de antemano al modo de los objetos con los que lidiamos en el conocimiento objetivo (*Vorhandensein*). Pero aunque Tonner trabaja desde los *Grundprobleme der Phänomenologie*¹⁸, Kisiel y otros autores retrotraen esta interpretación a la anterior tesis de habilitación, concretamente al tratamiento heideggeriano de la relación entre el *modus intelligendi* y el *modus essendi*¹⁹. Al

¹⁷ Cfr. además Philip TONNER: “*Haecceitas and the Question of Being: Heidegger and Duns Scotus*”, *Kritike* 2 (2008), pp. 146-154; y Antonio PÉREZ ESTÉVEZ: “De Duns Escoto a Martin Heidegger”, en *Revista española de filosofía medieval* 13 (2006), pp. 129-142. Tonner intenta después, en *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, London: Continuum 2010, algo mucho más radical: “to develop an interpretation of Heidegger’s philosophy in terms of the univocity of being” (p. 2).

¹⁸ Cfr. para la recta comprensión de la *haecceitas* la distinción entre *Werheit* (más adelante *Jemeinigkeit* en SZ) y *Washeit* (la esencia correspondiente a la cosa) en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* §12.

¹⁹ Por ejemplo, John D. CAPUTO: *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York: Fordham University Press 1982, pp. 39-40;

margen del recorrido histórico, es importante aclarar dos cosas. En primer lugar, que la *haecceitas* es reconducida por Heidegger, de una estructura *ontológica* en el caso de Escoto (no del sujeto sino de las *cosas* en general), a un modo de tratar la subjetividad tal como se presenta de forma subyacente en los actos de comprensión. En la tesis de habilitación Heidegger no trata la *haecceitas* como determinación “cósica”; de hecho no describe la *haecceitas* de Escoto, sino que la “reencuentra” desde la concepción de la intuición singular (*simplex apprehensio*), de modo que refiere a la singularidad de la *apprehensio* más que a lo aprehendido; así accede a ella desde la “subjetividad”. Heidegger se apoya aquí en el concepto de “facticidad” de Emil Lask, quien en su tesis de habilitación sobre Fichte (1902) había distinguido la facticidad mínima de los objetos en la pura sensibilidad y la facticidad histórica del sujeto²⁰. Heidegger se orientará por la dirección subjetiva. En la “Conclusión: el problema de las categorías” (1916) de la tesis de habilitación escribe:

El sujeto epistemológico no significa el sentido más significativo de espíritu, por decir nada de su contenido total. Y sólo si se sitúa en este contenido total alcanzará el problema de las categorías su auténtica dimensión profunda y enriquecedora. El espíritu viviente es como tal el espíritu histórico en el sentido más amplio de la palabra. La verdadera cosmovisión está muy alejada de

Sean J. McGRATH: *The Early Heidegger and Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*, Washington D. C., Catholic University of America Press 2006, p. 71.

²⁰ Sobre la influencia de Lask, cfr. Sean J. McGRATH: “The Forgetting of *Haecceitas*: Heidegger’s 1915-16 *Habilitationsschrift*”, en Andrzej Wiercinski (ed.), *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, Proceedings of the Frist International Congress on Hermeneutics, St. Bonaventure University, May 5-10 2002, Toronto: The Hermeneutic Press 2002, pp. 355-377; Theodore KISIEL: *The Genesis*, pp. 1993, pp. 26-30; así como VICO: *Arqueología y aleiteología*, pp. 189-195.

la existencia meramente fragmentaria de una teoría separada del sujeto. El espíritu puede ser aprehendido conceptualmente sólo cuando la entera completitud de sus logros, i.e. su historia, es levantada intrínsecamente desde él, y con esta constantemente creciente totalidad que está en el proceso de ser filosóficamente conceptualizado se provee un medio continuamente en desarrollo para ganar una creciente aprehensión conceptual del espíritu absoluto de Dios. La historia y su interpretación teleológica en la filosofía de la cultura deben convertirse en un elemento determinante para el sentido de la teoría de las categorías si queremos pensar diferencialmente sobre la articulación del cosmos de categorías en orden a llegar más allá de una empobrecida tabla esquemática de categorías²¹.

La *haecceitas* desarrollada por Heidegger no es entonces una categoría de cosas, sino un modo de ser del sujeto en cuanto su intelección denota un “aquí y ahora”²²; esto queda lejos de

²¹ Cfr. “Conclusion: The Problem of Categories (1916)”, tr. Roderick M. Stewart y John van Buren en John van Buren (ed.), *Supplements. From the Earliest Essays to ‘Being and Time’ and Beyond*, Albany: State University of New York Press 2002, pp. 66-67.

²² La *haecceitas* escotista sí es determinación de cosas, no de la historicidad del sujeto. En el prólogo a su tesis de habilitación Heidegger discute el grado de conciencia explícita que tenían los medievales de la subjetividad individual: hay una especie de dialéctica entre la uniformidad de la mente medieval (la monotonía de sus *summae* y comentarios) y la individualidad propia que cada pensador imprime en ellos. El sujeto no se tematiza directamente, pero la *haecceitas* puede no obstante proveer de una instancia conceptual para anclarlo en una determinación histórico-existencial concreta. Además, Heidegger advierte que aunque Escoto no tematice directamente la subjetividad, ésta aparece como subyacente en los actos de comprensión: “Escoto” (i.e. Thomas Erfurt) hará depender el *modus significandi* del *modus intelligendi*, a su vez dependiente del *modus essendi*.

los problemas que tiene en mente Escoto al emplear el término (cosa que, por lo demás, hace en contadas ocasiones). No se puede declarar la *haecceitas* una prerrogativa de la subjetividad intencional si antes no se desplaza de su lugar como “afección de las cosas” al de “afección de la intelección”.

En segundo lugar, todo esto supone un punto metodológico anterior, a saber: el tratamiento radical de la *haecceitas* supone antes la particular radicalización que Heidegger ha hecho de la *univocidad* escotista. Por ello, no me interesa tratar de la conversión de *haecceitas* a *facticidad*, ni del orden esencial (la otra gran doctrina metafísica de Escoto) a la *mundanidad del mundo* (en Heidegger también correlativa a la *facticidad*²³). Mi tesis es anterior en el sentido de que no sólo la *facticidad* del *Dasein* se piensa desde la *haecceitas*, sino que el mismo *Dasein*, en cuanto entregado inmediatamente a la comprensión del ser, es análogamente la contrapartida hermenéutica del intelecto (en Escoto) en tanto ‘entregado’ al *ens* como objeto más general y sede propia de la comprensión. Más: el *Dasein* puede entenderse en la clave de la *haecceitas* sólo porque antes se ‘mueve’ en la precomprensión del ser. O dicho brevemente: el aprovechamiento heideggeriano de la *facticidad* es sistemáticamente posterior al de la *univocidad*, como intentaré mostrar a continuación. Esta radicalización de la *univocidad* no está en el texto escotista, aunque en mi opinión ayuda a comprenderlo mejor. Creo entonces que Heidegger puede leerse para aclarar a Escoto, puesto que su la comprensión de la *Verstehen* tematiza correctamente la cuestión del *ens* como primer objeto. Se trata de un objeto ciertamente abstracto pero

²³ Cfr. Jorge Eduardo RIVERA: “Jemeinigkeit”, en *Seminarios de filosofía* 11 (1998), pp. 83-106.

presente y supuesto *siempre y en cada caso* en todo concepto²⁴ y de esa forma de algo muy lejos de una abstracción viciosa.

III

En en el §1 de SZ explica Heidegger que es imposible definir la *ratio* de ser (“*Sein zu Seiendem*”). La imposibilidad responde a una serie de aporías clásicas:

1. El ser es el “más universal” de los conceptos: *tò ón esti kathólou málista pánton* [Metaph III, 4, 1001a21]. *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit* [STh I-II q94 a2]. [...] Pero la “universalidad” del “ser” no es la del género. El “ser” no acota la más alta región de los entes en cuanto articulados estos con arreglo a los conceptos de género y especie: *óute tò òn génos* [Metaph III, 3, 998b22]. La “universalidad” del ser es “superior” a toda universalidad genérica. El “ser” es, según el término de la ontología medieval, un “transcendens”. [...]

2. El concepto de “ser” es indefinible. Es lo que se concluyó de su suprema universalidad. Y con razón, *si definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. El “ser” no puede, en efecto, concebirse como un ente; *enti non additur aliqua natura*: el “ser” no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente. [...]

²⁴ El problema central que veo en la reducción de *ens* a abstracto viciosa es que sería un uso lógico *segundo* respecto de las comprensiones particulares: no un género real sino precisamente un uso de género lógico y, por ello, vicioso. ¿Pero qué sentido tendría entonces su primacía en metafísica?

3. El “ser” es el más comprensible de todos los conceptos. En todo conocer, enunciar, en todo conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a sí mismo, se hace uso del término “ser” y el término es comprensible “sin más”. [...] Pero esa comprensibilidad “de término medio” [*durchschnittliche*] no hace más que mostrar la incomprensibilidad. Hace patente que en todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto ente hay a priori un enigma (SZ §1, pp. 4-6/12-13)²⁵.

Aunque Heidegger cita a Aristóteles y Tomás en los puntos 1 y 2, el tercero no contiene mayores referencias, aunque su tono es escotista²⁶. Sólo constata que, si bien hay dos “hechos lógicos” (la universalidad del ser no es la de un género y el ser no puede constituirse como “sujeto” de una definición) hay además un *hecho* “hermenéutico”: *tenemos ya* una precomprensión del ser que empleamos ordinariamente. Más adelante dice más específicamente que:

nos movemos siempre ya en cierta en cierta comprensión del sentido del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No *sabemos* lo que quiere decir “ser”. Pero ya cuando preguntamos “¿qué es ‘ser’?”, nos mantenemos en cierta comprensión del “es”, sin que podamos fijar en conceptos lo que el “es” significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte

²⁵ Los números de página corresponden a *Gesamtausgabe*, Bd. 2 y a la traducción de José Gaos (Fondo de Cultura Económica, 1971²).

²⁶ Efectivamente, al parecer Heidegger se apoya aquí en Carl Braig, quien describe el ser en términos similares a Escoto: lo más universal, simple y abstraído de los seres. Cfr. S. J. McGRATH: *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, pp. 34-35.

desde el cual debemos apresar y fijar el sentido.
*Esta comprensión del ser, "de término medio" y vaga,
 es un factum (SZ §2, p. 7/15).*

Las itálicas son del propio Heidegger. El acento está en que esta pre-comprensión no es lógica sino práctico-operativa: Heidegger resalta la idea de que se tiene una comprensión del ser "de término medio", o "cotidiana" en la disposición del *Dasein*, según distintos modos existenciales. Aquí es donde sugiero el contacto con el planteamiento escotista: el *ens* es empleado como término medio de todo saber incluso si no lo hacemos de forma consciente en un discurso reflexivo (i.e. en metafísica). Por supuesto, es necesario aclarar que la traducción de *Durschnittlichkeit* como "término medio" (Gaos) no significa aquí el *término medio* del silogismo. Rivera traduce "medianidad" y *durschnittlich* como "de término medio". Heidegger no sugiere que el *Dasein* sea un término medio *lógico*. Aún así creo que puede mostrarse que el papel que juegan aquí *Dasein* y ser son análogos a los que juegan intelecto y ente en Escoto. El *Dasein* es el lugar de esta cotidiana interpretación, así como el intelecto es el lugar de la articulación del ente anterior a toda teoría.

En efecto, la descripción de la comprensión del ser en la cotidianidad de término medio implica que de hecho actuamos con cierta comprensión del sentido del "ser" como lo más inmediatamente inapresable; no en primer término de manera teórico-temática, pues la teoría es una modalidad *derivada* de comprensión. De hecho, esta inmediatez es lo que oscurece la pregunta por el ser *ya* pre-comprendido, que resulta *a fortiori* enfocado desde interpretaciones sucedáneas: por ejemplo, desde las categorías de *cosas*. Pero si se puede volver al ser como aquello sobre lo cual se pregunta, es manifiesto que en tanto medio de comprensión de los entes, el ser es *eo ipso* distinto de los entes: "el

ser de los entes no “es” él mismo un ente” (SZ §2, p. 8/15). La interpretación del ser al modo de los entes es precisamente lo que impide despejar o liberar la pregunta por su sentido propio, y es constante en la historia de la ontología, que debe revisarse en esta línea (cfr. SZ §6)²⁷. Para no volver arbitraria la búsqueda, Heidegger redirige la pregunta al ente mismo que pregunta. Así el *Dasein* se convierte en lugar *reflexivo* (fenomenológico) del sentido del ser: “Desarrollar la pregunta que interroga por el ser, quiere, según esto, decir: hacer “ver a través” [*dursichtigmachen*] de un ente –el que pregunta– bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado por aquello por lo que se pregunta en él –por el ser” (SZ §2, pp. 10/16-17).

Un punto fundamental que conectaré después con la tesis de habilitación es que aquí no hay circularidad: al preguntar por quien pregunta no se pretende duplicar la cuestión (determinar el ser de un ente para desde él, así determinado, preguntar por el ser), sino dar cuenta de que quien pregunta tiene precisamente cierta comprensión del ser, un ““dar por supuesto” [*Voraussetzen*] que tiene el carácter de un previo echar una mirada al ser [*vorgängigen Hinblicknahme auf Sein*]”, de modo que se tiene dado al ser pero “no como *concepto* disponible” (SZ §2, p. 11/17). La pregunta no busca *fundamentar* el ser, sino abrir paso (despejar, liberar) a la pre-comprensión que *ya* se tenía²⁸. La ontología

²⁷ Esta *Destruktion* o revisión debe volver por ello sobre los distintos modos de encontrarnos con los entes, y las distintas ontologías a las que dan lugar, en la medida en que cada una deja implícito el ser: “en el “que es” y el “cómo es”; en la realidad en el sentido más estricto; en el “ser ante los ojos”; en el “constar que...”; en el ser válido; en el “ser ahí”; en el “hay”” (SZ §2, p. 9/16).

²⁸ Este pretérito no refiere a un momento reflexivo del pasado biográfico, ni a comprensiones de la historia de la filosofía, sino al modo básico de “existir” del *Dasein*, su *facticidad*, puesto que los modos de pre-comprender el

misma ha sido hasta ahora insuficiente frente a este problema, puesto que su fundamentación consiste en un “escudriñar previo” [*vorgängigen Durchforschung*] de un dominio [*Sachgebiet*] (la naturaleza, la historia, el hombre, etc.) por medio de ciertos “conceptos fundamentales”, i.e. “aquellas determinaciones en las cuales se alcanza el dominio de cosas que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia una comprensión previa y directiva de toda investigación positiva” (SZ §3, p. 14/20). Pero hay que dar cuenta de estos conceptos fundamentales y de cómo se da lugar a estos dominios o ámbitos de entes. Las preguntas de la ontología preceden a las “determinaciones” ónticas de las ciencias positivas, pero terminarían siendo a su vez ingenuas si su tratamiento de los distintos modos de ser deja en suspenso u olvida sin más el sentido del ser en general (cfr. SZ §3, p. 15/21).

El hombre es entonces “término medio” no al modo del concepto de un silogismo, sino como *lugar* “ónticamente señalado” [*ontisch ausgezeichnet*] del sentido del ser y de todas las determinaciones posibles de los entes. No es por ello como los otros entes, sino que en su ser cabe la comprensión de ellos, en tanto “la comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del *Dasein*” [*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*] (SZ §4, p. 16/22). En el *Dasein* surge la posibilidad misma de la ontología como actividad teórica, lo que supone a su vez que la comprensión del ser por parte del *Dasein* será pre-ontológica [*vor-ontologisch*]. La pregunta por el ser tiene antes para el *Dasein* la forma de una “incumbencia óntica” [*ontische Angelegenheit*] que de una ontología; no puede por eso resolverse exhaustivamente en la mirada teórica [*theoretische Dursichtigkeit*] (cfr. SZ §4, p. 18/23). Según Heidegger, el hombre tiene una triple preeminencia sobre los otros entes: *óntica*, porque su ser no está pre-determinado al modo de los otros entes, sino que es relativo a su misma existencia; *ontológica*, porque es originario para él

ser se corresponden con los distintos modos en los que el *Dasein* se dirige a un determinado tipo de entes (en la vida teórica, en la vida práctica, etc).

comprender el ser de todos los entes de una forma distinta al de su ser propio; y *óntico-ontológica*, porque es condición de posibilidad de todas las ontologías (cfr. *ibidem*). Heidegger ve indicios de esta primacía en la declaración aristotélica de que el alma es en cierto sentido todas las cosas y en la teoría medieval de los trascendentales, que aparece –nuevamente– ligada aquí (sólo) al nombre de Tomás de Aquino. La teoría de lo trascendental es cierto modo de hacerse con esta pre-comprensión del ser en tanto anterior a la determinación de una ‘ontología regional’. Sin embargo, no es suficiente buscar una *reducción* epistemológica a un concepto trascendental para articular el saber, porque esto es ya un uso particular y secundario del intelecto (la función teórica); la pre-comprensión del ser es en cambio óntica y ontológicamente anterior a este uso teórico (*vor-theoretisch*). La comprensión primera u originaria del ser hay que buscarla en la pre-teórica inmediatez de la facticidad cotidiana, precisamente porque es el *Dasein* el sujeto de esa pre-comprensión y porque su existencia cotidiana depende de su propia auto-comprensión.

Los primeros compases de las ideas anteriores aparecen en la tesis sobre Escoto²⁹. Ahí se afirma que “las categorías aristotélicas son clases determinadas en ámbitos determinados y no directamente las categorías” (Scotus, p. 211). Frente a eso, se propone advertir que nuestro encuentro “inmediato” con el mundo circundante (*Umwelt*) está ya determinado categorialmente, pero por categorías anteriores a las aristotélicas. En este momento, Heidegger se apoyaba en las categorías “reflexivas” y “constituyentes” de Lask³⁰. Para determinar estas categorías Heidegger se vuelve a los trascendentales. El *ens* aparece aquí como primer punto de apoyo

²⁹ *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915)*, en adelante *Scotus*. Cito según *Gesamtausgabe*, Bd. 1.

³⁰ En esta visión del mundo como algo *ya* diferenciado se aprecian a la vez motivos laskianos y fenomenológicos. El mundo está ya determinado categorialmente, pero las categorías son “indefinibles”: se aprehenden en la intuición (categorial), *simplex apprehensio*, del mundo, según un punto de vista “material”. Cfr. KISIEL: *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, pp. 27 y 33.

de toda determinación de objetividad posible: “este *ens* es dado en todo objeto de conocimiento al punto de que precisamente el objeto de conocimiento es un objeto. Así como los objetos del sentido de la vista, sean blanco o negro, así todo objeto en *general*, sin importar qué contenido pueda presentar, es *ens*” (Scotus, p. 214); “*ens* tiene el sentido exacto de *condición de posibilidad de conocer objetos en general*” (p. 215). Más adelante describirá al *ens* como convertible con el *verum*, sin que esto añada nada al ente mismo sino una relación formal (*Formverhältnis*; cfr. Scotus pp. 265ss) con el intelecto. En el ámbito del *verum* hay dos formas fundamentales de cognición. Primero la *simplex apprehensio*, donde “la verdad se agota en el carácter de dado y no va más allá de él” (p. 268). Aquí las categorías se dan como *modus essendi* y se corresponden con el *modus significandi* y el *intelligendi passivus*: se trata de lo experimentado y vivido (*das Erlebbare überhaupt*), en último término lo histórico. En la simple aprehensión la verdad es la mera intencionalidad de la unión hilemórfica formamateria al modo de unión esencial de objeto de conocimiento y conocimiento de objeto (cfr. p. 266): aquí la materia ocupa el rol predominante, como determinación de la forma³¹. El otro modo de conocimiento es el *judicativo*, que es *verdadero* en sentido propio; aquí aparecerán las categorías como formas destacadas en el juicio (*modus intelligendi y significandi activus*). Por eso el juicio es la estructura propia para tratar las propiedades del ámbito del *verum transcendens*.

IV

En SZ se abandona el aparato cognitivista y con él la relación objeto-entendimiento. Pero se mantienen ciertos puntos comunes, y en esa línea sugiero la analogía del *ens* escotista con *Verstehen*, que en SZ §18 es el modo de ser –*Wirklichkeitsform*, en la tesis sobre Escoto– que abre el “mundo”, i.e. como “ser de la condición óptica

³¹ En línea con Lask: “*Form empfängt ihre Bedeutung vom Material her*” (Scotus, p. 193).

de la posibilidad del descubrimiento de entes intramundanos en general, la mundanidad del mundo". Quizá puede decirse que se radicaliza la *simplex apprehensio* de la tesis de habilitación en sentido práctico-operativo. Podría entonces leerse una continuidad entre el *ens* determinado por la forma del *verum* y la afirmación de SZ §7, donde Heidegger afirma que la fenomenología es *veritas transcendentalis*. La *haecceitas* de Escoto ha sido ya trasladada como anterior a la función teórica: un encuentro con el ser desde la concreción de lo real existente como tal, individual³². Para desligar esto de una formalidad óptica aparece la "analítica existencial" como ontología fundamental. En SZ §5 el camino metodológico para tratar la pre-comprensión del ser se traslada formalmente al *Dasein*. El *comprender* como pre-teorético tener que ver con el ser y constituye así una estructura existencial originaria, anterior a cualquier forma cognitiva. Heidegger lo explica desde la forma del "por mor de qué" (*Worumwillen*), según la cual el *Dasein* está *abierto* al mundo: esta apertura es el comprender. En SZ §18 este "por mor de qué" se explica como una "constitución de referencia", por la cual los entes a la mano del mundo "sirven para" (*Verweisung*). El comprender es la apertura misma del *Dasein* (cfr. SZ §31, p. 190/160): la constitución o "apertura" del mundo como entramado de referencias. "En el comprender el "por mor de qué" es co-abierta la significatividad [*Bedeutsamkeit miterschlossen*] que se funda en él. El "estado de abierto" del comprender abarca, en cuanto "estado de abierto" del "por mor de qué" y la significatividad, con igual originalidad el íntegro "ser en el mundo". La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal" (*ibid*, pp. 190-191/160-161). Por ello se complementa con el sentido, que "se define como "el "hacia donde" (*das Woraufhin*) del proyecto (*Entwurf*), a partir del

³² Heidegger anticipa el camino a seguir en la conclusión publicada con la tesis. Cfr. Martin HEIDEGGER: "Conclusion: The Problem of Categories (1916)", en John van Buren, John van Buren (ed.), *Martin Heidegger. Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time*, Albany: State University of New York Press pp. 62-68.

cual (*aus dem her*) algo resulta comprensible (*verständlich*) como algo". Véase también §65 [pp. 428-429/351]: "Sentido es aquello en lo cual (*worin*) se mantiene la comprensibilidad (*Verstehbarkeit*) de algo, sin que ello mismo se presente expresa y temáticamente ante la mirada. Sentido significa el 'hacia donde' del proyecto primario a partir del cual (*aus dem her*) algo puede ser concebido (*begriffen*) en su posibilidad como aquello que es"³³.

La concepción de algo "en su posibilidad" (*in seiner Möglichkeit*) y la caracterización del sentido como un existenciario del *Dasein* (cfr. §32, p. 201/170) se corresponden con el comprender como estructura que permite el aparecer de cada cosa: la posibilidad del darse de algo como algo. Una interpretación similar a la que aparece en el *Scotus*, donde se lee el *ens* escotista en su univocidad como modo primero e irrebasable de posibilidad-pensabilidad en general. En la tesis de habilitación, Heidegger explica el *unum* como lo que determina al ente, como "forma primera del objeto en general" (*Urform des Gegenstandes überhaupt*) (*Scotus*, p. 265/83). Por ello es convertible con *ens* en términos de dominio absoluto, *Herrschaftsbereich*, en tanto la determinabilidad del "algo en general" (*Etwas überhaupt, Gegenstand überhaupt*). La afinidad salta a la vista. *Comprender* no es pues ser capaz de usar algo, o poder hacer algo (*etwas können*) con una *cosa*, sino la estructura anterior a todo ello: el punto focal de toda eventual posibilidad de tener que ver con cosas o, lo que es lo mismo, la estructura que da lugar al que el mundo y las cosas que se aparecen en él lo hagan como una articulación en la entrega fáctica del *Dasein* a su propia existencia. Heidegger lo describe como una suerte de posibilidad, de "poder ser" (no una "indiferencia lógica")³⁴. Ónticamente, "poder ser" es una categoría modal lógica, relativa al *Vorhandesein* (i.e. una

³³ VIGO: *Arqueología y aleiteología*, p. 39 nota 1. La definición en SZ §32, pp. 201/169-170.

³⁴ Para Heidegger, el comprender siempre está fácticamente determinado por el encontrarse. No hay una comprensión del mundo que no esté intrínsecamente unida a una auto-comprensión del propio *Dasein* y viceversa: Por ello en este "poder ser" del comprender, el *Dasein* es entregado a su propia

categorías de cosas); en cambio, *existencialmente* es “la más original y última determinación ontológica positiva del *Dasein* (*die unsprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins*)” (SZ §31, p. 191/161). La univocidad escotista podría interpretarse como esa neutralidad meramente lógica, pero podría también interpretarse en línea con Heidegger. Creo que esto es posible porque, al igual que la reducción escotista de todo objeto a ente, el comprender, en cuanto “abrir” (*Erschließen*), se refiere a la estructura total de “ser en el mundo”; no sólo para que el mundo sea una posible significatividad, sino permitiendo que los seres del mundo aparezcan en la medida de su propia posibilidad. El comprender no abre una significatividad concreta (“s es p”), sino que es la estructura que abre la posibilidad misma de la significatividad como tal. No es la aparición de una interpretación determinada del mundo, sino origen de su posibilidad. Por eso el comprender no es un conocimiento *temático* y se proyecta en términos de posibilidad, frente a la aprehensión cognoscitiva y temática que “quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado y mentado [*gegebenen, gemeinten*], mientras que en la proyección se proyecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole *ser* en cuanto tal. El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del *Dasein* en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades” (*ibid*, p. 193/163). La proyección de la posibilidad como posibilidad es así análoga al sentido de la univocidad escotista, como pensabilidad de todo (según) *ens*.

Mi hipótesis es entonces que, a pesar de que la ‘cotidianidad de término medio’ no equivale al término medio del silogismo, la pre-comprensión constante del ser en el *Dasein* bajo la estructura del *Verstehen* es análoga a la constante forma del *ens* que para Escoto se mantiene en todos los conceptos. La caracterización de los trascendentales –*ens, unum* y *verum*– de la tesis de habilitación

posibilidad, “de suerte que este ser abre en sí mismo el “en donde” del ser consigo mismo” (SZ §31, p. 192/162). Cfr. también SZ §18.

muestra cierta continuidad en este camino interpretativo hasta SZ, puesto que sitúa ya el plano pre-teorético en el que juega la analogía: no ya una relación cognitiva entre la potencia intelectual y el concepto de ente, sino entre el *comprender* como estructura fundamental del *Dasein* (*Grundverfassung*) y el ser de los entes en su posibilidad.

El hilo común de SZ con la interpretación de Escoto en la tesis de habilitación es notable. Ésta busca, en efecto, distinguir los distintos modos en que se constituyen los ámbitos del ser, para desde ellos determinar el modo en que Escoto pone en relación los modos de existir, pensar y significar (*essendi, intelligendi, significandi*). Y como en SZ es Heidegger quien compara la apertura del *Dasein* con el *noús* aristotélico, no parece arriesgado afirmar que el sentido en que para Escoto el intelecto es *locus* del *ens*, en Heidegger aparece desplazado al *Dasein* en sentido pre-teorético. La analogía que propongo puede así mostrarse gráficamente:

<i>Dasein</i> – Ser	Intelecto – Ens
Sede pre-ontológica (práctico-operativa)	Sede teórica
Mundanidad del mundo	Orden esencial
<i>Comprensión</i> (estructura fenomenológica)	<i>Univocidad</i> (estructura lógica)
Habla	Primeros principios como predicados del <i>ens</i>

La diferencia está precisamente en el traslado de la estructura lógica a la fenomenológica, posible gracias a que el examen de Heidegger se mueve en un plano hermenéutico que se supone anterior al teórico, como sostiene McGrath³⁵. También se explica por el intento de dejar de lado el cognitivismo de Husserl³⁶. La original comprensión del *Dasein* según la estructura del “ser-en”, interpretando “en” como *comprensión* originaria, muestra el traslado del uso lógico-conceptual en la predicación de todo concepto *sub ratione entis* a su uso fenomenológico como medio *hermenéutico* existencial y existenciarío del tener que vérselas el *Dasein* con toda clase de entes. La dual eminencia existencial-existenciaría hace ver que no sólo el *Dasein comprende* siempre su situación, de manera originaria, desde el *ens*, sino que sólo desde esta precomprensión del *ens* puede él mismo llevar a cabo nuevas comprensiones ontológicas. O, parafraseando a Heidegger: sólo porque el *Dasein* es originariamente comprensivo del ser (preeminencia óptica) puede eventualmente alcanzar la posibilidad de plantear la pregunta por el sentido del ser (preeminencia ontológica) y desde esta pregunta interpretar el sentido no sólo del Ser sino también su existencia propia, elaborando así ontologías regionales y aún analíticas comprensivas del ser en general (preeminencia óptico-ontológica). Pero lo que nunca queda aquí en duda es que el *ser* aparece ya dado, como originario e irrasable (*unhintergebar*) horizonte comprensivo del *Dasein* al que nada precede. Este horizonte –es lo que la analogía pretende señalar– es el mismo horizonte escotista de significación que permite el *ens* y que luego podrá cobrarse reflexivamente por medio de su uso como sujeto (término medio predicativo) en la metafísica como ciencia universal. La metafísica es en Escoto la articulación última del sentido; los primeros principios asumen el papel del habla como

³⁵ Sean J. McGRATH: “Die scotistische Phänomenologie des jungen Heidegger”, en Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger Jahrbuch 1*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2008, pp. 243-258.

³⁶ Cfr. VIGO: *Arqueología y aleteología*, pp. 43-45, 77-82 y 123-131.

articulación originaria de la comprensibilidad (*Verständlichkeit*) del ser.

La analogía debe ser cuidadosa, porque el lenguaje de Heidegger no es el de los escolásticos (aunque los conoce). No es igual el comprender como proyección originaria (correspondiente a la pre-comprensión del ser), al mundo como posibilidad en general según la estructura de la significatividad, ni al respecto fáctico del encontrarse el *Dasein* en cada caso. Si se intentase 'conciliar' estos momentos a las nociones clásicas, sugiero considerar la proyección del comprender como análoga a la luz del intelecto agente³⁷ y la posibilidad significativa del mundo en general como la *ratio* del *ens* según la cual es articulado todo existente; esta *ratio* consiste en la univocidad lógica de Escoto y se corresponde en esa medida con el "poder ser"³⁸. El respecto fáctico es por supuesto la *haecceitas* escotista, pero nuevamente reconvertida por Heidegger según la guía operativo-práctica de su filosofía. La referencia es la mundanidad del mundo: una correspondencia también fenomenológica del *orden esencial* de los entes de Escoto³⁹. Esto deja de lado la llamada "diferencia ontológica", que por lo demás no sostiene Escoto salvo en el escueto sentido (lógico) de que el *ens* no es la diferencia última

³⁷ Cfr. SZ §28, p. 177/150: "La expresión figurada y óptica del *lumen naturale* del hombre no mienta otra cosa que la estructura ontológico-existencial de este ente consistente en que este ente *es* en el modo de ser su "ahí". Es "iluminado" [*erleuchtet*] quiere decir: iluminado en sí mismo *en cuanto* "ser en el mundo"; no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo *es* la iluminación".

³⁸ Cfr. SZ §31, pp. 190-193/161-163. El encontrarse determina fácticamente al comprender, pero éste siempre viene "en todas las dimensiones esenciales de lo susceptible de abrirse en él [*nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Eschließbaren*], a parar en las posibilidades" (p. 162). Esta posibilidad, este poder ser, es el ser de la comprensión. Es, en su "traducción" al escotismo, la univocidad proyectada sobre el "por mor de qué" del hombre: sobre su apertura intencional a todo existente como *ens*, siendo *ens* la estructura correspondiente al entramado de la significatividad o mundanidad del mundo (en Escoto, el "orden esencial").

³⁹ Sobre el cambio de la concepción "causal" a la fenomenología del mundo en SZ cfr. VIGO: *Arqueología y aleteología*, pp. 117-142.

de cada existente real, sino lo que tiene sobre ello una primacía *in quo*.

V

Con esto quedan sugeridos el tratamiento análogo del ser en SZ con el *ens* de Escoto y el modo en que este trato análogo supone un paso de lo meramente lógico a lo hermenéutico-fenomenológico. Ahora bien: si la *Verstehen* permite enfocar el mundo como significatividad articulada, queda por mostrar el mecanismo propio de la inversión de la estructura lógica de la *univocidad* en la fenomenológica de la comprensión, de cara al desarrollo histórico del pensamiento de Heidegger. Para redondear el sentido de esta analogía –especialmente su límite– hay que señalar al menos la “inversión de teoría y praxis” que tiene lugar a lo largo de SZ. De otro modo, el empleo de la univocidad como *forma* de la pre-comprensión del ser queda oscurecido por la dirección propia de las consideraciones.

En 1919 (*Vorlesungen vom Kriegsnotsemester*), un punto intermedio entre la tesis de habilitación y SZ, Heidegger apunta una crítica contra Natorp y el neokantismo de Marburgo. En ellos nota un claro predominio de lo teórico: tanto por la objetividad del carácter científico condensado en lo teórico como por la supuestamente segura fundamentación de ese carácter que lo constituye en “esfera primera” que fundamenta a las demás (la ética, la estética)⁴⁰. Pues bien, ya desde este momento:

La propuesta de Heidegger al respecto es clara: se trata de romper este predominio de lo teórico. Esta ruptura no se orienta, sin embargo, por la pretensión de oponer a este predominio un primado de otro signo, en este caso para proclamar un “primado de lo práctico” (*Primat des Praktischen*). Se trataría más

⁴⁰ Cfr. HEIDEGGER: *Zur Bestimmung der Philosophie* en *Gesamtausgabe* 56-57, p. 59.

bien de mostrar el modo en que lo teórico, la teoría misma, aparece remitida a algo “preteorético” (*in ein Vortheoretisches zurückweist*)⁴¹.

Para demarcar el punto de contacto y de separación de Escoto bastará con señalar muy rápidamente esta remisión a lo pre-teorético en la filosofía de Heidegger. En estas lecciones, la comprensión del ámbito pre-teorético que constituye lo psíquico mismo como esfera originaria (*Ursphäre*) y máximo ámbito posible (*die größtmögliche Weite*) es precisamente aquello que Heidegger cree que debe investigar la fenomenología, que se convierte así en una *vortheoretische Wissenschaft* (título del capítulo tercero de la segunda sección en estas lecciones). Lo teórico-objetivo es para Heidegger una instancia que se separa de la vida como acontecimiento, como vivencia (*Erlebnis*) y arranca lo objetivado del plexo significativo del mundo para ponerlo como “cosa”, como *Ob-jekt*. La actitud teórica es derivada, segunda respecto al estar instalado en el mundo como horizonte-condición inicial e irrebasable (*unhintergebar*)⁴². En *SZ* esta re-valoración de lo teórico y lo práctico es mucho más clara; Vigo lo explica como una profunda “inversión” de la comprensión aristotélica de *lógos* y *prâxis*⁴³. Para dar cuenta de ella baste recordar por un lado que la noción de *verdad* en *SZ* tiene un sentido ante-predicativo: la verdad tiene su sede en la *Verstehen* antes que en el enunciado. Si el *Dasein* se comporta de manera relativa a aquello con lo que tiene que ver en cada caso, el enunciado es también un modo de ser del *Dasein*, por el que éste se muestra determinado por lo mentado en el enunciado como un “ser descubridor” (*entdeckend-sein*) relativo al “estado de descubierto” del mundo (*Entdecktheit*).

⁴¹ Gustavo LEYVA: “El origen de la teoría. La crítica del joven Heidegger a Paul Natorp y Edmund Husserl”, en Carmen Trueba (ed.), *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*, México: UAM-Plaza y Valdés 2000, pp. 201-2.

⁴² Cfr. LEYVA: “El origen de la teoría”, pp. 224-225.

⁴³ Para lo que sigue expongo brevemente las ideas desarrolladas en Alejandro Vigo: *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos 2008.

“El ‘ser descubridor’ del enunciado, es decir, su ‘ser verdadero’ es pensado así en el sentido de lo que Aristóteles llama *apóphanis*, es decir, como un ‘dejar ver’ o un ‘mostrar’. Si se tiene en cuenta que el ‘ver’ aquí aludido no se identifica, sin más, con el puro ‘ver’ teórico-contemplativo, sino que alude, en primera instancia, al ‘ver en torno’ (*Umsicht*) que ilumina el trato práctico operativo con los entes ‘a la mano’, se comprende de inmediato que en la nueva caracterización de la verdad como ‘descubrimiento’ va ya coimplicada la radical inversión de las relaciones entre teoría y *prâxis* que representa el análisis del ‘ser en el mundo’ de SZ frente a la tradición filosófica precedente”⁴⁴. Por eso Heidegger puede declarar que el ver en torno, *Umsicht*, despoja al puro intuir teórico (*Anschau*) de su primado (cfr. SZ §31). El propio Vigo aclara, por otro lado, que este trato “práctico-operativo” no se limita simplemente a “la operación manual o técnica con lo que habitualmente se llama útiles, instrumentos o artefactos, sino que se trata, más bien, de *todo* modo de trato con el ente intramundano, en la medida en que el acceso a éste aparece enmarcado en un contexto de significatividad estructurado por referencia a un cierto proyecto de carácter práctico-vital, y no meramente teorico-científico”⁴⁵.

Por otro lado, la primacía de lo práctico puede verse también como una forma de radicalización de la intencionalidad. En último término, una intencionalidad de carácter cognitivista, como la de Husserl o Descartes, serían para Heidegger un constructo teórico y en esa medida derivados. No es que Heidegger no acepte la intencionalidad, sino que, nuevamente, no cree que la intencionalidad propia de lo intelectual sea el sentido primario. “De este modo Heidegger radicaliza, al mismo tiempo, la concepción husserliana de la intencionalidad, y la hace extensiva no sólo a los actos teórico-cognitivos, sino también como de otro modo lo intentó también Scheler, a las disposiciones afectivas y,

⁴⁴ VIGO: “Verdad, *lógos* y *prâxis*”, en *Arqueología y aleteología*, p. 22.

⁴⁵ *Ibid*, p. 37. Cfr. también pp. 143-152.

sobre todo, a las diversas formas del trato práctico-operativo con el ente"⁴⁶.

Esto hace seguramente innecesario insistir en la diferencia del 'universo' conceptual de Heidegger y Escoto. Duns hace ontología: intenta distinguir modos de existir según los distintos géneros en los que la esencia de una cosa tiene que ver con otras. El paralelo con Heidegger por ello no puede estar primariamente en la relación constitutiva de los entes entre sí, porque en Escoto se trata de relaciones *causales* entre esencias, y en Heidegger en una composición interreferencial de *sentido*. Esto no impide, por supuesto, que exista un punto de conexión que el mismo Heidegger había dibujado en la tesis de habilitación y que constituía el modo metodológico de tránsito: se trata de la universalidad del *ens verum* en tanto constitutivo de un orden *logicum*, un ámbito de "objetos" (o modo de "objetividad" en el sentido de constitución de cierta clase o modo de entes) superpuesto sobre el ontológico. En Heidegger, la *inversión* asume que las relaciones causales de la ontología clásica se superponen a este marco de sentido ya constituido de antemano. Esto no significa que Heidegger no conociera la noción escotista de orden esencial o bien que entre ella y la "mundanidad del mundo" no haya una posible analogía; mi punto más bien es que el entramado interreferencial heideggeriano está pensado desde otras coordenadas⁴⁷. En buena medida es por ello que la *Faktizität* no me parece sin más equiparable a la

⁴⁶ VICO: "Temporalidad y trascendencia", en *Arqueología y aleteiología*, p. 44.

⁴⁷ Cfr. VICO: "Arqueología y aleteiología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología", el capítulo central que da título a *Arqueología y aleteiología*, pp. 117-142. Ahí afirma, prospectivamente: "La nueva concepción de la ontología presentada en SZ que, como se dijo ya, se distingue por una peculiar mediación de contenido y método, justamente *no* queda caracterizada como una doctrina que tematiza *causas (aitíai)* y *principios (archai)*, últimos, al menos no en el sentido tradicional del término. En contraposición a esta concepción *arqueológica* de la ontología, tal como ella caracterizó a la tradición que remonta a Aristóteles, la concepción de SZ se presenta, más bien, como lo que, formulado en términos tradicionales, podría llamarse una doctrina de la *verdad trascendental*" (p. 117).

haecceitas de Escoto. Precisamente por ello también la labor de esta comparación *no* es declarar ‘escotista’ el tratamiento de SZ, sino mostrar cómo en el estudio *sobre* Escoto adopta Heidegger ciertas tesis escotistas y cómo éstas se encuentran implícitas en la relación del *Dasein* con el ser en SZ. De ahí, por último, la necesidad de centrar esta exposición en el punto medular de la conjunción: precisamente el ‘momento’ que nace de la relación *ens* y *verum*, y que permite *cierta* adopción de la doctrina de la univocidad en la forma de la *Verstehen* heideggeriana. La comprensión del *ens* como *verum* se mantiene en SZ; el particular universo en el que Heidegger situaba el *ens logicum* en la tesis de habilitación, dentro del reino de la lógica de la validez (*Reich des Geltenden*), por medio de la ciertas apropiaciones y correcciones del neokantismo y la fenomenología, en cambio, no⁴⁸.

Podrían decirse muchas más cosas sobre cada uno de estos puntos. Aquí basta mostrar ciertos modos en que el *Verstehen* desarrolla ciertas doctrinas de la tesis de habilitación, según la convertibilidad del *ens verum* con el *ens* real. La univocidad en su “uso heideggeriano” no debe buscarse en la intencionalidad teórica ni en su expresión judicativa, que son formas derivadas (cfr. SZ §§33 y 44), sino en la inmediatez práctico-operativa. Desde aquí se hace la reinterpretación heideggeriana de la *haecceitas* y no desde la ontología escotista.

Lo anterior sirve, en mi opinión, para mostrar que la lectura de *ens* como un abstracto vicioso o como un concepto desligado de lo real no es la única interpretación posible. Pero una última idea puede servir para mostrar que la interpretación de Escoto *desde* Heidegger no es algo tan arbitrario como podría quizá parecer. Como expone ampliamente en la introducción a sus comentarios de la *Sentencias*, para Escoto la teología es una ciencia *práctica*. Además, como ciencia universal distinta de la metafísica, su

⁴⁸ Para una caracterización detallada del desarrollo histórico y metodológico de Heidegger en este sentido cfr. Vigo: *Arqueología y aleteología*, pp. 183-212 y 300-312. El problema en último término, según entiendo, es el problema de la mediación entre el mundo “fáctico” y el mundo “lógico” de la validez.

término medio no es el *ens* sino la esencia divina. Desde aquí es posible ensayar, aunque esto no lo planteen así los medievales, la teología como una *Lebensform* práctica distinta de la metafísica: como una articulación del plexo de posibilidades distinta del saber natural. Pero, en definitiva, como la articulación de una *comprensión* que es antes práctica que teórica.