
Dossier "Heidegger y la pregunta por lo humano"

“¿Qué sería de la naturaleza sin el hombre?”. Naturaleza, meta-ontología y la radicalización metafísica de la ontología fundamental

TÁBANO

“What would nature be without man?” Nature, metontology, and the metaphysical radicalization of fundamental ontology

Juan Vila

Universidad de Buenos Aires, Argentina Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina
jvila@untref.edu.ar

Tábano

núm. 27, 12, 2026
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina
ISSN-E: 2591-572X
Periodicidad: Semestral
revista_tabano@uca.edu.ar

Recepción: 07 abril 2025
Aprobación: 12 junio 2025

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285519012/>

Resumen: En el presente texto ofreceré una interpretación y defensa de la idea de una “meta-ontología” tal como fuera presentada por Heidegger a fines de los años 20. Para ello, luego de contextualizar su aparición, argumentaré que el proyecto metafísico heideggeriano debe entenderse principalmente como (1) una forma novedosa de pensar la “cosa” o el “ente” a la luz de los resultados de la ontología fundamental y (2) como un intento de poner a la naturaleza como fundamento óntico de la mundanidad, y por tanto de toda posible ontología. Luego abordaré dos críticas dirigidas a la meta-ontología, a saber, que la meta-ontología (a) constituye un “paso atrás” hacia una postura pre-crítica; y (b) que es una mera figura transicional —aún no lo suficientemente radical— entre un marco fenomenológico-trascendental y un pensamiento genuinamente “post-metafísico”. Intentaré mostrar que ambos tipos de crítica parten de una caracterización errónea de la meta-ontología. Finalmente, a modo de conclusión, mostraré algunas conexiones posibles entre esta idea y ciertas líneas de la filosofía contemporánea, con el fin de sugerir su relevancia actual.

Palabras clave: Heidegger, Ciencia, Physis, Naturalismo.

Notas de autor

Sobre el autor Juan Vila (1987) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Creación Musical, Nuevas Tecnologías y Artes Tradicionales por la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) y Diplomado en Música Argentina-Folklore por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Actualmente es Becario Postdoctoral de CONICET, y docente en la UNTREF y la Universidad Nacional de las Artes (UNA). Sus investigaciones se centran en la exploración del concepto de “naturaleza” y su relación con la fenomenología, las ciencias naturales (en especial la física y la biología) y las prácticas estéticas. Ha publicado artículos en revistas científicas especializadas y asimismo un libro, titulado *La Paradoja de la Racionalidad* (Teseo Press, 2016) en el cual explora los proyectos de naturalización de la racionalidad en la filosofía analítica de la mente. Ha recibido un Diploma de Honor de la Universidad de Buenos Aires por promedio extraordinario. Por su trabajo sobre la filosofía de Martin Heidegger, fue galardonado con el *Ted Kisiel Junior Scholar Award 2023* otorgado por el *Heidegger Circle of North America* en Nueva York.



Abstract: In this text, I will offer an interpretation and defense of “meta-ontology” as it was presented by Heidegger in the late 1920s. To this end, after contextualizing its emergence, I will argue that Heidegger’s metaphysical project must be understood primarily as (1) a novel way of thinking about “things” or “beings” in light of the results of fundamental ontology and (2) as an attempt to establish nature as the ontic ground of worldliness, and therefore of all possible ontology. I will then address two criticisms directed at meta-ontology: (a) that meta-ontology constitutes a “step back” toward a pre-critical stance; and (b) that it is a mere transitional figure — not yet sufficiently radical— between a phenomenological-transcendental framework and a genuinely “post-metaphysical” philosophy. I will attempt to show that both criticisms stem from a misrepresentation of Heidegger’s project. In my concluding remarks, I will show some possible connections between meta-ontology and certain current trends in philosophy, in order to suggest its current relevance.

Keywords: Science, Naturalism.

1. Introducción

En una carta fechada el 11 de octubre de 1931, Heidegger dirigió estas enigmáticas palabras a Elisabeth Blochmann:

Con frecuencia me pregunto –y ésta ha sido para mí una pregunta crucial por mucho tiempo– ¿Qué sería de la naturaleza sin el hombre? ¿No debería ella resonar a través del hombre [*hindurchschwingen*] con el fin de recobrar su potencia más interna? (Heidegger y Blochmann, 1990, p. 44)

Este pasaje refleja una problemática que insiste en aparecer y reaparecer a lo largo del itinerario intelectual heideggeriano, a saber, la relación entre la existencia humana y la naturaleza, y en particular el estatuto problemático de esta al interior del proyecto de una ontología fundamental. Ya en sus lecciones tempranas de Friburgo, la naturaleza aparece en el pensamiento de Heidegger como “un cimiento impenetrable a partir del cual el mismo mundo emerge, pero al cual el mundo está íntimamente ligado” (Malpas, 2006, p. 192).

En el contexto de *Ser y Tiempo*, el lugar en que Heidegger hace referencia a la “naturaleza” es el §15, donde despliega su análisis del “mundo” (*Welt*), el “entorno” (*Umwelt*) y la “mundanidad” (*Weltlichkeit*) entendida en términos de “significatividad” (*Bedeutsamkeit*):

Con el descubrimiento del “mundo circundante” [*Umwelt*] comparece la “naturaleza” [*Natur*] así descubierta. [...] Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y afana”, nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el “nacimiento” geográfico de un río no es la “fuente soterraña”. (Heidegger, 2006a, p. 70)

La ambigüedad con la que Heidegger aborda aquí el problema de la naturaleza ha sido debidamente notada por varios autores (Blok, 2014; Dreyfus, 1991; Malpas, 2006; Pobierzyn, 2014). De algún modo, este término opera como una suerte de *noúmeno* kantiano, en la medida en que la analítica previene un contacto directo con este “cimiento impenetrable” (ya que toda “conceptualización” de la naturaleza es redirigida al contexto de una existencia humana donde opera dicha articulación de sentido), pero al mismo tiempo no puede dejar de hacer referencia a él como una suerte de “trasfondo óntico” de esta existencia fáctica. Esta misma ambigüedad fuerza al propio Heidegger a admitir, más adelante, que “la naturaleza que nos ‘rodea’ es sin lugar a dudas un ente intramundano, que *sin embargo no tiene el modo de ser ni de lo a la mano ni de lo que ‘está ahí’ al modo de una cosa natural* [énfasis agregado]” (Heidegger, 2006a, p. 211).

Como veremos en seguida, este lugar ambiguo que ocupa la naturaleza en *Ser y Tiempo* irá adquiriendo cada vez más centralidad en la medida en que Heidegger, al concluir su obra magna, se dedica a repensar no sólo la esencia del discurso ontológico, sino también la posibilidad misma de la filosofía como un proyecto humano. Dicha preocupación se encuentra ya articulada en el párrafo final de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2006a, §83), en el cual se reconoce abiertamente el carácter “provisorio” y “abierto” de la analítica del *Dasein*, donde sigue estando “vedado” el “problema fundamental” de la ontología. Allí, Heidegger plantea en modo más eminente la pregunta que lo acompañará en los años venideros: “¿Puede la ontología fundarse *ontológicamente*, o requiere también un fundamento *óntico*, y *cuál* es el ente que debe asumir la función fundante?” (Heidegger, 2006a, p. 436). Denominaré a ésta como “pregunta meta-ontológica” en la medida en que, con ella, la interrogación filosófica está dirigida, no al análisis ontológico de un ente, sino a la *posibilidad* misma del discurso ontológico.

Ahora bien, ¿qué significa que la ontología (es decir, la investigación que indaga sobre el sentido del “ser”) deba ser redirigida a un ente? Ciertamente, dicha referencia no puede significar que un ente constituya el fundamento del *ser* mismo, pues esto cerraría el espacio de indagación filosófica abierto por la diferencia ontológica, al confundir el ser con un ente determinado. Lo que Heidegger está considerando, en cambio, es la posibilidad de un ente que esté en el fundamento de la *comprensión* del ser, esto es, la posibilidad de la existencia humana (*Dasein*) de trazar la diferencia ontológica y habitar, en virtud de ello, un mundo significativo. De tener lugar, entonces, dicha fundamentación no implicaría la “entificación” del ser, sino, a la inversa, la “ontologización” de un ente, en el sentido de descubrir en este una especial significación metafísica a partir de la cual comprender la determinación ontológica de *todo* ente.

Ya en el curso del semestre de verano de Marburgo de 1927, Heidegger responde afirmativamente a la pregunta meta-ontológica: “la ontología tiene un fundamento óntico” (Heidegger, 2014, p. 26). Esta afirmación abre un camino inusitado en su pensamiento, que lo llevará hacia una contundente transformación de la ontología desarrollada en *Ser y Tiempo*, en dirección a una metafísica que Heidegger denominará meta-ontología (*Metontologie*).¹

En las páginas que siguen me propongo defender esta idea de una radicalización metafísica de la ontología fundamental. Para ello, primero abordaré el contexto de la aparición de la meta-ontología en la filosofía de Heidegger, interrogando qué la motiva, y cuáles son los interlocutores polémicos a los cuales busca brindar una respuesta. A continuación, ofreceré una interpretación de esta metafísica en torno a dos observaciones fundamentales hechas por Heidegger, a saber, (1) que la meta-ontología no se propone como una “cosmovisión”, sino como una forma novedosa de pensar al ente a la luz de los resultados de la ontología fundamental; (2) que el tema de la meta-ontología es el ente “en su conjunto”, esto es, la naturaleza como fundamento óntico de la mundanidad, y por tanto de toda posible ontología. Luego abordaré dos tipos de críticas dirigidas a la meta-ontología, a saber: (a) que la búsqueda de un fundamento metafísico constituye un “paso atrás” de la filosofía de Heidegger hacia una postura pre-crítica; y (b) que la meta-ontología es una mera figura transicional —aún no lo suficientemente radical— entre un marco fenomenológico-trascendental y un pensamiento genuinamente “post-metafísico”. Intentaré mostrar que ambos tipos de crítica parten de una caracterización errónea de este proyecto metafísico. Finalmente, a modo de conclusión, mostraré algunas conexiones entre esta idea y algunas líneas de la filosofía contemporánea que sugieren su relevancia actual.

2. La radicalización metafísica de la ontología

El período que va desde los cursos inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y Tiempo* hasta finales de la década del 30 —período que Crowell (2001) bautizó como “década metafísica” (p. 225)— ha sido objeto de intensos debates en cuanto a su significación filosófica.² Lo claro es que este período está signado por un profundo replanteo del marco conceptual de *Ser y Tiempo* (Malpas, 2006, p. 113), el cual implicó una revisión de la fenomenología como el modo de acceso privilegiado al ser de los entes, y en particular de ese ente llamado “naturaleza”, donde tiene siempre lugar la significatividad.

Luego de la publicación de *Ser y Tiempo*, aparecieron críticas que, atendiendo al carácter “neutral” de la analítica existencial, señalaron la escasa referencia en aquel tratado al problema de la relación entre la existencia humana y la naturaleza como dimensión del ente en su conjunto en la cual tiene lugar dicha existencia (Jonas, 2001; Pöggeler, 1989). Dos figuras destacadas entre ellas fueron Max Scheler y Ernst Cassirer, con quienes Heidegger mantendrá intensos debates en estos años. Como consecuencia, ambos buscaron trascender el marco conceptual de la filosofía trascendental hacia una *antropología filosófica* que pudiera elucidar el problema del “lugar del hombre en el cosmos”.³ Pero mientras que Heidegger eligió partir del carácter *finito* de la existencia humana, Scheler y Cassirer —fieles a la tradición neokantiana— sostendrán que un fundamento finito no puede proveer una fundamentación suficiente a la *validez universal* que suponen los principios lógicos revelados en un análisis trascendental del conocimiento científico.⁴

Este punto central explica no sólo el movimiento interno del pensamiento heideggeriano, sino también su posicionamiento en un contexto de circulación de ideas que por esos años buscaba rehabilitar la metafísica —una metafísica que, sin volver a un planteo pre-crítico, pudiera no obstante trascender los rígidos límites impuestos por la filosofía trascendental—. Varios autores han situado en esta misma polémica el origen de la meta-ontología (Buchanan, 2008; Crowell, 2001; Jaran, 2010; Krell, 1986; Pöggeler, 1989; Reddan, 2009). Lo que es indudable es que, en este contexto de profundos replanteos metodológicos y metafísicos, Heidegger señala explícitamente la insuficiencia del marco trascendental de su ontología:

También la filosofía trascendental tiene que caer. ¿Qué ha de aparecer entonces en lugar de la ontología? [...] También la ontología y su idea tienen que caer, precisamente porque la radicalización de esta idea era un estadio necesario del desarrollo de la problemática fundamental de la metafísica. (Heidegger, 2015, p. 425)

Esta “radicalización” de la ontología fundamental hacia la metafísica es anunciada por Heidegger en su último curso dictado en Marburgo/Lahn entre mayo y julio de 1928, conocido como *Principios Metafísicos de la Lógica*. Allí encontramos el registro de lo que Jean Greisch (1994, p. 499) llamó “la primera auto-interpretación de *Ser y Tiempo*”. En el §10 de la Segunda Parte de dicho curso, titulado “El problema de la Trascendencia y el Problema de *Ser y Tiempo*”, Heidegger (2006b) insiste en distinguir la analítica existencial de otras disciplinas positivas como la antropología, la biología y la ética, pero declara que “la metafísica del *Dasein* no está todavía en el centro” (p. 171). Esto anuncia la posibilidad de arribar a una *metafísica*, posibilidad que es efectivamente tratada en el apéndice del parágrafo, que lleva por título “Caracterización de la idea y función de una ontología fundamental”, y en donde encontramos la idea de una metafísica en el fondo de la indagación ontológica.

Allí, Heidegger (2006b) caracteriza la ontología fundamental como “la fundamentación de la ontología en general” (p. 196). Dicha fundamentación ocurre en tres “fases”, que no son simples puntos programáticos, sino que reflejan “la interna y oculta vida del movimiento fundamental de la filosofía occidental” (Heidegger, 2006b, p. 196). La primera fase se corresponde con la analítica del *Dasein*, caracterizada en términos de una neutralidad (*Neutralität*) temática, y en donde la fenomenología, convertida en ontología, pone al descubierto la diferencia ontológica y las estructuras fundamentales de la existencia humana. La segunda fase, la investigación ontológica, se ocupa de los problemas tradicionales de la filosofía expuestos a la luz de la analítica existencial: el ser, los entes, la esencia, la existencia, la verdad, etc.

En la tercera fase (la que nos interesa) tiene lugar “el desarrollo de la auto-comprensión” de la ontología, donde ésta sufre una “reversión” sobre sí misma, guiada por la interna movilidad (*Bewegtheit*) de la radicalización y universalización de lo que estaba latente en ella (Heidegger, 2006b, p. 202). Heidegger emplea el término griego μεταβολή el alemán *Umschlag*⁵ (de claras resonancias aristotélicas) para designar esta torsión de la ontología sobre sí misma. Mediante esta noción, Heidegger hace referencia al “despliegue temporal” de la “auto-comprensión del proyecto mismo”, la cual no implica un “ir más allá” de la ontología, sino un “volver”, es decir, un “retroceso al propio principio latente” (Heidegger, 2006b, p. 202). La ontología se vuelca sobre sí misma, preguntando por su propia posibilidad. Y esto, para Heidegger, implica la realización de la tendencia originaria de toda genuina ontología: asumir su propio fundamento y convertirse así en *metafísica*.

En consecuencia, podemos afirmar que entre las décadas de 1920 y 1930 se produce una *doble radicalización* del pensamiento heideggeriano: primero una radicalización *ontológica* de la *fenomenología*, y luego una radicalización *metafísica* de la *ontología*. Todo el esfuerzo de estos años está puesto en alcanzar esta “metafísica” más originaria, distinta a la metafísica tradicional, que tiene como punto de partida el terreno abierto por la ontología fundamental. Es por esto que Heidegger emplea el neologismo “meta-ontología” o ‘metontología’ (*Metontologie*) para designarla.

Heidegger justifica la mutación de la ontología en meta-ontología mediante un condensado argumento. El pensamiento ontológico (aquello plasmado, por ejemplo, en *Ser y Tiempo*) sólo es posible sobre la base de que exista la diferencia ontológica. Sólo si hay una “comprensión” (*Verstehen*) de la diferencia entre el ser y los entes determinados, puede haber tal cosa como una “pregunta ontológica”. En *Ser y Tiempo*, Heidegger reconduce esta diferencia al ente mismo que la comprende, a saber, el *Dasein*, la existencia humana presupuesta en toda articulación filosófica. Una vez hecho esto, queda inaugurada la correlación fundamental del pensamiento heideggeriano: aquella entre el *Ser* y el *Dasein*: “el ser sólo «es» en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser” (Heidegger, 2006a, pp. 184-5). ‘La existencia de este ente es el “fenómeno primordial” (*Urphänomen*) a partir del cual el pensamiento ontológico se comprende a sí mismo como una humanidad existente y finita en el mundo. Pero la existencia fáctica del *Dasein* no puede ser el fundamento último, ya que esta, a su vez, presupone la “subsistencia fáctica” de la naturaleza (*das faktische Vorhandensein der Natur*; Heidegger, 2006b, p. 184).

No debemos confundir este argumento con una simple constatación de dependencias ontológicas. Partiendo del *hecho* fenomenológico de que el ser humano habita un *mundo* (entendido como una estructura referencial articulada en significados), Heidegger interroga sobre *el modo de ser* de este ente (la naturaleza) en el cual algo como la *significatividad* puede tener lugar. El hecho de que Heidegger utilice la expresión ‘*Vorhandensein*’ para señalar a este ente, tampoco debe ser pensado en contraste con el modo de ser propio del útil (*Zuhandenheit*) tal como fue expuesto en 1927. La “naturaleza” mentada aquí no se corresponde con un “concepto establecido” que podamos encontrar en la filosofía o en la ciencia (Heidegger, 2006b, p. 197). Más bien, el término hace referencia al modo en que el hombre ha interpretado históricamente su existencia en el conjunto de entes que lo rodean, y cuya evolución histórica (desde los griegos) ha perfilado de modo significativo el horizonte civilizatorio de la cultura occidental. De allí que Heidegger, en su lectura de la *Física* de Aristóteles, sostuviera que ‘φύσις’ (el término que la tradición acabará por traducir como “naturaleza”) es “la palabra fundamental que designa la relación esencial (*wesentlicher Bezug*) que la humanidad histórica de Occidente tiene con los entes, tanto consigo mismo como con los otros” (Heidegger, 1998, p. 239).

Lo que Heidegger está planteando en estas líneas no es, por lo tanto, cómo pensar la naturaleza al interior de un marco fenomenológico-trascendental (como hiciera Husserl en *Ideas II* y *III*), sino más bien cómo el problema de la naturaleza, y de la emergencia de la mundanidad en ella, manifiestan *las limitaciones internas de un marco filosófico fenomenológico-trascendental*. El “desmantelamiento” de dicho marco será, de hecho, el camino elegido por Heidegger luego de su famoso viraje (*Kehre*), y su problematización de la naturaleza se irá haciendo más presente bajo diversas conceptualizaciones: φύσις, “lo irrodeable” (*das Unumgängliche*), “tierra” (*Erde*), etc. (Krell, 1986; Malpas, 2006).

El viraje mentado por Heidegger constituye, por tanto, un fuerte recordatorio de que toda ontología debe volver siempre al sustrato mismo del cual ha germinado, y este sustrato es identificado con el carácter primordial de la naturaleza en toda existencia humana.

3. ¿Qué (no) es la meta-ontología?

El viraje metafísico anunciado en el apéndice de 1928 comporta, en palabras del propio Heidegger (2006b), la “destrucción de la tradición”, entendida como la transmisión “de sentencias y opiniones fijas” (p. 197). Esta destrucción, claro está, no implica “eliminar los últimos dos milenios para ponerse uno mismo en su lugar”, sino “procurarle a estos problemas fundamentales, es decir, a la *metaphysica naturalis* que reside en el *Dasein* mismo, una oportunidad de transformación” (Heidegger, 2006b, p. 197). Dicho de otro modo, a la existencia humana le pertenece, como una posibilidad latente, la formulación de una metafísica.

Aquí, la expresión *metaphysica naturalis* debe ser tomada en el sentido kantiano. En la introducción de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant (2009, B21) afirma que “la metafísica es efectivamente real, si no como ciencia, sí empero como disposición natural (*metaphysica naturalis*)”. Ahora bien, cabe preguntarse en qué sentido la propuesta de una meta-ontología es diferente de cualquier otra metafísica histórica. ¿Acaso la historia de la filosofía no muestra esta lógica sucesiva de cosmovisiones cuyo punto de partida es siempre la impugnación de toda metafísica anterior? ¿Qué sentido tiene entonces, esta “destrucción” de la metafísica tradicional?

En esta sección intentaré responder estas preguntas tomando como hilo conductor dos problemas relacionados con la meta-ontología tal como la aborda Heidegger en el apéndice, a saber: (a) su relación con la idea de “cosmovisión” y (b) su relación con la idea de “totalidad”.

La mención de una *metaphysica naturalis* puede dar la impresión de que estamos frente a un intento de construir una “teoría de la naturaleza” en el espíritu de los grandes sistemas filosóficos del pasado. Pero Heidegger niega categóricamente esta posibilidad: “la meta-ontología no es una óptica sumaria (*summarische Ontik*) en el sentido de una ciencia general, que componga empíricamente los resultados de las ciencias individuales en una así llamada imagen del mundo (*Weltanschauung*)” (Heidegger, 2006b, pp. 200-201).⁶ Ni la meta-ontología (así como tampoco la ontología fundamental) fueron concebidas como “disciplinas establecidas” que forman “un putativo sistema de la filosofía” y cuyo progreso conduciría a la investigación “a feliz término en unos decenios” (Heidegger, 2006b, pp. 200-201). Esta pretensión de construir un “sistema” es la que Heidegger ve cristalizada, por ejemplo, en el neokantismo de su tiempo, en especial en la figura de Cassirer. En el famoso “Debate de Davos” que tuvo lugar en 1929 en el Hotel Belvedere, Heidegger contrastaba su concepción de la filosofía con la de Cassirer del siguiente modo:

La filosofía no tiene como tarea proporcionar una “visión del mundo” [*Weltanschauung*], pero ciertamente la visión del mundo es un presupuesto del filosofar [...] La visión del mundo que da el filósofo se basa en que en el filosofar se logra hacer radical la trascendencia del mismo *Dasein*, es decir, la posibilidad interna de esta esencia finita de referirse al ente en su totalidad. (Cassirer y Heidegger, 1977, p. 95)

La *metaphysica naturalis* que plantea Heidegger no es, por tanto, una “disciplina” agregada a la ontología, que vendría a completar una “imagen comprehensiva” del mundo: “con ‘metafísica’ –dirá en 1936– no nos referimos a una disciplina especial dentro de la filosofía, a diferencia de la lógica o la ética. En la filosofía no hay disciplinas porque ella misma no es una disciplina” (Heidegger, 2009, p. 3).⁷

¿Cómo debemos, entonces, entender el concepto de “metafísica”? *Meta*-ontología no es otra cosa que “el viraje (*Kehre*) en el que la ontología misma da marcha atrás expresamente hacia la óntica metafísica en la que de modo implícito siempre ha permanecido” (Heidegger, 2006b, p. 201). Esto significa *situar* de manera radical la ontología en la circunstancia fáctica de una existencia humana arrojada en medio del ente (i.e., la naturaleza). *Es aquí* (en la finitud de la pregunta filosófica) donde tiene lugar la radicalización metafísica de la ontología fundamental, y no *allí* en los confines de la especulación cosmológica. “Radicalizar”, como indica su etimología —*radix* (“raíz”)—, no implica un “ir más allá”, sino un “volver al cimiento”, localizarlo.

Hay que entender cabalmente el carácter de esta radicalización. Si la metafísica consistiese en proporcionar una “representación fiel” del mundo, entonces esta inevitable referencia a la existencia humana sería vista como una limitación epistemológica de la filosofía, producto de nuestra finitud. Pero no es esta la imagen que nos quiere brindar Heidegger en el apéndice: “la meta-ontología sólo es posible sobre el fundamento (*auf dem Grunde*) y en la perspectiva (*in der Perspektive*) de la problemática ontológica radical” (Heidegger, 2006b, p. 200). Esa es la razón por la cual no debemos pensar que se trata de una fundamentación metafísica en el sentido tradicional de una inferencia que va del “ente fundante” al “ente fundado”. Lo que parece estar afirmando Heidegger aquí es que *no puede realizarse la radicalización de la metafísica si se sigue comprendiendo al ente en el sentido tradicional del término*. Esta es precisamente la preocupación expresada en los párrafos finales de *Ser y Tiempo*:

La distinción ontológica tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* y el ser de los entes que no son *Dasein*, es tan sólo el punto de partida de la problemática ontológica y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo. Que la ontología antigua opera con “conceptos de cosa” y que se corre el riesgo de “cosificar la conciencia”, es algo sabido desde hace tiempo. Pero, ¿qué significa cosificación? ¿De dónde brota? ¿Por qué se “concibe” el ser “primeramente” a partir de lo que está-ahí y no a partir de lo a la mano, que está mucho más cerca? ¿Por qué esta cosificación se vuelve una y otra vez dominante? (Heidegger, 2006a, pp. 436-437)

No se trata, por tanto, de volver a encontrar una cosa que proporcione el “fundamento” a partir del cual construir una “imagen total” del mundo, sino de la necesidad de repensar la idea misma de “cosa” *a la luz de la ontología* (*das Seiende im Lichte der Ontologie*) (Heidegger, 2006b, p. 200). Esto significa, en suma, que toda posible metafísica debe tomar como punto de partida el descubrimiento fundamental de la ontología fenomenológica, a saber, que el concepto tradicional de “cosa” —entendida como “un núcleo en torno al cual yacen muchas propiedades cambiantes, o un portador en el que se colocan esas propiedades, algo que posee o tiene en sí algo otro” (Heidegger, 2009, p. 53)— no es un concepto originario sino *derivado*, dado que la experiencia primaria del mundo no nos confronta con “sustancias”, sino con *estructuras remisionales* (Heidegger, 2006d, p. 251). Los análisis fenomenológicos del “útil” (*Zeug*) y su modo de ser (*Zuhandenheit*), así como la crítica al concepto cartesiano de la naturaleza, revelaron que la estructura ontológica de las “cosas” que nos vienen al encuentro en el mundo, no es adecuadamente capturada por el marco sustancialista que, desde Aristóteles, constituye el modo dominante de interpretación de los entes.⁸

Decir que la meta-ontología sólo es posible “a la luz” de los resultados de la ontología significa, por tanto, que el fundamento de la *mundanidad* no puede pensarse bajo los parámetros de “coseidad” que dominaron en Occidente por milenios, y que la ontología fundamental se ha encargado de poner al descubierto. Cómo pensar este fundamento (la naturaleza) por fuera de la metafísica tradicional constituye, así, la pregunta central de toda posible metafísica. Más tarde, en un escrito de 1939 titulado *La esencia del concepto de φύσις en la Física de Aristóteles B, 1*, encontramos a Heidegger señalando explícitamente este punto:

Sea cual fuere el rango que se le haya atribuido a la palabra “naturaleza” a lo largo de la historia de Occidente, en cada caso la palabra contiene una interpretación de los entes en tanto que en totalidad [*das Seiende im Ganzen*], incluso cuando “naturaleza” parece ser sólo el término de una dicotomía. En todas estas dicotomías, “naturaleza” no es tan sólo uno de dos términos iguales, sino que tiene “esencialmente” un lugar prioritario, en tanto que los otros términos son siempre y primariamente diferenciados por contraste con –y por tanto determinados por– la naturaleza. (Heidegger, 1998, p. 240)

Como vimos, la idea de naturaleza funciona como una suerte de catalizador conceptual de la transformación de la ontología en meta-ontología. A diferencia del *concepto fenomenológico* de “mundo” (que designa la totalidad referencial presupuesta en el trato comprensivo de la vida cotidiana), el *concepto metafísico* de “naturaleza” designa “una totalidad posible de entes” fácticamente existente, que posibilita la conformación de este espacio significativo habitado por los seres humanos: “de aquí se sigue –declara Heidegger– la necesidad de una peculiar problemática que tiene como tema al ente en conjunto [*das Seiende im Ganzen*] [...] Designo esta problemática como *meta-ontología*” (2006b, p. 199).

Ahora bien, debemos ser muy cautos a la hora de interpretar el carácter de este “conjunto” o “totalidad” a la que hace referencia Heidegger, pues no se trata, como sabemos, de una “imagen comprensiva” de la naturaleza. La clave de una correcta comprensión de la meta-ontología reside, por lo tanto, en una comprensión adecuada de esta idea de “totalidad”.

Cabe, en este punto, señalar críticamente el modo en que este término ha sido usualmente interpretado. Buena parte de la filosofía contemporánea —posiblemente debido a la influencia de Quine (1953)— se inclina a concebir la ontología en términos primariamente “extensionales”, esto es, como un problema vinculado a la extensión del dominio de lo “realmente” existente en el universo. Un ejemplo ilustrativo aparece en la entrada sobre ontología de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en donde Bricker (2016) escribe que “el ontólogo se pregunta: ¿qué entidades o tipos de entidades existen? ¿Hay entidades abstractas, como conjuntos y números, además de entidades concretas, como las personas, los charcos y protones?”. Si empleásemos el vocabulario de 1927, diríamos que esta forma de plantear el problema confunde los planos “óntico” y “ontológico”.⁹

Como consecuencia de esta confusión, es usual encontrar la expresión alemana “*das Seiende im Ganzen*” del pasaje arriba citado, traducida como “la totalidad del ente” (Krell, Greisch, Oyarzun Robles, García Norro) o “el ente en su totalidad” (Jaran, 2010; Westerlund, 2014). Lejos de ser una digresión filológica, este uso del lenguaje revela una inclinación metafísica detrás de la interpretación textual.

Una notable excepción es la de Parvis Emad y Thomas Kalary, traductores de la edición inglesa del *Besinnung*. En el prefacio a aquella edición, observan que “el modo prevalente de entender esta frase como ‘la totalidad del ente’ es tan equívoca que bloquea toda posible comprensión adecuada del pensamiento de Heidegger en general” (Heidegger, 2006e, xxxiii-xxxiv). Contra este modo prevalente, los autores argumentan que

considerando el descubrimiento hermenéutico-fenomenológico de Heidegger, según el cual los entes están ya siempre situados en un todo [...] la frase *Das Seiende im Ganzen* debería traducirse como *los entes en un todo* [*beings in a whole*] y no como *los entes como un todo* [*beings as a whole*]” (Heidegger, 2006e, xxxiii-xxxiv)

Esta confusión es aún más sorprendente cuando se advierte que el propio Heidegger emplea dos expresiones distintas para referirse a cada clase de totalidad. En los *Grundbegriffe* de 1929, por ejemplo, aparece la expresión “*Gesamtheit des Seienden*” para designar el sentido tradicional de “totalidad” como “todo lo que hay”. Sin embargo, en el contexto de los análisis del fenómeno del mundo, Heidegger utiliza inequívocamente la expresión “*Das seiende im Ganzen*” para referirse a esa “totalidad” en virtud de la cual todo ente comparece como lo que es (Heidegger, 2015, §§67-68). En efecto, el sustantivo *Gesamtheit* (que suele traducirse como “totalidad” o “conjunto”) mienta una totalidad “aditiva”, en el sentido de ser el producto de la adición de sus elementos, mientras que el sustantivo *Ganzheit* (que tiene el sentido de “integridad” o “unidad”) refiere más bien a una totalidad “orgánica” que es más que la mera suma de sus partes.¹⁰

En el contexto de la re-interpretación de la noción de “cosa” mencionado arriba, la cuestión de la totalidad adquiere una especial relevancia, en tanto que las cosas ya no son de tal o cual forma en virtud de poseer alguna “propiedad intrínseca”, sino precisamente en virtud *del lugar que ocupan en dicha totalidad*, la cual es identificada, en 1927, con el “mundo” y su carácter primordial, la significatividad (*Bedeutsamkeit*).

Allí radica, como bien señalaron Crowell (2001) y Malpas (2006), la dificultad central de *Ser y Tiempo* y la razón principal por la que Heidegger radicaliza su ontología en busca de una metafísica: en tanto la estructura del mundo parece “depender en última instancia de un conjunto de preocupaciones e intereses humanos [...] el mundo aparecerá como una ‘proyección’ de la existencia misma del *Dasein*” (Malpas, 2006, p. 156). Como consecuencia, el itinerario intelectual que va desde 1927 hasta los *Beiträge* y más allá, consistirá en un gradual descentramiento del *Dasein* como foco de la problemática ontológica, “revirtiendo el orden de *Ser y Tiempo* – donde la ‘cosa’ es vista como un modo derivado del útil y éste a su vez es relativizado a los proyectos del *Dasein*” (Crowell, 2001, p. 220-221).

4. Recepciones de la meta-ontología: ¿filosofía trascendental o post-metafísica?

La recepción que tiene la idea de una meta-ontología entre los especialistas depende notablemente del modo en que se interpreta la “década metafísica” en la economía general del pensamiento heideggeriano. Para algunos, se trata de una de las épocas más interesantes, en la que Heidegger exhibe una “plena madurez filosófica” (Backman 2015, p. 187) y en la que produjo “alguno de los textos filosóficos más poderosos” (Jaran, 2010, p. 4). Para otros, se trata simplemente de un período de experimentación que rápidamente culminará en la *Kehre* y su consecuente abandono de todo marco metafísico. Pero, en cualquier caso, no existen prácticamente tratamientos sistemáticos de la meta-ontología, y mucho menos una propuesta filosófica positiva que la tome como base.

La primera y más importante razón de esto reside en la famosa “autocrítica” de la *Carta sobre el humanismo*, dirigida a Jean Beaufret en 1946. Allí, Heidegger admite que “el viraje” que habría de tener lugar en la división II y III de *Ser y Tiempo* (es decir, el paso del análisis del *Dasein* al análisis del *ser*) no fue consumado en ese entonces porque “el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica” (Heidegger, 2000, pp. 6-7).

La lectura canónica de este pasaje lo tiene por una autocrítica de *Ser y Tiempo* y de los intentos subsiguientes de aproximarse al problema ontológico por vía de una metafísica del *Dasein*. Para Malpas (2006), por ejemplo, se trata de “un movimiento del pensamiento que no fue logrado dentro de la estructura de *Ser y Tiempo*” y que tendría que esperar a los famosos *Beiträge* de 1936 para ‘superar’ definitivamente toda pretensión del lenguaje de la metafísica (p. 151). Lo cierto es que, ya sea por el lado de una crítica inmanente desde el marco conceptual de *Ser y Tiempo*, o por el lado de la falta de radicalidad del lenguaje de la metafísica, la mayor parte de los comentaristas acompaña a Heidegger en su rechazo a la metafísica.

Crowell (2001), por ejemplo, argumenta que la idea de una meta-ontología proviene de una “confusión terminológica” (p. 299, n. 20) y “de una preocupación inapropiada con la ciencia y la investigación” (p. 228). En su lectura, Heidegger confunde dos sentidos del “fundamento”: un sentido fenomenológico-trascendental, que apunta a las “condiciones de inteligibilidad” de los conceptos, y que está ejemplificado en la idea de que el *Dasein* es *fundamento* de la diferencia ontológica; y un sentido óntico, ejemplificado en la idea de que la naturaleza es el *fundamento* de la existencia del *Dasein*, y cuya relación con el primer sentido “no está clara” (p. 234). Acudido por una lectura fenomenológico-trascendental, Crowell descarta esta incursión metafísica como un “salto ilegítimo” por fuera del análisis fenomenológico; una tendencia ya latente en *Ser y Tiempo*, pero “contenida” allí por el carácter husserliano de su metodología (Crowell, 2001).

Otra recepción influyente —sobre todo en Europa— fue la de Greisch (1994). En el anexo a su monumental obra *Ontologie et temporalité*, éste dedica unas páginas a este “viraje sorprendente, espectacular incluso” del joven Heidegger (1994, p. 119). Greisch se muestra consternado y sorprendido por “la multiplicación de promesas y advertencias” con la que se presenta la meta-ontología. Si bien reconoce que no se trata de un abandono total del proyecto de *Ser y Tiempo*, encuentra problemático que “luego de la excursión emprendida en la ontología [...] se regresara sobre el terreno familiar de los entes y de las diferencias ónticas que los distinguen a los unos de los otros” (p. 121).

Por su parte, Reddan (2009) sostiene, junto con Crowell, que la meta-ontología fue un proyecto trunco, destinado al fracaso desde el momento de su concepción. Si bien Heidegger “reconoce” la necesidad de abandonar el marco conceptual de *Ser y Tiempo* debido a que el *Dasein* “aún podía ser metafísicamente entendido como un sujeto auto-contenido”, su intento de dar una respuesta metafísica a través de la meta-ontología “es abandonada cuando Heidegger concluye que no puede haber un fundamento último” para la filosofía (p. 6).

Otro grupo de intérpretes no considera la meta-ontología como una “idea errónea”, sino como un paso transicional en el desarrollo del pensamiento heideggeriano. Bernasconi (1993), por ejemplo, acudido por una lectura deconstructivista, sostiene que la meta-ontología implica un abandono de “la pureza de la distinción ontológica” (p. 33-34). Esto conlleva, naturalmente, un abandono del proyecto de una ontología fundamental en general y del proyecto de *Ser y Tiempo* en particular. La meta-ontología sería una transición a su madurez “post- metafísica”.

Por su parte, Jaran (2010) considera la meta-ontología como una tentativa (compartida con Scheler) de reconstruir la metafísica “desde sus bases” (p. 6), pero cuya “estructura onto-teológica” será abandonada poco después, cuando Heidegger reconoce “la incapacidad de la metafísica para plantear correctamente la pregunta por el ser” y realiza “una crítica directa al intento metafísico ensayado en los años precedentes”. En la lectura de Jaran, la meta-ontología fue “un paso necesario para la transición (*Übergang*) hacia un nuevo comienzo” (Jaran, 2010, p. 6). Similarmente, Westerlund (2014) señala que la tensión interna en la idea de meta-ontología (como “una investigación óntica” al mismo tiempo que un ejercicio de libertad [*Freiheit*] del *Dasein*) muestra que en este período Heidegger “todavía no está preparado” para pegar el salto hacia la “lógica revolucionaria” de un lenguaje completamente nuevo (pp. 328-329).



Siguiendo esta línea, William McNeill (1992) señala que el proyecto de una meta-ontología es “tan radical, tan abismal, que el horizonte de una posible proyección temática de los entes como un todo está lejos de haber sido asegurado” (p. 77). En su lectura, la meta-ontología constituye un primer intento fallido de romper con el esquema de la ontología fundamental, en tanto que la radical situacionalidad promovida por la *Umschlag* impediría una tematización de “los entes como un todo” (ver Crichton, 2022).

Otra lectura muy influyente ha sido la de Krell (1986), quien argumenta que la *Kehre* debe caracterizarse como el paso del *Dasein* “neutral” al “hombre” (p. 29), el cual ya tiene lugar en la “radicalización y universalización” de la ontología fundamental operada por la metafísica. Pero esto no implica “un retorno a la absolutización del origen”, sino un reconocimiento de “la inescapable finitud de toda interpretación”, lo cual implica el abandono definitivo de toda pretensión de abordar “la totalidad del ente” (p. 41).¹¹ Para Krell, “el metabolismo del proyecto de Heidegger podría llevar otro nombre que ni el propio Heidegger habría divisado” y que caracterizaría *in toto* el pensamiento del siglo XX, a saber, la “ontología frontal”, esto es, un pensar que asume “frontalmente” su irrevocable finitud (p. 43). En la lectura de Krell, el nombre “meta-ontología” designa tan sólo el *tránsito* de la “ontología fundamental” a la “ontología frontal”.

En cualquier caso, pareciera que la meta-ontología carece de una gravitación propia: o bien es absorbida por el “primer Heidegger” (y entonces aparece como una radicalización ilegítima de la fenomenología), o bien es absorbida por el “segundo Heidegger” (y aparece como un estadio transitorio hacia el pensamiento post-metafísico). La meta-ontología es así presentada como un “exabrupto filosófico” que debemos correr del camino, ya sea para volver disciplinados a la esfera fenomenológico-trascendental, o para alcanzar finalmente la cima de un “pensar que poetiza”.

Pero cabe preguntarse si tales críticas hacen realmente justicia al lugar que ocupa la meta-ontología en el planteo heideggeriano. Pues, tanto la lectura “fenomenológico-trascendental” como la “post-metafísica” suponen que el proyecto meta-ontológico exige una suerte de “retroceso” hacia un terreno óntico, en el sentido de aquello que es diferente del *ser*, pero cuya inteligibilidad está fundada en éste. Esa es la razón por la que Crowell (2001) no puede imaginar “qué estatus podría tener una investigación acerca de los entes como un todo *al interior del marco conceptual de Ser y Tiempo*” (p. 231, mi énfasis), o que para Greisch se trate de “un regreso al terreno familiar” de los entes y sus relaciones de fundamentación.

Para Crowell, asimismo, “adscribir una función fundante a una entidad como la ‘naturaleza’ conllevaría algo así como un naturalismo que busca explicar el conocimiento ontológico en términos de relaciones causales entre el ambiente y los estados cerebrales” (Crowell, 2001, p. 223), algo que Heidegger ciertamente no podría haber pretendido. Por lo tanto, concluye, esta incursión metafísica sólo puede ser el producto de “una pretensión inapropiada con la ciencia y la investigación” (Crowell, 2001, p. 223). Sin embargo, al echar un vistazo al pasaje de la *Carta* de donde Crowell extrae esta expresión, nos encontramos con un diagnóstico muy diferente:

La ontología, sea trascendental o pre-crítica [...] desconoce que hay un pensar más riguroso que el conceptual. [...] Atrapado en la difícil situación de ser el primero en abrirse paso hacia la verdad del ser [...] el lenguaje se falsifica a sí mismo desde el momento en que todavía no consigue asir firmemente la ayuda esencial del modo de ver fenomenológico y al mismo tiempo también renuncia a la pretensión inapropiada de “ciencia” e “investigación”. Pero para que [...] se entienda este intento del pensar dentro de la filosofía actual, sólo era posible por entonces hablar [...] desde el uso de los términos o nombres que son más corrientes. Entre tanto aprendí que esos términos conducían directa e irremediabilmente al error. En efecto, estos nombres y el lenguaje conceptual que les corresponde *no vuelven a ser pensados nunca por el lector a partir del terreno ganado por este pensamiento* [énfasis agregado], sino que es el asunto el que acaba siendo representado a partir de esos términos atrapados en su significado habitual (Heidegger, 2000, p. 18)

En la *Carta*, Heidegger reconoce que ya en la época de *Ser y Tiempo* estaba teniendo lugar “la destrucción fenomenológica” del sentido metafísico-tradicional de “substancia” (Heidegger, 2000, p. 7). Con esta destrucción, Heidegger se distancia tanto de la metafísica “pre-crítica” como de la “trascendental”, pues reconoce en ambas la supervivencia del sustancialismo de raigambre aristotélica. En este punto, Freeman (2010) ha señalado acertadamente que el desafío es justamente pensar este “regreso” a lo óntico, no como un simple retroceso “al sentido de lo ‘meramente óntico’ tal como aparece en la Parte 1, División 1 de *Ser y Tiempo*”, sino como un salto hacia “una comprensión ‘ontológicamente informada’ de lo óntico” que se sostenga en el terreno ganado por la ontología fundamental (p. 550). Este es justamente el sentido de la expresión “*im Lichte der Ontologie*” analizada más arriba. Lejos de ser un regreso al terreno especulativo en donde un “ente” fundamenta al “ser”, Heidegger se interroga por el *modo de ser* de un ente que (como era el caso del *Dasein* en *Ser y Tiempo*) aparece con una significación ontológica privilegiada: la naturaleza es ahora el “ente” señalado, en tanto mienta aquella dimensión fundamental donde “tiene lugar” toda comparecencia.

Uno podría objetar que esta transición de un sentido “meramente óntico” a un sentido “plenamente metafísico” ignora por completo el sentido *ontológico* que el propio Heidegger parece asignarle al concepto de “naturaleza” en el marco de *Ser y Tiempo*.¹² En efecto, en el muy debatido §69b, Heidegger aborda la génesis de la ciencia moderna —término con el cual mienta especialmente la física-matemática, que constituye “el foco primario (aunque no exclusivo) de los análisis heideggerianos de la *Naturwissenschaft*” (Glazebrook, 2001, p. 364)—. En dicho párrafo, emerge un sentido de la “naturaleza” que ya no se corresponde con un “mero ente” sino como una “región del ser” que se expresa, históricamente, en el “proyecto matemático de la naturaleza” (Heidegger, 2006a, p. 376). El nacimiento de la física moderna occidental consiste, para Heidegger, en su carácter *matemático*, esto es, en su proyecto de “descubrir de antemano algo que constantemente esta-ahí (la materia) y abre el horizonte para una mirada conductora que considera los momentos constitutivos cuantitativamente determinables de eso que está ahí (movimiento, fuerza, lugar y tiempo)” (Heidegger, 2006a, p. 376).

¿Por qué, entonces, no tomar como un hilo conductor a este concepto ontológico de la naturaleza que se desprende de la actitud teórica asumida en la ciencia moderna? ¿No se produciría aquí finalmente la “ontologización” de un ente (la naturaleza) tal como señalábamos al comienzo? La razón por la que debemos responder negativamente a esta pregunta nos permitirá apreciar el grado de ruptura que Heidegger está promoviendo con su proyecto metafísico.

El proceso por medio del cual la ciencia moderna produce la proyección matemática del mundo, si bien existe siempre como una posibilidad legítima del *Dasein* en tanto “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), no es *metafísicamente* neutral, sino que está sustentada sobre una comprensión específica de los objetos de la experiencia que se mantiene totalmente dentro del marco filosófico que Heidegger pretende dejar atrás con su meta-ontología. Dicha posición (que Heidegger sitúa en el corazón del pensamiento moderno) tiene como uno de sus casos paradigmáticos, nuevamente, a la figura de Ernst Cassirer.

En su famosa obra *Sustancia y Función*, Cassirer argumenta que “el concepto de ‘función’ constituye el esquema y el modelo general de acuerdo con el cual el concepto moderno de ‘naturaleza’ ha sido moldeado a través de su progresivo desarrollo histórico” (Cassirer, 1923, p. 22). Para Cassirer, el desarrollo moderno de la física-matemática exhibe un paulatino abandono de la metafísica aristotélica, anclada en “conceptos sustanciales” (*Substanzbegriffe*) que son propiciados por nuestra experiencia sensorial del mundo, revelando en cambio la preeminencia de estructuras puramente relacionales, capturadas mediante “conceptos funcionales” (*Funktionbegriffe*), esto es, estructuras matemáticas. De modo que “la verdadera realidad de la Naturaleza queda constituida por dichas relaciones funcionales, como, por ejemplo, las que expresan un conjunto de ecuaciones diferenciales de la física matemática” (Heidegger, 2006d, p. 253).¹³

Aunque Heidegger concuerda con este diagnóstico de las ciencias físicas, sus análisis fenomenológicos de la mundanidad y del utensilio en términos de “disponibilidad” (*Zuhandenheit*) apuntan justamente a cuestionar que dichas relaciones funcionales puedan ser en sí mismas fundantes, y no más bien el producto de una abstracción intelectual, en donde el ser del ente intramundano es disuelto en relaciones “puramente pensadas” (Heidegger, 2006a, p. 106) que constituyen, en sí mismas, una estructura lógico-trascendental que oficia de condición de posibilidad del conocimiento científico del mundo. Es por ello que las remisiones (*Verweisungen*), a diferencia de las funciones, “se oponen, por su contenido fenoménico mismo, a toda funcionalización matemática” (Heidegger, 2006a, p. 106). Dicha correlación termina, primeramente, por devolvernos a la situación problemática señalada por Malpas y Crowell, y señalada más arriba, en donde la “naturaleza” revelada por las ciencias naturales aparece, en sentido estricto, como un correlato de las actividades del *Dasein* (con total independencia de si esta actividad sea “práctica” o “teórica”, como apunta el propio Heidegger en el mencionado §69).

Pero el problema central con este procedimiento es otro: la raíz profunda de esta abstracción teórica, para Heidegger, reside en el *concepto de experiencia* que tanto Cassirer como el resto de los neokantianos de Marburgo han heredado de Kant, a saber: una experiencia de *objetos*. Víctima de esta interpretación, Cassirer deja entrar por la ventana el sustancialismo que había echado por la puerta: el proceso de des-mundanización propio de la actitud teórica no es simplemente la proyección de “otro mundo” (Glazebrook, 2001, p. 366) sino un proceso de abstracción que consiste en poner entre paréntesis el campo remisional inmediato que se corresponde con el *ser* del ente intramundano, dejando intactas únicamente aquellas relaciones que, en virtud de ser constantes frente al flujo cambiante de determinaciones empíricas, se vuelven por ello *formalizables* — esto es, matematizables (ver Vila, 2024)—. En una palabra, la funcionalización sólo es posible sobre la base de una previa sustancialización:

Sólo cuando el ente del mundo puede comparecer, se da la posibilidad de hacer accesible, en el ámbito de ese ente, lo que solamente está-ahí. En razón de su mero-estar-ahí, este ente puede ser determinado matemáticamente desde el punto de vista de sus ‘propiedades’ mediante ‘conceptos funcionales’. Conceptos funcionales de esta especie sólo son posibles ontológicamente en relación a entes cuyo ser tiene el carácter de pura sustancialidad. Los conceptos funcionales nunca son posibles sino como *conceptos sustanciales formalizados* [énfasis agregado]. (Heidegger, 2006a, p. 106)

Esta es una de las razones por las que el propio Heidegger profundiza su crítica al “proyecto matemático de la naturaleza” en los años subsiguientes, comenzando por un intenso involucramiento con las ciencias biológicas en los *Grundbegriffe* de 1929, el cual se inscribe “en el camino de la Metontología” (Hayes, 2016, p. 123) y culmina, de algún modo, en su conferencia “La Época de la Imagen del Mundo” de 1939, en la que intenta recuperar el sentido originario, griego, de *lo matemático* (*τὰ μαθηματά*) con el fin de acceder a un concepto igualmente originario de la naturaleza: la φύσις.

Al designar a la naturaleza con su vocablo griego, Heidegger reitera el gesto de volver sobre una etimología con el fin de capturar un sentido originario y (presuntamente) olvidado por la filosofía occidental en su devenir histórico, y en especial en la operación conceptual perpetrada por el pensamiento científico de la modernidad:

[En la ciencia moderna] el ente se convierte en objeto, ya sea de la contemplación (el aspecto, la imagen), ya del hacer, como artificio y cálculo. El originario imperar, la φύσις, se degrada entonces al estado de modelo para la reproducción y la imitación. La naturaleza [...] se convierte ahora en la visibilidad mostrable de cosas que existen materialmente como disponibles. (Heidegger, 2012, p. 64)

La *φύσις* marca un contraste con la comprensión científico-moderna de la naturaleza en términos materialistas o mecanicistas, pero también con un sentido precientífico de “naturaleza” como lo opuesto a “la cultura”. De modo que “la naturaleza”, entendida originariamente, no es objeto de estudio de ninguna ciencia natural, sino que está *presupuesta* en toda interrogación acerca de una región particular de entes, sean éstos “naturales” o “sociales”. Por esta razón, la *φύσις* no mienta una “región” o “estrato” de la naturaleza, sino que se identifica con el *ser* mismo, entendido éste ya no como un “principio de inteligibilidad” (algo muy emparentado con el trascendentalismo de *Ser y Tiempo*) sino como “el imperar [*walten*] que se constituye a sí mismo de lo ente en su conjunto” (Heidegger, 1993, p. 23; 2015, p. 51), de modo que la constitución de los entes ya no está referida a ninguna forma de subjetividad; más bien, está a la base de toda posible constitución de un sujeto:

La *physis* no subyace al mundo, sino que nutre su emergencia. La *physis* no puede operar simplemente de un modo trascendental como una cosa en sí, un *Ding an sich* incognoscible, ya que la *physis* es elementalmente todo lo que es, incluyendo la singularidad del Dasein humano (Hayes, 2016, p. 125)

Este movimiento crítico de la ontología supone, entonces, trasladar el eje del análisis ontológico del ente interrogante (el existente humano o *Dasein*) al ente fundante al cual está siempre referido como una totalidad dada (la naturaleza), pero sin perder de vista que hay un ente (el humano) *capaz* de referir significativamente a los entes, configurando así un *mundo*.¹⁴ Por eso la metafísica es aquella que interroga al “conjunto de lo ente [...] de tal modo que nosotros mismos, los inquirientes, somos puestos conjuntamente en cuestión” (Heidegger, 2015, p. 32). Desde esta perspectiva, no sólo carece de sentido la distinción entre “naturaleza” y “cultura”, sino también la distinción entre lo “físico” y lo “metafísico”, ya que ambos sentidos se co-pertenecen, en tanto que “lo físico” (entendido como *physis*) es el fundamento “metafísico” de todo ente. De allí la afirmación de Heidegger de que “en un sentido esencial, meta-física es *física*” (1998, p. 241).

La naturaleza aparece, entonces, como un elemento que permite ubicar el análisis ontológico en un lugar diferente de la metafísica pre-crítica, de la fenomenología trascendental, de la ontología fundamental y de la post-metafísica. Todas ellas, al pensar inapropiadamente el carácter de la “naturaleza”, tomándola como una totalidad dada de “cosas” sustanciales, son incapaces de experimentar la *physis* de un modo originario. El mérito del “modo de ver fenomenológico” implementado en *Ser y Tiempo* fue precisamente rehabilitar esta experiencia originaria. Pensar la naturaleza como *physis* demanda, por tanto, evitar la Escila del “trascendentalismo” —abandonando la pretensión de un sistema filosófico que habría de concluir en una “cosmovisión” naturalista— y la Caribdis de la “post-metafísica” —reteniendo la posibilidad de un *fundamento*—. Esta posibilidad abierta al pensamiento requiere que evitemos dar un veredicto unilateral de la meta-ontología, sobre todo por ser un proyecto abierto, inconcluso y programático.

5. Conclusión: la posible actualidad de la meta-ontología

La pregunta meta-ontológica es el modo en que Heidegger reapropia la vieja cuestión metafísica del *fundamento*: ¿de dónde provienen las determinaciones más profundas de la realidad? ¿Existe realmente un fundamento para la multiplicidad de entes que encontramos en el mundo? Por esa razón, como señala Malpas (2012), “la cuestión del fundamento no ha desaparecido del pensamiento contemporáneo” a pesar de las muchas declaraciones (a veces panfletarias) que apuntan a afirmar que hemos “superado” toda metafísica, pues “siempre que a la filosofía misma le incumba la indagación acerca de los primeros principios de las cosas [...] continuará incumbiéndole la cuestión del fundamento” (p. 85). ¿Acaso no es un gesto notoriamente contemporáneo el poner en el centro de esta discusión filosófica la pregunta por la naturaleza? ¿No estaría Heidegger, en este sentido, adelantando un diálogo con el naturalismo?

A su manera, el naturalismo consiste en una reapropiación contemporánea del problema de la unidad del fundamento, poniendo precisamente la idea de “naturaleza” en el corazón de esta unidad. En tanto toma “la fisicalidad o materialidad [del ente] como piedra de toque de la comprensión del ser en cuanto tal” (Malpas, 2012, p. 87), el naturalismo no se posiciona “por fuera” de la metafísica, sino en medio de su territorio. De un modo similar, la meta-ontología “está llamada a reflexionar sobre la situacionalidad natural y cosmológica del ser humano” (Crowell, 2001, p. 213). Muchos autores, siguiendo esta línea, han intentado acercar el planteo heideggeriano a la filosofía analítica y al naturalismo. Para Storey (2015), por ejemplo, el período metafísico de Heidegger “apunta a un naturalismo no-reductivo” (p. 12). Para Glazebrook (2001, 2012), por otro lado, es posible leer dichas reflexiones como una forma sofisticada de “realismo científico” que permite “localizar a Heidegger apropiadamente en referencia a la actual filosofía analítica de la ciencia” (Glazebrook, 2001, p. 383). Sin embargo, no deberíamos apresurarnos a afirmar que el naturalismo, así entendido, pueda tomarse como una base suficiente del proyecto metafísico mentado aquí por Heidegger.

En su aspecto ontológico, el naturalismo implica, al menos en principio, la posibilidad de dar cuenta de la emergencia de fenómenos normativos (como el significado) en la naturaleza (Rouse, 2002), a partir de una noción de “naturaleza” extraída de las ciencias naturales. Ciertamente, Heidegger impugnaría esta estrategia, no sólo por su rechazo a toda “cosmovisión” que se quiera poner como base a la reflexión metafísica, sino también porque el naturalismo, así pensado, estaría estrechamente ligado “a la apertura de las cosas como ‘recurso’ o ‘materia prima’ (*Bestand*)” que está en el corazón de su crítica de la modernidad tecnológica (Malpas, 2012, p. 87) y que es incapaz de asir un sentido primigenio que, como vimos, Heidegger designa con el vocablo φύσις.

Por otro lado, en su aspecto epistemológico, el naturalismo considera que el modo primario de acceso a este ente fundante es la *ciencia natural*.¹⁵ Ya sea que se tenga una visión reduccionista o anti-reduccionista, o la ciencia que se elija como paradigma de legitimidad intelectual —física, biología, etc.— siempre existirá una relación de estrecha continuidad entre las ciencias empíricas y la filosofía, una relación en donde las primeras frecuentemente tendrán la última palabra. La *metaphysica naturalis* desarrollada por Heidegger, en cambio, se abstiene de formular un “concepto científico” de la naturaleza y esto por una buena razón: como ya vimos, la ciencia moderna opera con un concepto de “cosa” que tiene su origen en la tradición sustancialista, y que es presupuesto en la investigación.¹⁶ En cualquier caso, el debate con el naturalismo tiene que asumir (independientemente de lo que crean sus defensores) que se trata de una posición *metafísica*, y que la discusión en juego es sobre la legitimidad o no de un concepto científico de “naturaleza” para cumplir el rol de fundamento que se le pretende otorgar.¹⁷

Por esta razón, la meta-ontología no debe pensarse ni como una “cosmología especulativa” (que, como Scheler, generalizaría los resultados de las ciencias naturales para dar con una “cosmovisión” comprehensiva), ni tampoco como un abandono de la idea de “naturaleza” (como sugieren los partidarios de la post-metafísica); más bien, se trata de *disputar* a la ciencia el concepto de “naturaleza” en dirección a una comprensión más originaria (y esto significará fundamentalmente: *no sustancial*) del ente natural y de la totalidad implicada en la idea misma de un “orden cósmico”.

Por eso, el proyecto heideggeriano de una metafísica “ontológicamente” informada muestra más afinidades con aquellos desarrollos filosóficos que buscan disputar el concepto tradicional de “naturaleza”, en tanto está fundado en una noción de “entidad” de raigambre aristotélica que la meta-ontología viene a deconstruir.

Un terreno importante en donde se pone hoy en juego la conceptualización occidental de la naturaleza y su relación con lo humano es en el llamado “giro ontológico” de la antropología, que tiene como premisa la revisión crítica del dualismo “naturaleza-cultura”, fundante no sólo de la antropología como disciplina moderna, sino del pensamiento occidental como un todo (Ruiz Serna y Del Cairo, 2016). En este contexto, el Heidegger de los años 30 anunciaría una suerte de “giro meta-ontológico”, en donde tiene lugar la pregunta metafísica por el *fundamento* que hace posible esta pluralidad de formas de administrar las provincias de “lo humano” y lo “no-humano”, y que la antropología sitúa en los diferentes contextos bioculturales (Ingold, 2000; Rozzi et al., 2023).¹⁸

Una última palabra es necesaria en relación con otra corriente contemporánea de pensamiento. En la meta-ontología tiene lugar una de las primeras grandes crisis de la fenomenología trascendental. Esto podría leerse como un intento de “despertar del sueño idealista” para recobrar el realismo, algo que propugnan los defensores del llamado “realismo especulativo”, cuyas principales figuras son Meillassoux y Harman. Harman, por ejemplo, realiza una interesante relectura metafísica de las nociones de *vorhanden* y *zuhanden*, y allí se lamenta de que la metontología es “un término valioso que Heidegger sin embargo abandona demasiado pronto” (Harman, 2015, p. 19).

Pero, nuevamente, debemos cuidarnos de tomar la analogía muy seriamente. Si bien ambos se distancian de un modelo trascendental que pone al “sujeto” en el centro de análisis —lo que Meillassoux llama “correlacionismo”—, los realistas especulativos intentan volver a considerar “las cosas” con “total independencia” de la conciencia humana respecto de las mismas. La propuesta de “escapar” de la correlación constituye un salto a la *infinitud* (Meillassoux, 2006), reiterando así la gesta de Scheler y Cassirer. La meta-ontología, por el contrario, no se disocia de la finitud de la cual emerge y en la cual permanece ya siempre todo preguntar filosófico. Heidegger plasma esta idea con un bello pasaje del apéndice: “la finitud de la filosofía no consiste en que se tope con fronteras y no pueda seguir adelante, sino en que encierra, en la simplicidad de su problemática central, una riqueza que cada vez demanda un nuevo despertar” (Meillassoux, 2006, p. 198).

Al abrirse a su dimensión metafísica, la ontología fundamental reconoce a la *physis* como aquella dimensión fundante en la que todo ente viene al surgimiento. Pero este “surgir” no es una “cosa” dada “allí afuera” a ser “representada”: es, en todo caso, el hecho de darse a la existencia, la cual está siempre constituida referencialmente. Estas referencias aparecen siempre en el contexto de una existencia situada y finita: la humana, aunque no sean creadas por ella.

Explorar la posibilidad de una meta-ontología implica una invitación a repensar filosóficamente no sólo la idea de “naturaleza”, sino también el modo en que esta comprensión conlleva un modo específico de habitarla. Para recorrer este camino (plagado de dificultades y callejones sin salida) debemos primero asumir la tarea de repensar radicalmente la idea de “cosa” que opera en la metafísica tradicional, e investigar la medida en que un concepto alternativo a la “sustancia” está ya en juego en la propuesta filosófica del joven Heidegger.

Bibliografía

- Adán Rioja, A. (2021). La *phýsis* en Heidegger. Acerca de una ‘metafísica’ olvidada. *DENKEN-pensar. Revista de filosofía y humanidades*, (1), 128-147. <https://icbachabamba.com/wp-content/uploads/2021/12/ART-6-Rioja.docx.pdf>
- Aho, K. (2006). Metontology and the Body-Problem in *Being and Time*. *Auslegung: Journal of Philosophy*, 28(1), 1-20. <https://doi.org/10.17161/AJP.1808.9545>
- Backman, J. (2015). *Complicated Presence: Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*. State University of New York Press. <https://doi.org/10.2307/jj.18253616>
- Bernasconi, R. (1993). ‘The Double Concept of Philosophy’ and the Place of Ethics in Being and Time. *Heidegger in Question. The Art of Existing*. Humanities Press, pp. 25-39.
- Blok, V. (2014). Being-in-the-World as Being-in-Nature: An ecological perspective on Being and Time. *Studia Phenomenologica*, 14, pp. 215–235. <https://doi.org/10.5840/studphaen20141411>
- Bricker, P. (2016). Ontological Commitment. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ontological-commitment/>
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Suny Press
- Cassirer, E. (1923). *Substance and Function and Einstein’s Theory of Relativity*. The Open Court Publishing Company.
- Cassirer, E. & Heidegger, M. (1977). Debate de Davos (G. Hoyos Vásquez, Trad.). *Ideas y Valores*, 26(48-49), 87-104. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/20091>
- Crichton, C. (2022). Metontology and Heidegger’s concern for the ontic after *Being and Time*: challenging the *a priori*. *Trans/Form/Ação*, 45(3), 33-58. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p33>
- Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wc7b>
- Dahlstrom, D. (2002). Scheler’s Critique of Heidegger’s Fundamental Ontology. En S. Schneck (Ed.), *Max Scheler’s Acting Persons: New Perspectives* (pp. 67-92). Ámsterdam: Rodopi,
- De Caro, M. & Macarthur, D. (Eds.). (2004). *Naturalism in Question*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv22jnr5>
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*. MIT Press.
- Fernández Beites, P. (2007). Teoría de todos y partes: Husserl y Zubirí. *Signos Filosóficos*, 9(17), 63-99. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34301703>
- Freeman, L. (2010). Metontology, moral particularism, and the ‘art of existing’: a dialogue between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams. *Continental Philosophy Review*, 43(4), 545-568. <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9156-3>
- Glazebrook, T. (2001). Heidegger and Scientific Realism. *Continental Philosophy Review*, 34(4), 361–401. <https://doi.org/10.1023/A:1013148922905>
- Glazebrook, T. (ed.). (2012). *Heidegger on Science*. SUNY Press. <https://doi.org/10.2307/jj.18254018>

- Greisch, J. (1994). *Ontologie et temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Presses universitaires de France.
- Harman, G. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court.
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y Conferencias*. Caja Negra Editora.
- Hayes, J. M. (2016). Heidegger's Naturalism: A Retrieval of Lost Beginnings? *PhænEx*, 11(1), 119-131.
- Heidegger, M. (1993). *Introducción a la metafísica*. Gedisa.
- Heidegger, M. (1998). On the essence and concept of φύσις in Aristotle's Physics B, 1 (T. Sheehan, Trad.). En W. McNeill (Ed.), *Pathmarks* (pp. 183-230). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812637.010>
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés & A. Leyte, Trans.). Alianza.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder.
- Heidegger, M. (2006a). *Ser y Tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2006b). *Principios Metafísicos de la Lógica* (J. G. Norro, Trad.). Síntesis.
- Heidegger, M. (2006c). *Arte y Poesía* (S. Ramos, Trad.). FCE.
- Heidegger, M. (2006d). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (J. Aspiunza, Trad.). Alianza.
- Heidegger, M. (2006e). *Mindfulness* (P. Emad & T. Kalary, Trad.). Continuum.
- Heidegger, M. (2009). *La pregunta por la cosa* (P. Jaeger, Ed.; J. M. García Gómez del Valle, Trad.). Palamedes.
- Heidegger, M. (2012). *Caminos del bosque* (H. Cortés & A. Leyte, Trad.). Alianza
- Heidegger, M. (2014). *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* (F. De Lara López, Trad.). Alianza.
- Heidegger, M. (2015). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (A. Ciria, Trad.). Alianza.
- Heidegger, M. & Blochmann, E. (1990). *Briefwechsel 1918-1969* (J. W. Storck, Ed.). Deutsches Literaturarchiv
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge
- Jaran, F. (2010). Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein. *International Journal of Philosophical Studies*, 18(2), 205–227. <https://doi.org/10.1080/09672551003677846>
- Jonas, H. (2001). *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos* (I. Giner Comín, Ed. & Trad.). Libros de la Catarata
- Kant, I. (2009). *Crítica de la Razón Pura* (M. Caimi, Trad.). FCE.
- Kisiel, T. (2012). A supratheoretical prescientific hermeneutics of scientific discovery. En T. Glazebrook (Ed.), *Heidegger on Science*. SUNY Press. <https://doi.org/10.1515/9781438442693-015>
- Krell, D. (1986). *Intimations of Mortality. Time, Truth and Finitude in Heidegger's thinking of Being*. The Pennsylvania State University Press. <https://doi.org/10.5325/j.ctv14gpdsv>
- Ladyman, J. (1998). What is Structural Realism? *Studies in History and Philosophy of Science*, 29(3), 409–424. [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(98\)80129-5](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(98)80129-5)

- Malpas, J. (2006). *Heidegger's Topology. Being, Place, World*. The MIT Press
- Malpas, J. (2012). *Heidegger and the Thinking of Place*. The MIT Press
- Mascaró, L. (2012). Heidegger y la dimensión fronteriza entre el útil y el objeto: un estudio acerca del empleo del término “cosa usual” [*Zeugding*], en el contexto de *Ser y Tiempo*. *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, 3(1), 125-143.
- McDaniel, K. (2013). Heidegger's Metaphysics of Material Beings. *Philosophy and Phenomenological Research*, 87(2), 332–357. <https://doi.org/10.1111/phpr.12000>
- McNeill, W. (1992). Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925-1935. *Heidegger Studies*, 8, 63-79.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude : essai sur la nécessité de la contingence*. Éditions du Seuil.
- Miller, A. (2024). Realism. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/realism/>
- Mitchell, A. (2015). *The Fourfold. Reading the late Heidegger*. Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv43vtf4>
- Pobierzym, R. (2014). *Naturaleza y Ecosofía en Martin Heidegger*. Voria Stefanovsky Editores.
- Pöggeler, O. (1989). Heideggers Logische Untersuchungen. En S. Blasche, W. R. Köler, W. Kuhlmann, & P. Rohs (Eds.), *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten* (pp. 75-100). Suhrkamp.
- Quine, W. (1953). On what there is. En *From a logical point of view* (cap. 1). Harvard University Press.
- Reddan, M. (2009). *Heidegger and the mystery of Being* [Tesis de doctorado]. University of Wollongong, <http://ro.uow.edu.au/theses/825/>
- Rouse, J. (2002). *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*. Chicago University Press.
- Rozzi, R., May, R. H., Jr., Chapin, F. S., III, Massardo, F., Gavin, M. C., Klaver, I. J., Pauchard, A., Nuñez, M. A., & Simberloff, D. (Eds.) (2023). *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*. Springer.
- Ruiz Serna, D. & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 193-204. <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Scheler, M. (1976). *Gesammelte Werke, Vol. 9: Späte Schriften* (M. Frings, Ed.). Francke.
- Scheler, M. (2008). *El puesto del hombre en el cosmos* (J. Gaos, Trad.). Losada.
- Storey, D. E. (2015). *Naturalizing Heidegger: His Confrontation with Nietzsche, His Contributions to Environmental Philosophy*. State University of New York Press.
- Turner, J. (2010). Ontological Pluralism. *Journal of Philosophy*, 107(1), 5-34.
- Vila, J. (2023). Animales Relacionales: La concepción heideggeriana del organismo biológico en los *Grundbegriffe* de 1929. *CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 55(165), 3–26. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2023.1461>
- Vila, J. (2024). Signo y Realidad: el análisis heideggeriano del signo en *Ser y Tiempo*. *ALPHA: Revista de Artes, Letras y Filosofía*, 1(58), 21-36. <https://doi.org/10.32735/S0718-22012024000583583>

Vila, J. (2025). Ambiente animal y mundo humano: Heidegger y la excepcionalidad humana en los *Grundbegriffe* de 1929. *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencias*, 32, e19465. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2025.32.19465>

Westerlund, F. (2014). *Heidegger and the problem of phenomenality*. Unigrafia.

NOTAS

- 1 Elijo preservar el prefijo “meta-” en lugar de emplear el neologismo “metontología” (tal como hace García Norro en su traducción) con el fin de remarcar el carácter meta-discursivo que tiene la metafísica en el planteo de Heidegger, a saber, el de interrogar por la posibilidad fáctica del discurso ontológico.
- 2 Esta década metafísica sucede a aquella que Theodor Kiesel (2012) denominara “década fenomenológica” que va desde el *Kriegsnotsemester* de 1919 hasta fines de la década del 20.
- 3 Como bien señala Dahlstrom (2002), la relación entre Heidegger y Scheler era de mutua admiración: para el último, *Ser y Tiempo* constituía “la obra más original” de la filosofía alemana de su tiempo, una obra “tan radical como rigurosa” (Scheler, 1976, p. 304), aunque veía en ella “una total devaluación de la ‘naturaleza’” (p. 295). Por su parte, Heidegger caracterizó a Scheler como “la más potente fuerza filosófica de la Alemania actual” (Heidegger, 2006b, p. 63).
- 4 En ninguna otra ocasión fue más visible este contraste que en el Debate de Davos. Allí, frente al planteo heideggeriano de una metafísica del *Dasein*, Cassirer replica que “un ser finito no puede en absoluto poseer ninguna verdad infinita” (Cassirer y Heidegger, 1977, pp. 89-90).
- 5 Elijo el término “mutación” en lugar de “conversión” (García Norro) o “reversión” (Oyarzun Robles) por sus resonancias biológicas que lo asimilan a otros términos con los que Heidegger evoca la imagen de la transformación: “desarrollo” (*Entwicklung*), “vida interna del movimiento” (*das innere Leben der Grundbewegung*), “μεταβολή”, etc.).
- 6 Es conocida la persistente oposición de Heidegger a toda idea de “cosmovisión”. Ya en 1919, en el Semestre de Posguerra de Friburgo, Heidegger ataca con vehemencia la idea de identificar la filosofía con una “visión del mundo”. Casi veinte años después, y en el mismo lugar, Heidegger volverá sobre el problema en su conferencia titulada *Die Zeit des Weltbildes* (1938). (cf. Heidegger 2005; 2012).
- 7 Tras una década de vacilación en torno al ideal husserliano de la *Wissenschaft*, Heidegger abandona definitivamente la idea de la filosofía como una “ciencia estricta” (ver Kiesel, 2012).
- 8 Luego de 1927, la crítica heideggeriana a la “ontología orientada a la sustancia” (Aho, 2006, p. 3) continuará bajo diferentes formas y vocabularios, constituyendo una de las constantes de su pensamiento (ver Crowell, 2001; Malpas, 2012; Mitchell, 2015). Cabe destacar, entre otros, los textos *La Pregunta por la Cosa* (1935), *El origen de la Obra de Arte* (1935), *Sobre la esencia y el concepto de φύσις en la Física de Aristóteles B,1* (1939), *La Cosa* (1950) y *Construir, Habitar, Pensar* (1951).
- 9 Otras discusiones recientes sobre la metafísica también han caído bajo este sesgo, en especial McDaniel (2013) y Turner (2010), quienes suscriben a la tesis de que “la ontología trata de aquello sobre lo cual ranguean los cuantificadores existenciales” (Turner, 2010, p. 3).
- 10 Como señala Fernández Beites (2007, p. 66), la diferencia entre los términos alemanes *Gezamttheit* y *Ganzheit* equivale a la distinción aristotélica entre “agregados” (πᾶν) y “totalidades” (ὅλον), presente en el *Libro Delta* de su *Metafísica* (1023b-1024a). Mientras el “agregado” es una unidad posterior y externa a sus elementos, la “totalidad” es una unidad previa a sus elementos, y por tanto interna a los mismos.
- 11 Recordemos que Krell también traduce la frase ‘*das Seiende im Ganzen*’ como “la totalidad del ente”.

- 12 Agradezco al revisor anónimo por su valioso comentario crítico en relación con este punto.
- 13 Por esta razón, Cassirer es considerado, junto con Poincaré, como un precursor del actual “realismo estructural” (ver Ladyman, 1998)
- 14 Esta tensión entre la no-centralidad del Dasein en tanto ente natural, y su centralidad en tanto ente capaz de interrogación es presentada con claridad al comienzo del curso *Introducción a la metafísica*, en la que afirma que en el preguntar metafísico “debemos omitir la referencia al ser humano” (jugando con la imagen nietzscheana del hombre como un “minúsculo grano de arena” en el cosmos), para inmediatamente después señalar que, no obstante, la pregunta misma “no es un acontecimiento cualquiera en el ámbito de lo ente”, sino que apunta al *Dasein* de un modo peculiar (Heidegger, 1993, p. 14).
- 15 De Caro y Macarthur (2004) sostienen que ambos aspectos (el ontológico y el metodológico) son suficientes para definir el concepto de “naturalismo”.
- 16 Cabe preguntarse si este es también el caso de la biología, en especial tomando en cuenta el potencial de disciplinas como la ecología y la embriología, que son tratadas *in extenso* en los *Grundbegriffe* de 1929 (ver Vila, 2025)
- 17 Siguiendo esta línea, Kisiel (2012) critica duramente la interpretación de Glazebrook, argumentando que su lectura “fragmentaria y altamente selectiva” del §69b se debe a no haber visto que la reconstrucción heideggeriana de la actitud teórica tiene por objeto contrastar el ideal kantiano-husserliano de la *intuitio* como percepción de “verdades eternas y autoevidentes” y la reconstrucción hermenéutica de la experiencia anunciada en el §7 de *Ser y Tiempo* y desarrollada a lo largo de la obra (pp. 456-457). La tesis de Glazebrook según la cual Heidegger debe ser considerado un “realista científico” debería, según esto, ser invertida: la perspectiva teórica, si bien *fundada* en “lo real”, consiste en un “empobrecimiento” de la realidad, en tanto su origen hermenéutico depende de la abstracción del campo referencial que constituye, a ojos del propio Heidegger, la definición misma de “realidad” (*Realität*) (ver Vila, 2024).
- 18 Una discusión similar viene teniendo lugar en la ética ambiental y la “ecosofía”, en donde una buena parte de los autores reconoce la influencia central de Heidegger (Pobierzyn, 2014; Storey, 2015).

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/amei/amei/journal/828/8285519012/8285519012.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Juan Vila

“¿Qué sería de la naturaleza sin el hombre?”. Naturaleza, meta-ontología y la radicalización metafísica de la ontología fundamental

What would nature be without man? Nature, metontology, and the metaphysical radicalization of fundamental ontology

Tabano

núm. 27, 12, 2026

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

revista_tabano@uca.edu.ar

ISSN-E: 2591-572X