

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España \(texto legal\)](#). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

ESPOSITO, C. (2024). *Introducción a Heidegger*. Traducción de Miguel Lobos. Granada: Editorial Universidad de Granada. 286 pp.<sup>1</sup>

La Editorial Universidad de Granada nos ofrece este año la traducción de la *Introduzione a Heidegger* de Constantino Esposito a manos de Miguel Lobos. Si ya contábamos con una traducción al castellano de *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica*, aparece ahora en lengua castellana una obra que se aventura a revisar, con visos de sistematicidad, la obra heideggeriana con una vocación formativa. Son pocos los asuntos del pensar y de la vida de Heidegger que son esquivados en este nuevo libro; desde los más intrincados y experimentales textos del alemán hasta su compromiso político con el nacionalsocialismo, pasando por la vigencia de Heidegger en nuestros días, el autor hace un recorrido minucioso por la herencia del pensador alemán. Añadiendo aún más complejidad a la tarea, el *professore ordinario* de Historia de la Filosofía e Historia de la Metafísica en la Universidad de Bari ha decidido

respetar el léxico heideggeriano, de tal modo que el carácter introductorio de esta monografía se debe más al afán pedagógico e instructor del texto que a la pérdida de rigor. Este fin se alcanza gracias a la claridad y a la repetición diseminada de ciertas ideas que son, a su vez, claves interpretativas para introducirnos en Heidegger; aunque se trata de una introducción, esta monografía parte de supuestos y se encamina hacia lugares, los cuales el autor muestra en el último capítulo de la obra.

Tratando de esbozar una cartografía del pensador alemán, Esposito nos presenta un texto estructurado externamente en 11 capítulos, añadiendo además una bibliografía y un índice onomástico. La estructura interna quedará configurada según los 5 periodos filosófico-vitales que se anuncian en el primer capítulo y que simplifican pedagógicamente la vida y obra de Heidegger. Así, puede

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha desarrollado en el marco de un contrato predoctoral FPU en la UGR financiado por el Ministerio de Universidades de España (FPU22/01774).

encontrarse una primera fase de configuración de las inquietudes del pensamiento de Heidegger en torno a Husserl y Brentano (1908-1918), una segunda donde trabaja como asistente de Husserl en Friburgo (1919-1922), una tercera como profesor en Marburgo en el camino de *Ser y tiempo* (1923-1928) y una cuarta con la vuelta a Friburgo, su adhesión al nazismo y el intento de un nuevo inicio del pensar (1928-1945). Finalmente, el autor escribe acerca de una última y quinta etapa caracterizada por el luto de la metafísica y el intento de un preguntar post-metafísico que llegaría hasta el final de su vida. Esta topología no pretende ser una compartimentación rígida sino el andamiaje que permite ordenar los capítulos, de tal manera que el segundo y el tercer capítulo corresponden respectivamente al segundo y tercer periodo. Al cuarto periodo corresponderían los capítulos 4, 5 y 6, mientras que los capítulos 7, 8, 9 y 10 pertenecerían a la última etapa -si bien estos dos últimos se fugan de la narración cronológica para tematizar la confrontación con el nihilismo y las reflexiones en torno a Hölderlin, lo sagrado y el lenguaje-. Finalmente, el undécimo capítulo queda reservado para el análisis de la vigencia de Heidegger en la contemporaneidad filosófica.

En el segundo capítulo se va a indagar en las apropiaciones que Heidegger realiza de la tradición en base a la reformulación de dos preguntas fundamentales: “a) *¿Qué es la filosofía?* b) *¿Cuál es el modo de ser de la vida?*” (p. 35), las cuales se articulan desde el concepto de *facticidad*. Esta *vida fáctica* apunta al cómo originario que es el modo de ser de la vida, y a la ontología fenomenológica como metodología para la indagación de la misma. El profesor de Bari comenta entonces cómo Heidegger se desvía del camino husserliano al negar la posibilidad teórica de la fenomenología como un proceso de necrosis de las estructuras de la vida y un alejamiento del carácter fundamentalmente significativo de la vida fáctica. Además, el de Messkirch encontrará tanto en el cristianismo primitivo de Pablo de Tarso como en Agustín de Hipona un énfasis en el carácter finito y por ende tempóreo de la vida fáctica, que, al igual que Dilthey, le permiten dar cuenta del carácter inacabado, inobjetivable e histórico de la experiencia fáctica. Ella posee, leyendo fenomenológicamente a Aristóteles, una motilidad propia, que apunta en Heidegger tanto a la indeterminación como al tener-que-ser propios de la existencia humana.

Presentadas algunas de las interpretaciones fundamentales de las que bebiera el alemán, continúa el texto con un tercer capítulo en el que se expone el *opus magnum* de Heidegger, *Ser y tiempo*, junto a algunos textos aledaños. La tesis fundamental de tan comentado texto la resume el autor en las siguientes palabras: “el ser no *es* (como *son* en cambio los entes), sino que *significa*” (p. 57). Dada la apertura que es el *Dasein*, Heidegger afirma la co-pertenencia entre *ser/logos* y *ser/verdad*, advirtiendo siempre el italiano del carácter sustractivo y misterioso del ser, es decir, la inaprehensibilidad de aquello que, al darse, al mismo tiempo, se retira. Siguiendo el camino de *Ser y tiempo*, Esposito afirma desde lo que podría llamarse un excepcionalismo *onto-antropológico* -es decir, considerando una primacía ontología de la relación del *Dasein* con el ser- la posibilidad de la *diferencia ontológica*, allí donde Heidegger se dirige y para lo que ha de pasar por una analítica de la existencia como paso preparatorio; esta, bien es sabido, debería haber continuado con una deconstrucción fenomenológica-hermenéutica de la historia de la metafísica y con un “tránsito de la temporalidad de la existencia al sentido temporal del ser en general” (p. 89) que no se incorporó al mencionado tratado.

Antes de sumergirse en la problemática de la *Kehre*, Esposito va a explorar en el cuarto capítulo los primeros pasos tras *Ser y tiempo* a partir de la lectura que Heidegger hará de la *Crítica de la razón pura* y a partir del tránsito de una vía ontológico-existencial a una ontológico-histórica. Es a partir de la centralidad que cobra la metafísica en Heidegger desde donde el autor puede afirmar que esta “debe considerarse como una irreprimible «disposición natural» del hombre” (p. 98). Antes que de un error histórico, se trata de una tendencia del propio ser. Sin embargo, lo anterior carecería de sentido si nouviésemos en cuenta la correspondencia entre ser y *logos*, en este caso, de ser y comprensión. Solo por la finitud del *Da-sein* y el carácter sustractivo del ser (que se da diferenciándose), se da históricamente la metafísica como acontecimiento.

Es precisamente a la noción de evento o acontecimiento (*Ereignis*), desarrollada por Heidegger en los años treinta, a la que Esposito se dirige en el quinto capítulo, no sin antes reincidir en que “el olvido del ser, en efecto, no es solamente un olvido de los filósofos, sino un carácter esencial de la metafísica entera y, más todavía, constituye el carácter esencial de la verdad misma del

ser” (p. 111). Centrándose en el texto *De la esencia de la verdad*, el profesor de Bari va a afrontar la *Kehre* heideggeriana desde su concepción de la verdad como *alétheia* a partir de dos asuntos fundamentales. El primero consiste en que la comprensión que aparecía en *Ser y tiempo* se desplaza por un “*estar expuestos en lo abierto del desencubrimiento*” (p. 114) o, podría decirse también, un dejarse-afectar rememorante por lo velado en lo desvelado. El segundo, que casi se desliza del anterior, consiste en que “que la verdad no coincida nunca solamente con el manifestarse de las cosas, sino también [...] con el manifestarse de un no-manifestable, del desvelarse de algo que permanece *velado*” (p. 114). A partir de los *Aportes a la filosofía*, se muestra en el texto cómo entran en consonancia el olvido del ser, la historia de la metafísica y el acontecer histórico de ser y *Dasein* en su correspondencia, dado que la peculiaridad de las diversas épocas históricas quedan “caracterizadas por las distintas modalidades con las que el hombre ha estado expuesto al misterio incluso perdiéndolo siempre de vista” (p. 115). Estas epocalidades, entendidas como acontecimientos, son diferentes modalidades en las que se da “aquel apropiarse del ser al hombre en el que consiste su darse «histórico»” (p. 118).

De esta forma, la pregunta por el sentido del ser queda relegada a la pregunta por la verdad del ser, una verdad de carácter sustractivo y misterioso. Se trata de un pensar rememorante que, como bien muestra Esposito y pocas veces se destaca en la literatura en torno a Heidegger, requiere de una transformación de quien piensa, pregunta y comprende, además de una disposición afectiva particular.

El capítulo sexto, el último de este cuarto período, se enfrenta a los *Cuadernos negros* para encarar el problema del nazismo de Heidegger. En resumidas cuentas, la postura del italiano consiste en defender que la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo puede explicarse por su intención de reformar la universidad alemana desde la pregunta por el olvido de ser y por su voluntad “de acabar con la decadencia del mundo burgués-cristiano-moderno” (p. 148). De este modo, su oposición al nazismo no fue de principio sino más bien una desilusión ante la incapacidad por parte de este de poner en marcha el principio *barbárico* en el que él había confiado. Hijo de sus convicciones filosóficas y de ciertas ideas banales del ambiente nazi, Esposito pretende negar que toda la filosofía de Heidegger pueda entenderse desde un nazismo oculto y, a la vez,

explicar filosóficamente cuáles fueron los motivos por los que el alemán depositó en el fascismo sus esperanzas.

Continuando cronológicamente, el capítulo siete aborda el pensamiento en torno a la técnica de los años treinta a los cincuenta, defendiendo dos ideas fundamentales. La primera es que la técnica, como destino de Occidente y modo contemporáneo del evento, no es algo a superar, sino el *Ahí* desde el cual somos convocados a pensar el ser; no se trata de una fatalidad, sino de una invitación epocal a pensar lo único que merece ser pensado. La segunda consiste en afirmar la *indisponibilidad* que este acontecer porta consigo, no siendo el *Dasein* el sujeto de la historia; la labor del *Dasein* es entonces la de una filosofía rememorante, un pensamiento post-metafísico o ultra-metafísico ante la *obstancia* científica y el dominio técnico del mundo. Se señala así que Heidegger se dirige a un pensar no-representacional como recuerdo del olvido del ser, el cual *necesita* a la propia metafísica para que pueda darse una filosofía convaleciente de la misma.

Se detiene ahora el sendero temporal, haciendo un alto en el camino en los capítulos ocho y nueve. En el primero de ellos, se atiende al pensar de Heidegger sobre el nihilismo a través de

Nietzsche. Si bien este nuevo invitado ve el nihilismo en la devaluación de todos los valores metafísicos y pretende su superación a partir de una transvaloración de estos, Heidegger ve en Nietzsche la culminación de la metafísica al entender el valor como una representación disponible -al más puro estilo del sujeto moderno- que puede ser evaluable y transvalorable. Según el autor de este libro, el nihilismo es para Heidegger tan metafísico como nihilista es la metafísica, dado que su criterio de análisis es el olvido del ser; el nihilismo no puede dejar atrás la metafísica, fundamentalmente porque él es en el fondo metafísico. A continuación, Esposito aprovecha el debate entre Heidegger y Jünger para reafirmarse en la imposibilidad de superar absolutamente la metafísica ya que, como el profesor de Bari viene recordando, el olvido del ser que constituye la metafísica y el nihilismo es algo propio del evento de apropiación de hombre y ser, el cual se da históricamente de diversas maneras. En el siguiente capítulo, se va a destacar que poetas y filósofos ocupan un lugar preeminente en el estar a la escucha de las palabras esenciales de una epocalidad, es decir, aquellas que hablan de un tipo particular de sustracción del ser. A propósito de Hölderlin, el

lenguaje, como señor del hombre, se muestra como el *topos* en el que se da el acontecimiento de la co-pertenencia entre ser y *Dasein*.

Y es por estas palabras esenciales que nos ha legado la tradición por las que el autor invita ahora a pasar, a través de Parménides y Leibniz, a fin de mostrar cómo el concepto de *serenidad* (*Gelassenheit*) no es tanto una actitud ética propositiva, sino más bien un abandono que espera en la imposibilidad de pensar definitivamente aquello que merece ser pensado: el misterio del ser, su velamiento, su retracción o, dicho de otra manera, su fundar desfundando. Este movimiento pasa por una consideración acerca de lo sagrado y la teología, recordándose así la lejanía de Heidegger respecto a los teísmos (precisamente por ser una necesidad del olvido del ser, que desemboca irremediablemente en onto-teo-logía), si bien no descarta la posibilidad de lo divino siempre y cuando venga dado acorde al olvido del ser, es decir, un dios que no es ente sino siempre rehúso.

El texto va a ser cerrado en el último capítulo recopilando los focos de influencia más importantes de Heidegger. Resulta de especial interés atender a aquellos sobre los que el autor se pronuncia con voz propia para

entender cómo y dónde se posiciona Esposito como filósofo y lector de Heidegger. En primer lugar, el profesor de Bari realiza una crítica a los desarrollos de la hermenéutica filosófica de herencia gadameriana afirmando que “constituyen una especie de debilitamiento y de alejamiento de las intenciones explícitas de la investigación heideggeriana” (p. 248). En segundo lugar, denuncia un excesivo construccionismo social e histórico en las posturas que tilda de hermenéutica post-modernista, dentro de la cual podrían incluirse autores como Vattimo, Derrida, Lyotard e incluso Foucault. A pesar de reconocer sus méritos en las críticas al objetivismo, realismo y cientificismo ingenuos, apuesta por una “ontología reconstructiva” (p. 257) en base a dos ideas fundamentales que se amparan en una cercanía al realismo no ingenuo en ontología. Por un lado, defiende que se debe “reconocer que toda interpretación debe apuntar en última instancia a la manifestación de un fenómeno sin reducir previamente este fenómeno a su *interpretabilidad*” (p. 255), a la vez que se apunta a la necesidad de una reconstrucción que secunde al movimiento deconstructivo. La apuesta por una lectura fenomenológica de toda la obra de Heidegger desemboca en una vocación

por afirmar cierta autonomía del fenómeno, de la cosa misma, desrelativizándola parcialmente de los procesos culturales e históricos en los que se encuentra inmersa.

En resumen, se trata de un texto con mucho valor para quienes se hayan iniciado en filosofía y busquen un recorrido general por la obra de Heidegger. Es un ejercicio de gran mérito abordar en un libro de una extensión relativamente reducida la complejidad de la filosofía de Heidegger sin dejar de lado ninguna problemática fundamental. Además, que Esposito explicita cuáles considera que son las sendas heideggerianas a recorrer deja espacio al lector para que considere de forma crítica cuánto del italiano hay en esta nueva interpretación del filósofo de Messkirch.

*Manuel Santamaría Santiago*  
*(Universidad de Granada)*