

SER FINITO Y SER ETERNO / SER FINITO Y SER MORTAL. STEIN LECTORA DE HEIDEGGER¹

Enrique V. Muñoz Pérez
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
emunozpe@uc.cl

Resumen

Como muchos otros filósofos y filósofas, Edith Stein dio cuenta de la recepción que tuvo en Alemania la obra fundamental de Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (1927). El impacto de esta obra fue enorme en el entorno filosófico alemán y, en particular, en el círculo fenomenológico de Friburgo. Edith Stein, formada al alero de Edmund Husserl, no es la excepción. Entonces, el artículo busca mostrar que son tres los principales vacíos que identifica Stein en el pensamiento de Heidegger: a) una visión integradora entre el cuerpo y el alma, b) la omisión de Dios y c) un tratamiento de la muerte a partir de un trasfondo religioso.

Palabras clave: ontología, hermenéutica, fenomenología, ser humano.

Recepción: 17-03-2020. **Revisión:** 4-05-2020. **Aceptación:** 20-05-2020.

¹ Este texto es una versión mejorada y levemente ampliada de una ponencia presentada en el marco del X Simposio Internacional “Finitud, fragilidad y sentido” del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein (ces) de la Facultad de Teología de la P. Universidad Católica de Chile, desarrollado los días 7, 8 y 9 de agosto de 2019. Esta ponencia es fruto del trabajo llevado a cabo por el autor como miembro del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein.

**FINITE BEING AND ETERNAL BEING /
FINITE BEING AND MORTAL BEING.
STEIN READER OF HEIDEGGER**

Enrique V. Muñoz Pérez
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
emunozpe@uc.cl

Abstract

Like many other philosophers, Edith Stein recognized the importance to German philosophy of Heidegger's fundamental work, *Being and Time* (1927). The impact of this work was enormous in particular in the phenomenological circle of Freiburg. Edith Stein, who studied under Edmund Husserl, is no exception. The article seeks to show Stein identifies three main voids in Heidegger's thinking: a) an integrative vision between body and soul, b) God's omission and c) a treatment of death from a religious background.

Keywords: Ontology, hermeneutics, phenomenology, Human Being.

Received: 17-03-2020. **Revised:** 4-05-2020. **Accepted:** 20-05-2020.

Introducción

Como muchos otros filósofos y filósofas –entre otros Scheler²–, Edith Stein dio cuenta de la recepción que tuvo en Alemania la filosofía y, por cierto, la obra fundamental de Martin Heidegger, esto es, *Ser y Tiempo* (1927). Como Hannah Arendt ha dicho, tal parece que el impacto de la obra de Heidegger fue enorme en el entorno filosófico alemán y, en particular, en el círculo fenomenológico de Friburgo.³ Edith Stein, formada al alero de Edmund Husserl, no es la excepción. Algunos años antes de la publicación de *Ser finito y ser eterno* ella ya había dado cuenta de la irrupción del pensamiento heideggeriano. Me refiero al texto *Significación de la fenomenología para la visión del mundo* (1931/32). En estos “escuetos apuntes sobre la filosofía heideggeriana del ser” (Stein, 2007, 552), ella realiza un contrapunto –antes realiza algo similar con Scheler en el mismo texto– entre Husserl y Heidegger. Respecto de este último comenta:

Es característico de Heidegger, parecidamente a como lo es también de Scheler, que al parecer de lo que se trata para él en su filosofar es de entender la vida y la posición del hombre en la vida. Se distingue de Scheler y coincide con Husserl en que no se propone indagar en la esencia de los objetos con una entrega pura

² Me refiero al texto “Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit” del año 1927 y que se encuentra en el volumen 9 de los *Escritos tardíos (Späte Schriften)* de Scheler.

³ Rüdiger Safranski cita a Arendt de este modo: “El rumor era muy sencillo: el pensamiento ha cobrado vida otra vez, los tesoros de la formación acerca del pasado, creídos en forma muerta, se convierten de nuevo en palabra viva, poniéndose de manifiesto que dicen cosas totalmente distintas de lo que con desconfianza se había supuesto. Hay un maestro; quizás es posible aprender a pensar... Es un pensamiento que asciende como una pasión del simple hecho de haber nacido para el mundo..., y que no puede tener una meta final..., como tampoco puede tenerla la vida misma”. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2003, pp. 170-71.

a ellos y olvidándose de sí mismo, sino que considera que la *disciplina filosófica fundamental* es la indagación en el “ser ahí”, es decir, según la forma habitual de hablar, en el yo o en el sujeto, que se diferencia de todo lo demás que es por el hecho de que *es ahí para sí mismo*. Al ser ahí le pertenece insuprimiblemente ser en el mundo. Sólo desde la indagación en el ser ahí cabe, en esta concepción, abrir el sentido del *ser* y el sentido de *mundo*, y sólo desde ese punto se puede plantear debidamente las cuestiones filosóficas de principio. Lo que aquí se denomina “ser ahí” no es el “yo puro” de Husserl. Se podría decir: es el hombre tal y como él se encuentra a sí mismo en la existencia. (Stein, 2007, 551-552).

Sin embargo, es en el apéndice de *Ser finito y ser eterno* donde ella recepciona críticamente y, en detalle, la obra fundamental de Heidegger *Ser y tiempo* (1927), como también *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *De la esencia del fundamento* (1929) y *¿Qué es metafísica?* (1929). Estos dos libros y las dos conferencias que Heidegger realizó constituyen el núcleo de los textos publicados, de hecho, por Heidegger mismo hasta mediados de la década de los treinta. Son textos bien significativos porque conforman no sólo la presentación de su fenomenología hermenéutica, sino que algunas de las reelaboraciones del proyecto de *Ser y Tiempo* que llevarán a Heidegger hasta el “giro” (*Kehre*) de su reflexión, es decir, a pensar la “historia del ser” desde sus orígenes en los griegos. No eran conocidas, hasta esa época, las “Lecciones” (*Vorlesungen*) de Marburgo o de Friburgo, ni sus *Cuadernos Negros* (*Schwarze Hefte*) personales ni su correspondencia con distintos filósofos y filósofas. Se tuvo que esperar hasta el año 1976 para dar inicio a las *Obras Completas* (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, proyectadas en más de 100 volúmenes y cuya publicación finalizará en los próximos años.

¿Constituye este factor una desventaja de la recepción crítica que hace Edith Stein de algunas obras de Martin Heidegger? En términos generales, me parece que no, porque, como veremos, la lectura de Edith Stein sobre *Ser y Tiempo* es bastante inteligente, rigurosa e intuitiva. No busco ser condescendiente con los simpatizantes y estudiosos de Stein; ciertamente, hay algunos juicios de Stein sobre el pensamiento de Heidegger que con la información que tenemos hoy aparecen equivocados o in-

suficientes. Pero muchas de las críticas de Stein a Heidegger, por ejemplo, el tema del cuerpo o de la muerte, se enmarcan perfectamente dentro de las observaciones críticas que se han hecho a *Ser y Tiempo*, por distintos intérpretes, en estos más de 90 años desde su publicación. Este es el punto que justifica el presente artículo, es decir, que las observaciones críticas de Stein a Heidegger son plenamente vigentes, a pesar de la publicación casi completa de las *Obras Completas* de Heidegger. Eso ha llevado que exista un número significativo de trabajos que se hayan referido, desde distintos ángulos, a esta problemática: entre ellos quisiera destacar los artículos de Bruce Ballard, Giannina Burlando, Antonio Calcagno, Eduardo González di Pierro o James Orr.⁴ Ballard plantea una polémica pregunta sobre la coherencia entre la vida y el filosofar de Heidegger y Stein, inclinándose por esta última.⁵ Burlando busca, a su vez, hacer un análisis interno del

⁴ Otras referencias importantes, que agradezco a uno/a de los/las evaluadores anónimos, son las siguientes: Andrews, M. F. (2006) “Religion without Why: Edith Stein and Martin Heidegger on the Overcoming of Metaphysics, with Particular Reference to Angelus Silesius and Denys the Aeropagite”, en Tymieniecka, A.-T. (Ed.); *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research*, Vol. LXXXIX: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*, Book Two, Springer, Dordrecht), pp. 399-427. Caballero Bono, J. L. (2012) “En torno a la hermenéutica blanca de *Ser y tiempo* en Edith Stein”, en *Veritas*, 27, pp. 97-112. Ripamonti, L. (2006) “Sein, Wesen und Existenz bei Edith Stein und Martin Heidegger”, en Beckmann-Zöllner, B., Gerl-Falkovitz, H.-B. (Eds.); *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, pp. 155-168. Stuvén, M. T. (2018) “La angustia de encontrarse con Dios”, en *Cuadernos De teología - Universidad Católica Del Norte* (En línea), 10(1), pp. 32-71. Wilk, R. K. (2000) “On Human Being: A Dispute between Edith Stein and Martin Heidegger”, en *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 10:4, pp. 104-119.

⁵ “We may ask what difference life experience makes for philosophy and philosophy for our way of living and what difference it should make. In Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913–1922, Alasdair MacIntyre proposes the life and philosophy of Edith Stein as an exemplary answer to the question of what difference philosophy makes for our way of living. The life and philosophy of Martin Heidegger serve as a foil to Edith Stein, a corresponding example of how to get the relation wrong”.

Dasein ontológico de Heidegger a partir de las críticas externas de Stein.⁶ Calcagno presenta los principales lineamientos del diálogo entre Stein y Heidegger y pretende mostrar cómo Stein supera las ideas de Heidegger.⁷ González di Pierro tiene también una interesante aproximación al pensamiento de Stein en diálogo con distintos fenomenólogos, por ejemplo, con Merleau-Ponty.⁸ Por último, Orr aborda la crítica de Stein sobre el concepto de lo social en el Heidegger temprano.⁹

Entonces, en lo que sigue, trataré de hacer justicia a la recepción crítica de Stein del texto de Heidegger, planteando que son dos maneras distintas de comprender al ser humano y su relación con la trascendencia que obedecen, a su vez, a modelos metafísicos diferentes. Edith Stein lee a Heidegger desde una perspectiva de la metafísica clásica o de la *philosophia perennis*, actualizada mediante la fenomenología de Husserl; sin embargo, Heidegger ha pretendido ir más allá de ambas. No sólo

(Ballard, 2007, 45).

⁶ “Personalmente estoy de acuerdo con Walter Biemel, cuando nota que “Podemos mirar la filosofía de Heidegger ya sea desde fuera, para así llegar a analizarla y verla críticamente, o podemos lograr entenderla desde dentro”. Mi enfoque no es excluyente, intenta considerar ambas alternativas. Por tanto, me gustaría entrar en la filosofía de Heidegger para entender y apreciar la dimensión positiva, tal vez oculta, de su visión del *Dasein*, para mostrar, a su vez, que el ascenso deseado del *Dasein* en su sendero al ser, tal como propone Heidegger, adolece de una falta de suficiencia. Dicho de otro modo, en este estudio primero destaco la novedad de la investigación de Heidegger sobre el tema del *sí mismo*: como un *sí mismo ontológico* por excelencia y, en segundo lugar, reviso aspectos imprácticos de su visión, los cuales derivan de la crítica de Stein”. (Burlando, 2015, 367).

⁷ “In doing so, I hope to sketch the fundamental lineaments of Stein’s philosophical dialogue with Heidegger. Second, drawing on her critique of Heidegger, I will demonstrate how Stein overcomes Heidegger’s insights, and develops her own sense of being as abundance (*Fillle*). By doing so, I shall show the nature of Heidegger’s influence on Stein’s thought”. (Calcagno, 2000, 270).

⁸ Véase E. González, “Apuntes preliminares para una fenomenología del cuerpo”, 223-238.

⁹ Véase J. Orr, “Being and Timeliness. Edith Stein’s Critique of Heideggerian Temporality”, 1-23.

ha propuesto la ontología fundamental, sino que, no debe olvidarse, ha planteado la destrucción de la tradición ontológica occidental. Es el choque de dos paradigmas, el paradigma del “ser finito y ser eterno” y del “ser finito y ser mortal” que no necesariamente son incompatibles. En definitiva, lo que quisiera proponer es que son al menos tres los principales vacíos que identifica Stein en el pensamiento de Heidegger: a) una visión integradora entre el cuerpo y el alma, b) la omisión de Dios y c) un tratamiento de la muerte a partir de un trasfondo religioso.

Dividiré, en consecuencia, el presente texto en los siguientes momentos: (1) presentaré algunas características introductorias de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, imitando la “reconstrucción de la secuencia argumental” –en términos de Stein– que ella hace de la obra principal heideggeriana; (2) me focalizaré en los comentarios críticos o “toma de posición” –nuevamente en términos de Stein– que ella formula; principalmente, en la segunda y tercera de las preguntas que ella plantea y (3) desarrollaré una reflexión final.

1. Stein lectora de Heidegger: una reconstrucción de la secuencia argumental

Para cualquier especialista del pensamiento de Heidegger, no deja de sorprender gratamente la rigurosidad y precisión con que Stein “diseca” el pensamiento heideggeriano que se encuentra en *Ser y Tiempo*. Divide su presentación en dos partes: 1. “Análisis preparatorio del *Dasein*” y 2. “*Dasein* y temporeidad”, que corresponden a las dos secciones publicadas por Heidegger de *Ser y Tiempo*. Tema aparte es la promesa de una tercera sección denominada “Tiempo y ser” que nunca vio la luz.

A continuación, intentaré, al modo de Stein, precisar algunos aspectos introductorios del texto de Heidegger que se conectan, posteriormente, con su “toma de posición”.

La intención inicial de Heidegger en *Ser y Tiempo* es volver a plantear la pregunta por el ser, porque esta pregunta ha caído en el olvido, debido a su supuesta obviedad o trivialidad. La pregunta conductora de la ontología, que según Heidegger ha orientado las investigaciones filosóficas desde Platón hasta Hegel, debe ser liberada de malos entendidos, prejuicios y dogmas. Todavía más, los análisis iniciales de Heidegger muestran claramente que la pregunta por el ser yace tanto en la oscuridad como carece de dirección. Es por eso que la mencionada pregunta tiene que alcanzar una nueva perspectiva, la que Heidegger denomina: “la pregunta por el sentido del ser”. Dicho sentido es leído por Heidegger en un ente determinado y ejemplar: el *Dasein*.

¿En *cuál* ente se debe leer el sentido del ser, desde *cuál* ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de primacía? (...). A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. (Heidegger, 2012, 27).

El *Dasein* es, entonces, un componente central de la investigación, porque “el planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser” (Heidegger, 2012, 28). Esto es, la determinación de ser del ente que llamamos *Dasein* es la condición de la clarificación de la pregunta por el ser.

De este modo, el análisis fundamental del *Dasein* o la hermenéutica del *Dasein*, es denominada por Heidegger como “ontología fundamental”. La tarea de esta ontología fundamental es, entre otras, el establecimiento de las estructuras fundamentales de la existencia humana o *Dasein*.¹⁰

Sin embargo, estas consideraciones generales no explican suficientemente aún por qué Heidegger privilegia en *Ser y Tiempo* el término *Dasein* y por qué, al mismo tiempo, evita el uso de la noción de “ser hu-

¹⁰ Figal, 1999, 60-1.

mano” (*Mensch*), cuestión a la que, como expondré, también está atenta Stein. Para esclarecer lo anterior se hace necesario profundizar en algunas determinaciones o características del *Dasein*. Una *quasi*-definición del *Dasein* se encuentra en el siguiente texto de Heidegger:

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* (Heidegger, 2012, 32).

Heidegger distingue en la mencionada cita cuatro determinaciones de ser del *Dasein*, que explicaremos brevemente a continuación: 1. el “le va en su ser este mismo ser” (*es geht um*); 2. la “relación de ser con su ser” (*das Seinsverhältnis*); 3. el “se comprende en su ser” (*das Sich-verstehen*); y 4. la “apertura de ser” (*die Erschlossenheit*).

Pues bien, con la expresión “le va en su ser este mismo ser” pretende Heidegger sostener que el *Dasein* pone en juego su ser, es decir, que el ser no es algo anecdótico o marginal para el *Dasein* y además que no le está dado de antemano, como algo hecho, como una propiedad suya, sino que el ser lo determina, le importa, está en juego en él, etc. Por eso, es entendible que el *Dasein* tenga una “relación” privilegiada con su ser, en el sentido de que en esa relación se involucra su propio ser. Con ello quiere subrayar Heidegger que “la relación de ser” es una constitución determinante del ser del *Dasein*, en contraste con el modo de ser del “estar-ahí” o del “estar delante” o del “estar a la vista” (*Vorhandensein*) que, a juicio de Heidegger, “fija” o “establece” algunas propiedades.

Este es un punto que, como dije antes, marca una diferencia esencial entre el modelo metafísico de Stein y el heideggeriano. Dicho de otra manera, si le preguntáramos a Heidegger cómo entiende la concepción metafísica de Stein, diría que corresponde a una ontología del “estar-ahí” o del “estar delante” o del “estar a la vista”.

A partir de lo anterior, esto es, que al *Dasein* “le va en su ser este mismo ser” y que el *Dasein* “tiene una relación privilegiada con el ser”, es plausible que el *Dasein* “se comprenda en su ser”. El *Dasein* comprende su propio ser y sus posibilidades de ser. Finalmente, el *Dasein* es también “apertura” (*Erschlossenheit*). Con este término, pretende Heidegger explicar que todo lo que para el hombre de una u otra forma está “ahí”, está por él abierto, por él configurado o formado.

No obstante estas determinaciones del ser del *Dasein*, es evidente que una de las caracterizaciones fundamentales o modo propio de ser del *Dasein*, que también subraya Stein, es la existencia (*Existenz*). Ella es explicada por Heidegger del siguiente modo:

El ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se comporta de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos existencia. (Heidegger, 2012, 35).

La existencia es una determinación esencial del *Dasein*, la que no puede ser explicada desde un contenido quiditativo. La existencia tiene que ver con las posibilidades del *Dasein* de ser sí mismo o de no serlo. Ella es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein*. Es por eso que Heidegger agrega más adelante que:

(...) este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existencia*; *existencia* quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que *estar-ahí* (...). Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí (*vorhanden-nen*) con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser (*Weise zu sein*) posibles para él, y sólo eso. (Heidegger, 2012, 63-64).

De este modo, uno puede entender mejor, sin desarrollar necesariamente otros análisis ontológicos relevantes –tales como el *Dasein* y el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el *Dasein* y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el *Dasein* y el comprender (*Verstehen*), el *Dasein* y el discurso (*Rede*)–, por qué Heidegger marginaliza la noción de “ser humano” (*Mensch*) en *Ser y Tiempo* o, con otras palabras, cuáles son los

motivos que tiene Heidegger para tomar distancia de las definiciones del hombre y de la pregunta por el ser del ser humano que se ha desarrollado a lo largo de la tradición filosófica, cuestión que, por lo demás, toma en consideración Stein.

Mi planteamiento al respecto es el siguiente: dado que Heidegger quiere llevar a cabo el replanteamiento de la pregunta por el ser, enfatiza el modo de ser de un ente, el cual ostenta una estrecha relación con el ser. El *Dasein* es, en consecuencia, un modo de ser en el que el cómo del propio ser permanece abierto o indeterminado.

Las dimensiones antes mencionadas, según Heidegger, no son tematizadas por la tradición filosófica. Más aún, para él, la tradición filosófica (que va desde Platón a Hegel y que alcanza a su maestro Husserl) no se ha preguntado por el ser del ser humano adecuadamente, puesto que la noción de “ser humano” (*Mensch*) ha sido interpretada a partir de la ontología del “estar-ahí” (*Vorhandenheitsontologie*), lo que implica que, a su juicio, carezca de un suelo ontológico suficiente. Esa es la crítica, por ejemplo, al uso de conceptos como “cuerpo” o “alma”. Un uso, si se quiere, acrítico.

Heidegger identifica ya en la definición griega de hombre como ζῶον λόγον ἔχον la mencionada situación. La antropología tradicional, sostiene él, comporta lo siguiente:

(1) La definición del hombre como ζῶον λόγον ἔχον, en el sentido de animal racional. Ahora bien, el modo de ser del ζῶον es comprendido en este caso como estar-ahí y encontrarse delante. El λόγον es un acondicionamiento superior, cuyo modo de ser queda tan oscuro como el del ente así compuesto. (Heidegger, 2012, 70).

Con la noción del “estar-ahí” (*Vorhandensein*) y del “encontrarse delante” (*Vorkommen*) se asocia, como se ha mencionado, la ontología de la sustancia. Es sabido que para Heidegger “*Vorhandenheit*” es un sinónimo del término latino “existencia”. Esto es, el “estar-ahí” (*Vorhandensein*) describe sencillamente el modo de ser de las cosas que yacen ante nuestros ojos.¹¹

¹¹ Hay que recordar aquí el inicio de la “Metafísica” de Aristóteles: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas,

La noción tradicional de existencia como *Vorhandenheit*, en definitiva, iguala en su explicación al hombre, a los animales y a los objetos. Por eso mismo el *Dasein* no es “cosa”, ni “sustancia” ni “objeto”.

Algo similar ocurre con la interpretación teológico-medieval del hombre. Si bien ella alcanza con el cristianismo una nueva perspectiva, según Heidegger, la mencionada interpretación es realizada con medios filosóficos que provienen de la ontología clásica.¹² Es por ello que Heidegger caracteriza los fundamentos de la antropología antiguo-cristiana como ontológicamente insuficientes; esa antropología ha olvidado la pregunta por el ser del hombre¹³ y ha comprendido el ser de ese ente como algo “obvio”, que esta-ahí ante los ojos.

Uno podría suponer entonces que los análisis antes mencionados, en el marco de la filosofía moderna, no serían válidos, porque la noción de “sujeto” sería el fundamento de esa perspectiva filosófica. Sin embargo, es claro para Heidegger que, en la filosofía del sujeto, que va entre Descartes y Husserl, yace todavía una dificultad: el estatus ontológico de la subjetividad. De este modo, uno puede entender todavía la noción de

en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas –digámoslo– las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias”. (Aristóteles, 1990: 3 - 980a27).

¹² “(2) El otro hilo conductor para la determinación del ser y de la esencia del hombre es teológico: *χαι ειπεν ο θεος ποιησωμεν ανθρωπον χαι ειχονα ημετεραν χαι χαιθ ομοιωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*. La antropología cristiana alcanza, a partir de aquí y con la simultánea recepción de la definición antigua, una interpretación del ente que llamamos hombre”. (Heidegger, 2012: 74).

¹³ “En el curso de esta historia, ciertos dominios particulares del ser –tales como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, y la persona– caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica; sin embargo, de acuerdo con la general omisión de la pregunta por el ser, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser”. (Heidegger, 2012, 46).

hombre en esta época bajo una “influencia sustancial”, la que puede ser identificada en los esfuerzos modernos por alcanzar una “res cogitans”. Pero todavía más, es evidente para Heidegger que

toda idea de “sujeto” –si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental– comporta ontológicamente la posición del *subiectum* (ὕποχείμενον) (...). No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos [alma, conciencia, espíritu, persona], como también las expresiones “vida” y “hombre”, para designar al ente que somos nosotros mismos. (Heidegger, 2012, 70)

Una vez realizados algunos comentarios acerca del proyecto de *Ser y Tiempo*, del rol que juega en aquél el concepto de *Dasein*, de las determinaciones del ser del *Dasein* y de la profunda crítica que hace Heidegger a la noción de hombre, que ha sido desarrollada en el marco de la antropología filosófica tradicional; puede uno, con razón, considerar que Heidegger ha hecho un conjunto de afirmaciones lapidarias en contra de la pregunta por el ser humano, que muestran algunas de las diferencias con Stein.

En resumen, en esta primera parte de mi trabajo he intentado describir el proyecto de *Ser y Tiempo*, el rol que juega en ese proyecto la noción de *Dasein*, las principales determinaciones de ser del *Dasein*, los supuestos que tiene Heidegger para marginalizar la noción tradicional de ser humano (*Mensch*) y algunos rasgos relativos a una posible interpretación ontológica de la pregunta por el ser humano.

Paso entonces a referirme a la segunda parte de mi artículo acerca de la toma de posición que hace Edith Stein respecto de *Ser y Tiempo*.

2. La toma de posición de Stein: algunas insuficiencias de *Ser y Tiempo*

Siguiendo un método de trabajo muy sistemático, Stein no sólo hace una pulcra presentación de *Ser y Tiempo*, sino que realiza una reflexión

crítica sobre la obra principal de Heidegger. Ella reconoce que el objetivo de la obra de Heidegger es “plantear correctamente la pregunta por el sentido del ser” (Stein, 2007, 47). Stein, en consecuencia, ordena su toma de posición de la siguiente manera:

Nos atenderemos a las líneas fundamentales del texto y buscaremos respuesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué es el *Dasein*?
2. ¿Es fidedigno el análisis del *Dasein*?
3. ¿Es suficiente como fundamento para plantear la pregunta por el sentido del ser? (Stein, 2007: 47).

Ya me referí en la primera parte de mi exposición a la primera pregunta: “¿Qué es el *Dasein*?”, por lo que me focalizaré principalmente en la segunda y tercera pregunta. Sin embargo, hay un par de críticas no menores de Stein a Heidegger que no quisiera dejar pasar: la primera es sobre Dios y la segunda sobre la relación cuerpo/alma.

A juicio de Stein, el *Dasein*, es decir, la existencia humana, es concebida por Heidegger como “un pequeño Dios en la medida en que el autor se refiere al ser del hombre como un ser privilegiado frente a todos los demás y el único del que hay que esperar explicaciones sobre el sentido del ser” (Stein, 2007, 49).

Por el contrario, de Dios, sostiene Stein, “se habla sólo ocasionalmente en observaciones marginales y de modo excluyente: se descarta completamente que el ser de Dios pudiera tener relevancia alguna en la aclaración del sentido del ser” (Stein, 2007, 49).

Por otro lado, en relación con el cuerpo y el alma, Stein constata que “el hombre tenga un cuerpo no se discute, pero no se dice nada más al respecto. En cambio, al *alma* apenas se le concede más relieve que el ser de una palabra sin un sentido claro” (Stein, 2007, 49).

Al respecto, podríamos decir que el tema de Dios no es desarrollado por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Lo anterior no quiere decir que la posición de Heidegger sea atea, más bien él se concentra en desentrañar o

esclarecer las determinaciones fundamentales de la existencia humana (*Dasein* en el mundo, afectividad, comprensión, lenguaje, etc.) El análisis heideggeriano, por cierto, puede dar lugar, más allá de las propias intenciones del mismo Heidegger, a pensar la salvación –por ejemplo, en Bernhard Welte y su comprensión de salvación– o especular sobre la muerte –como en la teología de la muerte de Karl Rahner–.¹⁴ La misma Stein sostiene que “el texto –*Ser y Tiempo*– no sitúa al hombre sin más ni más en el lugar de Dios” (Stein, 2007, 49).

La crítica de Stein a Heidegger sobre la falta de tematización del cuerpo y del alma es parcialmente pertinente. Hay varios intérpretes de Heidegger que han insistido en la ausencia del tratamiento de la corporalidad en Heidegger, y otros han procurado desarrollar una fenomenología de la corporalidad a partir de Heidegger. Sin embargo, no se debe olvidar que, para Heidegger, los conceptos de “cuerpo” y de “alma” pertenecen a una ontología del estar-ahí delante o *Vorhandenheitontologie*. Stein intuye, en todo caso, la envergadura y la dificultad del problema:

¿Qué queda del hombre si se prescinde del cuerpo y del alma? Que aún pueda escribirse un libro entero sobre él quizá sea la mejor prueba de la separación entre esencia y *Dasein* en el hombre. Que Heidegger no consiga deshacerse de ella por mucho que la niegue, lo muestra el hecho de que habla constantemente del *ser del Dasein*, lo que no tendría ningún sentido si *Dasein* no mentara el ser del hombre. (Stein, 2007, 50).

Retomo entonces la segunda y la tercera de las preguntas formuladas por Stein, es decir, “¿Es fidedigno el análisis del *Dasein*?” y “¿Es el análisis del *Dasein* fundamento suficiente para plantear adecuadamente la pregunta por el ser?”.

Respecto de la segunda pregunta, cabe sintetizar los aspectos que comenta Stein. Ellos son los siguientes: Stein es consciente que el análisis de Heidegger no es completo, sino fragmentario (Stein, 2007, 51);

¹⁴ Me refiero a textos como B. Welte (1966), *Heilsverständnis*, Herder, Friburgo; Basilea; Viena y, entre otros, K. Rahner (2010), *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona.

Stein considera magistral el análisis heideggeriano de la cotidianidad y de lo propio (Stein, 2007, 51), aunque critica que no se explique en profundidad el ser del hombre (Stein, 2007, 51). Por otro lado, Stein se pregunta: ¿es posible separar el sí mismo (ser persona del hombre) – del uno? (Stein, 2007, 52). Hay una fuerte crítica a la noción de uno heideggeriano v/s la noción de comunidad de Stein (Stein, 2007, 53-55). Y existe un tratamiento crítico a la noción de caída (Stein, 2007, 56) y la muerte (Stein, 2007, 57-63).

Voy a referirme brevemente al tema del Uno/Se (Man) y también al tema de la muerte.

Para Heidegger, la existencia humana se lleva a cabo, en la mayoría de los casos, inserto en la “masa”, envuelto en el anonimato que permiten las “grandes mayorías”, lo que tiene a su juicio un carácter negativo. A esto apunta Heidegger con la expresión del “Uno/Se”. “Uno significa: 1. Un grupo determinado o un ámbito indeterminado de individuos –en el caso más extremo todos los seres humanos– que admiten un hecho como general o se sujetan a una regla general de comportamiento” (Stein, 2007, 53). Lo que lo saca precisamente de ese anonimato o de la masa para Heidegger es la angustia.

Para Stein, sin embargo, el tema es precisamente al revés. La existencia humana se realiza para ella en la comunidad. Ella afirma: “el *Dasein* en que el hombre se encuentra primero –arrojado– no es el aislamiento sino la comunidad: el *coestar*. Por lo que respecta al ser, el hombre es cooriginariamente individuo y colectividad” (Stein, 2007, 55).

Por otro lado, la comprensión del fenómeno de la muerte, sin duda alguna, marca una diferencia importante entre Heidegger y Stein. Sigo acá los planteamientos de mi amigo y colega –parte también del CES– César Lambert en su texto “El análisis de la muerte según Bernhard Welte. Consideraciones fenomenológicas”.

En *Ser y Tiempo* la reflexión sobre la muerte toma su punto de arranque en una dificultad metodológica: la necesidad de sacar a luz el ser de ese ente que, en cada caso, somos nosotros –y que Heidegger fija con-

ceptualmente como *Dasein*— en su propiedad y totalidad (Heidegger, 2012, 238). Así pues, la tematización fenomenológica de la muerte o, para ser más exactos, “del estar vuelto hacia la muerte” (das Sein zum Tode) apunta a alcanzar el ser total del *Dasein*. Pero la idea de totalidad de la existencia —entendida como el conjunto de sus fases momentáneas— entra en colisión con la estructura fundamental del *Dasein*, que es el cuidado (Sorge). En efecto, uno de sus momentos constitutivos es el “anticiparse a sí” (Sichvorweg) [Heidegger, 2012, 241] y este momento pone de relieve que la existencia humana tiene siempre algo ante sí, aun en los instantes finales, cuando ya ha “saldado sus cuentas” (Heidegger, 2012, 241). “En efecto, este momento estructural del cuidado dice inequívocamente que en el *Dasein* siempre hay algo que todavía falta, que, como poder-ser de sí mismo, no se ha hecho aún ‘real’” (Heidegger, 2012, 262).

Por otra parte, cuando el *Dasein* ha alcanzado, efectivamente, su totalidad, no puede tener experiencia de ella. Pues su ser se ha aniquilado (Heidegger, 2012, 262-263). “Mientras el *Dasein*, en cuanto ente, es, jamás habrá alcanzado su ‘integridad’ [seine ‘Gänze’]. Pero si la alcanza, este logro se convierte en la absoluta pérdida del estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2012, 262-263). La consecuencia que Heidegger saca de este estado de cosas, y que él anuncia desde el comienzo de su abordaje, en el § 45 de *Ser y Tiempo*, es que la tematización de la muerte desde la perspectiva filosófica del análisis fundamental del *Dasein* va a consistir en el examen de la relación que tiene la existencia humana con su propio fin. Quiera o no el ser humano, de una forma u otra, se relaciona con su propia muerte: “[...] si hablamos de un modo que sea conforme al *Dasein*, la muerte sólo es en un existente estar vuelto hacia la muerte” (Heidegger, 2012, 259). Lo que se va a estudiar, entonces, es el modo de ser de la existencia humana; algo, por tanto, que pertenece a su estructura fundamental, y que no corresponde a un acontecimiento particular dentro de muchos otros.

La crítica de Stein al respecto es clara. Ella afirma: “Si una educación religiosa no ha dado un sentido nuevo a la muerte remitiéndola a la vida eterna, la visión de un muerto añade a la interpretación de la muerte como-no-estar-más-en-el-mundo la del quedar exánime, sobre todo cuando en el viviente predomina la actividad vital sobre la expresión espiritual. Heidegger prescinde de esta perspectiva de la muerte porque lo obligaría a considerar la diferencia entre cuerpo y alma, y la relación recíproca entre ambos, algo descartado desde el principio” (Stein, 2007, 64). En definitiva, Stein plantea su crítica más radical a Heidegger:

La exposición no es sólo deficiente e incompleta por querer comprender el ser sin considerar la esencia y por atenerse a una manera de ser en especial, sino también porque falsea a este último al arrancarlo del contexto ontológico al que pertenece e impide así descubrir su verdadero sentido. (Stein, 2007, 70).

Me resta abordar, por último, brevemente la tercera de las preguntas planteadas por Stein: “¿Es el análisis del *Dasein* fundamento suficiente para plantear la pregunta por el ser?”. Es esperable, por lo dicho anteriormente, una respuesta negativa, sin embargo, es más bien matizada. Por un lado, es cierto que “el ser del hombre queda desdibujado precisamente porque se le suprime lo que comparte con el ser cósmico: la esencialidad y la sustancialidad” (Stein, 2007, 72). Por otro lado, es capaz de identificar una fuente relevante en el pensamiento de Heidegger: Aristóteles. “Merecería revisar profundamente en una investigación específica la relación de Heidegger con Aristóteles y la escolástica a partir de la manera en que los cita e interpreta” (Stein, 2007, 73-74). Eso es lo que hicieron intérpretes tan relevantes como Günter Figal o Franco Volpi, inspirados por la famosa frase heideggeriana: estoy con Aristóteles (“Ética a Nicómaco”) y, a la vez, contra Aristóteles (“Metafísica”).

3. Comentario final

Peter Trawny, editor alemán de los *Cuadernos negros* de Heidegger afirma en su libro *Martin Heidegger. Una interpretación crítica* que “la publicación de cierto número de estos apuntes en la primavera de 2014 provocó el hundimiento de la recepción del pensamiento de Heidegger. Aunque era conocido desde hacía tiempo que a principio de los años treinta el filósofo osó adherirse al nacionalsocialismo, nadie sabía que en el ámbito privado un antisemitismo manifestado de manera esporádica revistió para él importancia filosófica. Y eso exactamente demuestran los apuntes de los *Cuadernos negros*, escritos entre 1938 y 1948” (Trawny, 2017, 12).

Estas palabras de Trawny resuenan aún más fuerte en un congreso internacional como el presente que tiene como eje de su reflexión a Edith Stein: una mujer, una judía conversa, una santa carmelita, que murió precisamente en Auschwitz, Polonia, el 9 de agosto de 1942, debido a la ideología nacionalsocialista.

Evidentemente, Heidegger no tuvo la culpa de la muerte de Stein. Y hay testimonios que acreditan la buena opinión inicial que tuvo Stein sobre Heidegger. Según Carmen Revilla, editora de la traducción al español en Alianza Editorial de *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, la relación entre Heidegger y Stein es ambigua. Va del reconocimiento por parte de Stein del talante filosófico de Heidegger hasta considerarlo “un punto negro en el trabajo en común de los fenomenólogos de Friburgo” (Stein, 2007, 12).

Quise citar esta referencia al trabajo de Trawny, porque para los que nos dedicamos al estudio de Heidegger este punto, es decir, la presencia del antisemitismo en su filosofía no es menor.

Sería apresurado, me parece, calificar la obra completa de Heidegger como antisemita o como fundamento del nacionalismo. Creo que prevalece todavía el aporte de Heidegger a la filosofía contemporánea. Sin embargo, lo anterior no nos exime, por el contrario, nos obliga a

desarrollar una relectura crítica de la obra de Heidegger, al menos entre los años 30 y los 50. Y la confrontación con Edith Stein puede ser un camino.

A mi juicio, como le dije desde el principio, se enfrentan dos modelos ontológicos bien distintos, donde no dejaría de rescatar el interés de Heidegger por cuestionar hasta sus fundamentos últimos la utilización de ciertos conceptos que damos por obvios. No sólo me refiero a las nociones de “cuerpo” y “alma”, sino que al mismo concepto de “ser”. También es valorable el descubrimiento de ciertas estructuras fundamentales que constituyen la existencia humana, que permiten su auto-esclarecimiento.

Ciertamente, la reflexión heideggeriana tiene ciertos límites. Quizás uno de los más interesantes es la sobrevaloración que realiza Heidegger del ser humano, del *Dasein* en terminología heideggeriana, cuestión que, según Stein, lo eleva a ser considerado “un pequeño Dios”.

Sin duda alguna, dicha pretensión puede hacer que el ser humano se transforme en medida de todas las cosas. Las consecuencias de ello, el nacionalsocialismo entre ellas, ya las conocemos.

Referencias

- ARISTÓTELES (1999) *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- BALLARD, B. (2007) The difference for Philosophy: Edith Stein and Martin Heidegger, en: *Journal of Value Inquiry*, Springer, Berlín, 95-105.
- BURLANDO, G. (2015) Un análisis interno del *Dasein* ontológico de Heidegger: críticas externas de Stein, en: *Mirabilia Journal* 20, (2015/1), 363-382.
- CALCAGNO, A. (2000) Die Fülle oder das Nichts? Edith Stein und Martin Heidegger on the Question of Being, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LVXXIV, N°2, 269-285.
- FIGAL, G. (1999) *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburgo.
- GONZÁLEZ, E. (2012) “Apuntes preliminares para una fenomenología del cuerpo en Edith Stein y Maurice Merleau-Ponty”, en: *Merleau-Ponty viviente*, Anthropos, Barcelona, 2012.

- HEIDEGGER, M. (2012) *Ser y tiempo*, traducción de Jorge E. Rivera, Trotta, Madrid.
- LAMBERT, C. (2014) El análisis de la muerte según B. Welte. Consideraciones fenomenológicas, en: *Revista Veritas*, N°30 (marzo 2014), 47-64.
- ORR, J. (2014) “Being and Timelessness. Edith Stein’s Critique of Heideggerian Temporality”, en: *Modern Theology* 30 (1) (2014), 1-23.
- SCHELER, M. (1976) *Späte Schriften*, GW Bd. 9, editado por Manfred S. Frings, Editorial Francke, Berna.
- STEIN, E. (2007) *Obras completas*, vol. III. Escritos filosóficos, Vittoria-Madrid-Burgos: El Carmen, De Espiritualidad, Monte Carmelo.
- TRAWNY, P. (2017) *Martin Heidegger: Una introducción crítica*, Herder, Barcelona.

Enrique V. Muñoz Pérez

Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Alemania, bajo la dirección del profesor Günter Figal (2007).

Profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile desde marzo de 2018. Realiza docencia de pregrado y posgrado sobre antropología filosófica, ética, y filosofía moderna y contemporánea. Ha desarrollado, además, su labor docente como Profesor en el Seminario Pontificio de Santiago y en la Universidad Alberto Hurtado.

Entre sus publicaciones destacan dos libros, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*, Editorial Ergon, Würzburg, Alemania (2008) y *Heidegger y Scheler. Una relación olvidada*, Cuadernos de Filosofía, Universidad de Navarra, España (2013). Es también coautor de *Aproximación a la fenomenología de la migración* (Germán Vargas – Enrique Muñoz), Editorial Aula de Humanidades, Bogotá (2019).

