

síntesis

F I L O S O F Í A

HEIDEGGER Y LA CRISIS DE LA ÉPOCA MODERNA

Ramón Rodríguez

hermeneia



EDITORIAL
SÍNTESIS





HEIDEGGER Y LA CRISIS DE LA ÉPOCA MODERNA



Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

proyecto editorial



F I L O S O F Í A

[h e r m e n e i a]

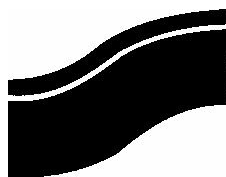


directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

HEIDEGGER Y LA CRISIS DE LA ÉPOCA MODERNA

Ramón Rodríguez



EDITORIAL
SÍNTESIS



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

© Ramón Rodríguez

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.

Vallehermoso 34

28015 Madrid

Tel 91 593 20 98

<http://www.sintesis.com>

ISBN: 978-84-995838-6-0

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Índice

Prólogo a la nueva edición

Introducción

1 *La formación del pensamiento heideggeriano*

- 1.1. Los antecedentes de la cuestión del ser
 - 1.1.1. La influencia de Aristóteles*
- 1.2. La facticidad histórica de la vida humana
- 1.3. El sentido de la fenomenología

2 *La cuestión del ser: Ser y tiempo*

- 2.1. El proyecto de *Ser y tiempo*
- 2.2. El concepto de ser
- 2.3. El hecho de la comprensión de ser
- 2.4. La primacía de la existencia humana (*Dasein*)
- 2.5. La idea de una ontología fundamental

3 *Problemas de método*

- 3.1. El círculo hermenéutico
- 3.2. La fenomenología como método
- 3.3. La concreción del método en el análisis de la existencia

4 *La analítica existencial*

- 4.1. El ser-en-el-mundo
- 4.2. El mundo
- 4.3. El "sujeto" de la cotidianidad
- 4.4. El ser-en
- 4.5. La "esencia" de la existencia
- 4.6. El "estar-a-la-muerte" (*Sein zum Todé*)
- 4.7. La existencia auténtica
- 4.8. La temporalidad, sentido de ser del *Dasein*

5 *El cambio del pensamiento heideggeriano*

- 5.1. El resultado de *Ser y tiempo*
- 5.2. Analítica de la existencia y filosofía de la subjetividad
- 5.3. El pensar de la verdad del ser como superación de la filosofía de la subjetividad
- 5.4. La reinterpretación de la analítica existencial

6 *¿Qué es metafísica?*

- 6.1. El pensamiento de Heidegger y la metafísica
- 6.2. La estructura de la metafísica
- 6.3. Metafísica como historia del ser
- 6.4. La historia del ser como disolución de la filosofía de la subjetividad
- 6.5. La superación de la metafísica

7 *El final de la filosofía*

- 7.1. La idea de un "final" de la metafísica
- 7.2. La metafísica de la subjetividad
- 7.3. Nietzsche como final
- 7.4. La técnica, metafísica realizada

8 *La tarea del pensamiento*

- 8.1. ¿Hay una tesis de Heidegger sobre el ser?
- 8.2. La tarea del pensar
- 8.3. "Sólo un dios puede aún salvarnos"

Apéndice I: La génesis de *Ser y tiempo*

Apéndice II: Contribuciones a la filosofía(Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis)*Alejandro Escudero Pérez*

- I. Presentación
- II. De *Ser y tiempo* a las *Contribuciones a la filosofía*
- III. Pensar el acontecimiento

Glosario

Bibliografía

Prólogo a la nueva edición

Cuando este libro salió a la luz en 1987, la obra de Heidegger gozaba de una presencia notable en el pensamiento filosófico de aquellos años. Pasado el momento álgido de influencia de la crítica, diversa pero simultánea, que la filosofía analítica del lenguaje y el marxismo frankfurtiano ejercieron sobre ella, los años ochenta habían asistido a la extensión del diagnóstico "posmoderno" de la cultura occidental, del que las raíces nietzscheano-heideggerianas son bien conocidas. Con ello ciertos temas esenciales del pensamiento del filósofo de Friburgo se convirtieron en el sustrato, cuando no en el terreno explícito, sobre el que se asentaba el discurso emergente que comprendía el mundo contemporáneo en términos de "final" y de lo "pos-" (posmetafísica, posmodernidad, posfilosofía, etc.). Así, la des-construcción de la metafísica, y particularmente de la metafísica moderna, la interpretación de la civilización tecnológica como perfecta consumación del proyecto metafísico moderno de objetivación radical, la crítica de las filosofías de la conciencia y de la subjetividad, la idea del final de la filosofía, temas todos ellos de largo alcance en el pensamiento heideggeriano se dejaban constantemente sentir en las discusiones en torno al significado de la modernidad y el tipo de pensamiento que se abría. La convicción de que, en este contexto, el pensamiento de Heidegger representaba una posición de fondo claramente «antimoderna», no en el sentido chatamente reactivo o reaccionario -del que hay sin embargo en él más de una veta-, sino en el de intento de pensar hasta el fondo, asumiendo y abandonando a la vez, las bases metafísicas de nuestro mundo, se traslucía en el título del libro: *Heidegger y la crisis de la época moderna*.

La mirada indirecta a la coyuntura filosófica del momento no constituía sin embargo su horizonte; al fin y al cabo el pensamiento de Heidegger siempre ha sido, incluso en sus momentos más abstrusos, un ensayo de pensar el mundo, nuestro mundo, con lo que la atención a la realidad histórica presente se da por descontada. Lo que pretendía el libro era algo mucho más sencillo, anterior a las tomas de posición sobre el significado de la obra de Heidegger: sencillamente entenderla. Por mucho que, efectivamente, no haya labor comprensiva que no suponga tomas de postura y opciones de interpretación, cuando uno se enfrenta a una obra compleja, abierta y difícil, lo primario es tratar de entenderla desde ella misma, desde sus propias pretensiones y tareas, sin la urgencia de "interpretarla", es decir, de situarla en cualquier esquema histórico-filosófico o de tomar

de ella una visión somera con la que pertrecharse en el juego de las filosofías. Para un intento tal, es preciso ante todo procurar captar en la obra sus líneas maestras, el estilo de pensamiento que le es propio, el hilo que teje la diversidad de sus propuestas. Sólo cuando, *a través* de esa labor, se tiene la impresión de no traicionar su sentido, de que no se le atribuye gratuitamente lo que no le corresponde, empieza propiamente la obra a ser inteligible. Intelligibilidad que nada tiene que ver con una pura visión interna o con la adopción acrítica de sus tesis, al modo de cualquier ortodoxia repetitiva; es, por el contrario, lo que permite la evaluación crítica y el disentimiento, pues éstos sólo resultan efectivos cuando se hacen cargo de lo más propio de un pensamiento, no de su caricatura o de su figura tópica. Sin declaración explícita alguna, ésta es la forma de comprensión que pretendía el libro y hoy me sigue pareciendo tan ineludible como entonces. Se trata, en definitiva, de la tarea primera de la filosofía, de la que Spinoza, hablando de las acciones humanas, dio una fórmula imperecedera: *non ridere, non lugere neque detestare, sed intelligere*.

En estos más de quince años poco ha cambiado respecto de la presencia de Heidegger en el pensamiento actual; sigue siendo un punto ineludible de referencia y huellas de su obra se encuentran por doquier, incluso en formas de pensamiento muy alejadas del suyo. La discusión con él es menos apasionada, menos de confrontación que en el pasado, aunque subsisten formas de aproximación marcadas por un claro rechazo a priori, lo mismo que el aire de veneración que desprende la no menos perseverante capilla heideggeriana. En conjunto, la recepción es más objetiva y, en cierto sentido, más libre. Si esto es indicio de una pérdida de viveza y capacidad de arrastre o por el contrario de una asimilación serena, el tiempo lo dirá. Lo que es claro es que el camino, iniciado ya hace tiempo, hacia la consagración como clásico contemporáneo ha proseguido imparable. La prueba quizá más evidente es el extraordinario crecimiento de la bibliografía que podíamos llamar instrumental, la que ofrece todo tipo de ayudas para acceder más o menos fácilmente al estudio de su obra: la multiplicación en diversas lenguas de libros tipo *Companion*, *Handbuch*, comentarios de textos párrafo a párrafo, antologías, vocabularios, repertorios bibliográficos, etc., son ya superiores en número a la mayoría de las grandes figuras de la tradición. No menos significativa resulta la traducción incesante a casi todas las lenguas "cultas", no ya de sus más decisivos textos, sino sistemáticamente de sus obras completas. Heidegger es, así, un filósofo al que "hay que leer", del que "hay que saber algo", más allá del campo de la filosofía, y eso significa alcanzar un *status* que, si filosóficamente puede resultar ambiguo, académica y culturalmente es privilegiado.

Es precisamente a este ámbito editorial al que hay que referirse cuando se trata de sopesar las novedades producidas en el conocimiento de la obra heideggeriana. La edición de la obra completa (*Gesamtausgabe*) del filósofo, que se inició en vida de éste (1975) y, en principio, planificada por él, es hoy la fuente primera y casi única para quien quiera acceder a su pensamiento. Dado que se trata de una edición peculiar -en algunos ámbitos fuertemente discutida- conviene decir sobre ella alguna palabra informativa.

Vaya por delante que el ocuparse de las características de la *edición* de la obra de un

filósofo y no de su pensamiento siempre me parece algo de índole menor, más propio de filólogos puristas que de pensadores; salvo en las famosas tergiversaciones de los escritos postumos de Nietzsche, siempre compensa más la lectura directa de un texto acabado que la mediación del más riguroso aparato crítico. Sin embargo, las peculiaridades de la *Gesamtausgabe*, más notorias conforme avanzaba la edición, y las críticas a ella vertidas en estos últimos años hacen necesaria una breve observación.

La característica esencial de las obras completas de Heidegger, frente a lo que suele ser habitual en las de otros grandes filósofos, es que, según los editores, se trata de una edición "de última mano", es decir, basada en la decisión del propio Heidegger de que sus obras se alejaran de los cánones de una edición histórico-crítica y aparecieran como siempre habían aparecido sus escritos: sin aparato crítico y sin registros sistemáticos. Realizar la voluntad del autor en el diseño general de su obra es el principio general de la edición. El lema que Heidegger eligió para ellas, *Wege, nicht Werke* (caminos, no obras) parece expresar esa opción, típicamente heideggeriana, de resaltar el camino del *pensar* con sus diversos hitos sobre el proceso histórico de su formación. En una declaración, extraída de un esbozo de prólogo inacabado que los editores aducen como justificación, Heidegger señala que

se trata de despertar el debate sobre la pregunta por el tema del pensar y no de comunicar las opiniones del autor, ni de caracterizar su punto de vista ni de ordenarlo en la serie de otros puntos de vista filosóficamente establecidos.

En este énfasis en la primacía de la "cosa del pensar" sobre la subjetividad del autor y sobre todo punto de vista histórico-filosófico se reconoce sin duda el pensamiento más propio de Heidegger. Éste pretendía, sin duda, y a ello se atienen los editores, que cada tomo de las obras fuera como un testimonio, un mojón de un trayecto marcado por la importancia objetiva del asunto, que incitara por tanto a seguir o a desandar el camino — esto es, a pensar—, pero no a reconstrucciones históricas o biográficas.

El problema es si tal pretensión es suficiente para el diseño y la elaboración de una edición de escritos, la composición de la gran mayoría de cuyos tomos no pudo ser directamente supervisada por su autor. La traducción a términos editoriales de la pretensión general aludida es el criterio de proporcionar textos en los que el pensamiento que en ellos se expresa sea lo único importante, es decir, que fluya sin los parones y las interrupciones del aparato crítico, que inevitablemente tiende a sustituir el protagonismo del pensamiento por el del texto y sus variantes. Un epílogo del editor, en el que explica los materiales de los que se ha servido para realizar la edición, y un índice muy pormenorizado del contenido palian la ausencia de la edición crítica.

Ahora bien, especialmente en lo que se refiere a los cursos, tal criterio ha sido fuertemente cuestionado como método para editar con garantía *textos* de origen y rango desiguales. En efecto, la edición de las lecciones se basa en el manuscrito de Heidegger, muchas veces incompleto, cuando no fragmentario, y los apuntes tomados en clase por

algunos discípulos. Theodor Kisiel, traductor al inglés de los *Prolegómenos al concepto de tiempo*, y autor de un importante libro sobre la génesis de *Ser y tiempo*, ha realizado una crítica minuciosa de los procedimientos de edición, desde la transcripción del manuscrito hasta el modo de conjugar éste con los apuntes, pasando por la ausencia de datación de las correcciones o añadidos del propio Heidegger. La consecuencia es que, a su entender, las obras carecen de toda historia del surgimiento del texto, la cual, lejos de entorpecer, ayudaría a la comprensión del pensamiento heideggeriano (un ejemplo relevante de la investigación de Kisiel es que el vocabulario existencial que aparece en el mencionado curso no pertenece al manuscrito, sino a las correcciones posteriores introducidas por Heidegger sobre unos apuntes mecanografiados, lo que revelaría el carácter fundamentalmente fenomenológico y no analítico-existencial del curso y, con ello, del pensamiento heideggeriano en 1924).

Con todas las dudas razonables que la *Gesamtausgabe* pueda suscitar, es evidente que su rápida publicación ha supuesto un paso enorme en el conocimiento y la extensión de la obra de Heidegger, a la vez que una no menos significativa presencia de su pensamiento, que sigue produciendo "novedades" editoriales cada año. En efecto, la edición ha avanzado a un ritmo tan vertiginoso que desde su inicio en 1975 hasta 2005 han aparecido más de 70 tomos (de los ¡102! programados, según el último catálogo), la mayoría de ellos cursos y tratados inéditos, lo que supone un aumento considerable de los textos disponibles para la interpretación de su pensamiento, cosa que no puede dejar de afectar a las publicaciones anteriores al inicio de la mencionada edición o incluso a las de una fecha no lejana como 1987.

Ante las proporciones oceánicas de semejante edición se impone una selección a partir, más que de una valoración intrínseca de los propios textos, imposible en esta ocasión, de su impacto en las discusiones y reflexiones de los medios filosóficos interesados en su pensamiento. A mi entender, son tres los ámbitos básicos en que el conocimiento de nuevos escritos ha abierto y renovado la interpretación del pensamiento heideggeriano: *a)* la génesis de *Ser y tiempo* y el significado de la obra anterior a 1927, *b)* el lugar y el valor de los *Beiträge zur Philosophie (Aportaciones a la filosofía)*, libro inédito al que el círculo cercano a Heidegger siempre concedió gran relevancia y *c)* las relaciones entre el pensamiento de Heidegger y el régimen nacionalsocialista. A los dos primeros, con objeto de completar el conocimiento de la obra heideggeriana inaccesible en 1987, se ha dedicado un tratamiento específico en sendos apéndices, el segundo de ellos debido a la pluma de Alejandro Escudero, colaborador y amigo desde hace largos años. Para el tercero, sólo puedo ahora remitir a mi trabajo *Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿un viaje a Siracusa?*, que publiqué como introducción a mi traducción del *Discurso del Rectorado* (Martin Heidegger, *Escritos sobre la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1989). A todo ello se ha añadido una bibliografía enteramente actualizada de Heidegger en español, y se ha mantenido el glosario, en la creencia de que, en su sencillez, sigue sirviendo de guía en la selva de la terminología heideggeriana. Además, con el fin de homogeneizar las citas y facilitar su localización, se han adecuado las referencias a los textos que en 1987 no estaban incluidos en la *Gesamtausgabe* a los

tomos de ésta. De esta forma, la nueva edición ofrece instrumentos renovados para seguir apoyando, como lo hizo la primera, a quienes desean acercarse a la obra de uno de los pensadores más decisivos del siglo XX.

Introducción

Con la muerte de Heidegger en 1976 se cerraba una de las trayectorias filosóficas más fecundas, significativas y enigmáticas de la filosofía contemporánea. Durante mucho tiempo, desde los años treinta hasta los sesenta, su figura dominaba indiscutiblemente el panorama de la filosofía continental europea. Venerado por algunos como el más grande filósofo desde Hegel, despreciado por otros como embaucador y mistificador del lenguaje, lo cierto es que cada nuevo escrito de Heidegger constituía un verdadero acontecimiento y su palabra era siempre escuchada en los más insospechados ámbitos. Su influencia en los ambientes filosóficos empezó a declinar, merced al influjo conjunto de la Escuela de Fráncfort y del análisis del lenguaje y de la ciencia, filosofías que, aunque dispares entre sí, ofrecían problemas y métodos alejados, al menos a simple vista, del pensamiento heideggeriano, con el que siempre se mostraron fuertemente críticos. No obstante, en los años ochenta se registra un nuevo *revival* de la obra de Heidegger, tal vez porque la crítica radical que en ella se encuentra de la tradición del pensamiento europeo casa bien con la sensación de falta de horizonte que caracteriza a nuestra época.

Esta presencia permanente de Heidegger en la filosofía contemporánea es uno de los rasgos más admirables y enigmáticos de su figura. Ante todo, la extensión de su influencia, que desborda con mucho el campo estrictamente filosófico, contrasta con la enorme dificultad de su pensamiento, debida no sólo al extraño y peculiar lenguaje en que habitualmente se expresa, sino a la "cosa misma" a la que se dedicó, el muy abstracto y ambiguo concepto de "ser". De ahí que Heidegger aparezca, a ojos de muchos, como prototipo de filósofo "puro". Pero, además, la forma misma en que esta presencia se manifiesta no es menos admirable. Al contrario de los grandes filósofos, poseedores de un gran sistema en el que sólo se puede entrar o salir, estar o no de acuerdo, por lo que su presencia es básicamente unívoca, la influencia de Heidegger es extrañamente diversa. Desde el inicio de su carrera, Heidegger ha estado en la base de sucesivos movimientos filosóficos que, de modo más o menos directo y confesado, han registrado un claro influjo suyo: el existencialismo clásico, la hermenéutica, los antihumanismos y críticas del sujeto, el neonietzscheanismo, el ecologismo y la crítica del "progreso", etc. Estas sucesivas y temáticamente diversas oleadas de influencia heideggeriana muestran que su obra, siendo un texto esencialmente *monocorde* -siempre

en torno a la cuestión del ser-, es, sin embargo, radicalmente abierto, que no lleva en sí ni pretende su propia clausura y por ello es susceptible de diversas lecturas, sin por ello producir la sensación de violencia interpretativa.

Una introducción al pensamiento de Heidegger se encuentra siempre ante esa doble dificultad: la que proviene de su tema y su lenguaje y la que añade la variedad de criterios con que puede ser mirado. El presente trabajo pretende solventar la primera de ellas esforzándose en lograr la máxima claridad expositiva que permite el texto heideggeriano, sin renunciar en absoluto a la carga de profundidad que conlleva y sin falsificar o trivializar los problemas. Respecto de la segunda, la única opción seguida es intentar mostrar la unidad *en* la variedad, con el convencimiento de que sólo hay una manera radical de traicionar el pensamiento heideggeriano: arrinconar o prescindir, explícita o tácitamente, de la cuestión del ser, lo único que para él constituye *el* tema del pensar. En este sentido he procurado dar una visión lo más cercana posible a la propia obra de Heidegger, sin compartir especialmente ninguna particular interpretación, ni mucho menos entrar en las disputas pasionales, en las filias y fobias que han caracterizado a la crítica en ciertos momentos. Afortunadamente, el momento para una visión serena del pensamiento de Heidegger es propicio: el punto culminante de su influencia ha pasado, la edición, notablemente rápida, de sus obras completas le dan el tono de un clásico y el clima de diálogo entre las corrientes filosóficas actuales es, sin duda, muy superior al que existía hace diez o veinte años.

Por lo demás, no sólo en razón de la unidad y continuidad del discurso heideggeriano, sino de la brevedad exigida en este trabajo, he renunciado a dar una idea completa de la obra de Heidegger. Ciertos aspectos de su pensamiento, relacionados con el lenguaje, el arte y la poesía se encuentran insuficientemente tratados. Igualmente he tenido que dejar fuera la muy controvertida relación entre el pensamiento de Heidegger y la política que, para no caer en condenas o absoluciones, requeriría un detenido y matizado examen, imposible de llevar a cabo en un trabajo de esta índole. Algo sobre los hechos históricos de los años treinta digo en esta misma introducción. Por último, como es usual en esta colección, he prescindido de todo aparato crítico y erudito y, no sin cierta violencia, de la crítica y discusión de las posiciones de Heidegger, en aras del carácter predominantemente expositivo del texto.

La vida de Heidegger carece de los rasgos llamativos de algunas de las grandes figuras de la filosofía contemporánea. Ni el activismo ni el compromiso político social de Russell o Sartre, ni la originalidad personal y de conducta de Wittgenstein, ni tampoco los constantes viajes a foros internacionales, tan característicos de los personajes relevantes de nuestra época, son una constante en la vida de Heidegger. Más bien es ésta la de un clásico profesor de la universidad alemana anterior a la Segunda Guerra Mundial, enteramente dedicado a la docencia y a su trabajo filosófico propio, con escasos acontecimientos que desborden el marco de la vida académica. Sus momentos culminantes están siempre directamente relacionados con el desarrollo interno, el eco o la resonancia de su obra.

Martin Heidegger había nacido en 1889 en Messkirch, país de Badén, al sur de

Alemania. De familia católica, inició su carrera como estudiante de teología, estudios que abandona pronto para dedicarse enteramente a la filosofía. A partir de entonces, su carrera es la normal en un profesor de universidad: pasa por las diversas categorías de profesor hasta llegar en 1929 a catedrático titular de la de Friburgo, donde había estudiado, como sucesor de Edmund Husserl, lo que da una idea del relieve que su figura había alcanzado tras la publicación dos años antes de *Ser y tiempo*, su gran obra. De estos primeros tiempos de su cátedra en Friburgo data el único suceso de trascendencia extrafilosófica de su vida: la colaboración breve, pero notoria, con el régimen nazi.

Heidegger había sido elegido, en abril de 1933, rector de la Universidad de Friburgo, tras la dimisión forzada del anterior rector, poco afín al nuevo régimen. Heidegger ocupa el cargo, se afilia al partido nacionalsocialista y realiza, con mayor o menor entusiasmo, la política universitaria del régimen. En su discurso de toma de posesión, *La auto afirmación de la Universidad alemana*, su adhesión al régimen no es tan explícita como en algunos artículos ocasionales en revistas de estudiantes. Al año de su mandato como rector dimite, sin que quede perfecta constancia de los motivos exactos de su dimisión. Éstos son los hechos, que desde entonces no han dejado de figurar como un baldón en la trayectoria de Heidegger y que han dado lugar a multitud de conjeturas sobre el alcance real de su actividad como rector y a no pocos intentos de poner en conexión su filosofía con la ideología nazi. Todo ello favorecido, sin duda, por el absoluto silencio guardado, públicamente al menos, por Heidegger sobre este período de su vida. Cuál sea el sentido de este tenaz silencio, no resulta fácil de establecer. Sólo tras su muerte, en 1976, en la revista *Der Spiegel* apareció una entrevista que Heidegger concedió con la expresa condición de que no fuera publicada mientras viviera, en la que explica las razones de su aceptación del rectorado y rechaza todas las acusaciones de haber ejecutado la represión nazi en la universidad, a la vez que distanciaba del nazismo su actividad de profesor. Recientemente, la polémica se ha vuelto a avivar con la publicación, por su hijo Hermann, de unos recuerdos sobre la época del rectorado escritos por Heidegger. Más que su significado filosófico, lo que se discute en este nuevo brote polémico es la praxis real de Heidegger como rector, su grado efectivo de colaboración con el poder nazi. La investigación históricodocumental lleva, pues, la voz cantante y dista mucho de estar cerrada.

Finalizada la guerra, Heidegger es retirado de su cátedra, dentro del proceso de desnazificación, y se le mantiene la prohibición de enseñar hasta 1951, en que vuelve a dar lecciones en la Universidad de Friburgo, pero ya durante muy poco tiempo. La mayor parte de su actividad de enseñanza en esta época se ejerce en seminarios y reuniones privadas, a la vez que pronuncia múltiples conferencias, algunas de las cuales se transformarán en escritos célebres. Pese a que su enseñanza no tiene ya el relieve de los años veinte y treinta, su presencia en el mundo filosófico es constante a través de las publicaciones que, hasta mediada la década de los sesenta, no dejan de aparecer, aunque muchas de ellas corresponden a fechas anteriores. Los últimos esfuerzos de su actividad intelectual los dedicó a diseñar y preparar una edición completa de sus obras, que contiene multitud de inéditos -los dos primeros tomos aparecieron cuando aún vivía-, y

cuya publicación durará aún bastantes años. La voz de Heidegger seguirá, pues, sonando.

1

La formación del pensamiento heideggeriano

Desde el comienzo hasta el final de su carrera filosófica el esfuerzo de Heidegger está dirigido a pensar un único problema: el problema del significado de "ser", de la unidad o diversidad de sus sentidos. Los escritos, ya numerosísimos, de Heidegger son un testimonio asombroso de la constancia y dedicación de que es capaz un pensamiento absolutamente entregado a su tema. Por ello, pese a los discutidos cambios en su filosofía, la obra de Heidegger está presidida por una perfecta unidad temática, mantenida a lo largo de más de sesenta años de actividad intelectual.

"El ser es el auténtico y único tema de la filosofía". Esta afirmación, extraída de una lección impartida en 1927 y recientemente publicada en el seno de la edición de sus obras completas (G. A., 24, p. 15), podría pertenecer igualmente a cualquier escrito de cualquier época de Heidegger. El ser es *el* tema del pensar (*die Sache des Denkens*); pensar y ser se copertenecen necesariamente, como ya anunciaba Parménides en el inicio de la filosofía occidental. Esta primera y fundamental tesis de Heidegger que, como digo, atraviesa toda su obra, parece retrotraernos a tiempos premodernos, anteriores a la crítica del conocimiento y a la filosofía de la subjetividad, que habían dejado atrás, superados por la crítica, la pregunta por el ser y el concepto mismo de ente. ¿Significa esta resurrección del problema del ser una vuelta a la ontología clásica por encima de la filosofía moderna? ¿A qué apunta esta renovación del lenguaje metafísico y esta reabsorción de la filosofía por la ontología? ¿Responde a una voluntad de arcaísmo o a una radicalización del "tema de nuestro tiempo"? Intentar comprender a Heidegger supone ante todo hacerse cargo del sentido y la necesidad de la cuestión del ser, "su" cuestión. Todos los demás aspectos de su filosofía -la analítica existencial, el desmontaje de la metafísica, la crítica de la técnica, etc.-, por muy atractivos que en sí mismos puedan parecer, se encuentran indiscutiblemente ligados al problema del ser, son siempre afrontados *desde y para* él. De ahí que toda exposición sistemática del pensamiento de Heidegger no puede por menos que coger el toro por los cuernos y situarse allí donde el

camino de Heidegger adquiere su dirección y su sentido, no para dejar establecido *ab initio* lo que el propio Heidegger persiguió durante toda su vida, sino para abrir la posibilidad de una comprensión justa de su pensamiento. Sólo entendiendo el problema cobra sentido la solución.

1.1. Los antecedentes de la cuestión del ser

Ser y tiempo, la primera y fundamental obra de Heidegger, como todo lector de ella sabe, tiene la estructura perfectamente sistemática de un clásico tratado de filosofía. Respondiendo a un plan claramente delineado, la obra desarrolla, parágrafo a parágrafo, un análisis de la existencia humana como modo concreto de plantear la pregunta por el ser. Su introducción -texto cuya importancia nunca será puesta suficientemente de relieve- pretende antes de nada despertar la conciencia de la necesidad de una "expresa repetición de la pregunta por el ser" y alude como antecedentes a los esfuerzos ontológicos de Platón y Aristóteles -un texto de *El Sofista* es el lema de la obra. La necesidad de ese replanteamiento es justificada de forma fuertemente objetiva: no hay una respuesta filosófica clara y, sin embargo, la cuestión del ser es una labor previa indispensable para toda investigación, científica u ontológica, y se encuentra, además, inscrita en la propia naturaleza de la existencia humana. La forma sistemática, el estilo directo e inmediato de ir al asunto mismo de que se trata, junto con el tono convincente y seguro de sí mismo propio de la gran filosofía, producen en el lector de *Ser y tiempo* la impresión de encontrarse ante una obra sin historia, acabada, salida de una vez de un pensamiento continuo y sin fisuras. Un comienzo absoluto que, paradójicamente, se centra en una vieja y "superada" cuestión. Sin embargo, sin quitar un ápice a la fuerza intrínseca de la obra, se hace preciso reconstruir el trasfondo filosófico de *Ser y tiempo*, los motivos que llevaron a Heidegger a concentrar en la pregunta por el ser toda posibilidad de renovación de la filosofía y todo intento de comprender nuestro pasado y nuestro presente históricos.

Heidegger era ya un filósofo plenamente formado cuando, a los 37 años, publica *Ser y tiempo*. Hay un testimonio explícito de ello en una carta de Husserl a su discípulo Román Ingarden en la que se queja de no haber podido determinar la formación de Heidegger y de que éste tenía ya su peculiar modo de pensar cuando estudiaba sus escritos. Hasta entonces, Heidegger había impartido numerosas lecciones en Friburgo como *Privatdozent* y en Marburgo como profesor extraordinario. La reciente publicación de la mayor parte de estas últimas junto con el conocimiento fragmentario que de aquéllas se tiene, permite establecer aproximadamente el subsuelo de *Ser y tiempo*¹. Ciertas indicaciones retrospectivas del propio Heidegger sobre su itinerario intelectual -especialmente *Mi camino a la fenomenología* y la carta al P. Richardson- suponen también una ayuda en este sentido.

Tres son los motivos fundamentales que desembocan en el cuestionamiento radical

de *Ser y tiempo*-, el influjo de Aristóteles en particular y de la filosofía griega en general, la conciencia de la facticidad histórica de la vida humana y la meditación crítica sobre la fenomenología de Husserl.

1.1.1. La influencia de Aristóteles

Según propia confesión, los intereses filosóficos de Heidegger se despertaron en 1907, estudiando todavía bachillerato, con la lectura de la tesis doctoral de Bretano *De la varia significación del ente en Aristóteles*, que le había regalado un amigo de la familia. Este libro, sin duda uno de los más rigurosos y precisos estudios de la doctrina aristotélica del ser, produjo en Heidegger una fuerte impresión, que abrió su sensibilidad al problema del significado de "ser" y que le condujo a un estudio, siempre renovado, de Aristóteles y, por extensión, de la filosofía griega. Antes de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger había dado ya tres cursos sobre Aristóteles y uno sobre Platón.

¿Qué extrae Heidegger de su constante familiaridad con Aristóteles?

Sin temor a equivocarnos, podría decirse que casi todos los motivos dominantes de su obra: la universalidad del problema del ser, una concepción del lenguaje, una idea de verdad y la absoluta conexión de verdad, ser y tiempo.

La lectura de Bretano y, desde él, de Aristóteles, determina para siempre el camino de Heidegger. El instinto intelectual de Aristóteles al plantear como problema básico de la filosofía una posible ciencia del ser, convencerá a Heidegger de que no cabe una cuestión más radical y, a la vez, más abarcadora que la de los significados de ser, que la ontología en sentido amplio, no como un simple inventario del mundo. Esta cuestión, precisamente por ser la más radical, está siempre presente en toda filosofía, aún en aquellas que creen poder postergarla o que no la plantean explícitamente. Una cierta idea de ser constituye el meollo, no ya de una filosofía, sino de la vida concreta de una época histórica. Hay, pues, que recuperarla y replantearla, lo que no significa aceptar la solución aristotélica, ni siquiera el modo de su planteamiento, pero sí la sencillez y el énfasis y el vigor de su preguntar: ¿qué quiere decir "ser"?, ¿hay uno o varios sentidos?, ¿hay alguno fundamental? Heidegger permanecerá siempre fiel al problema ontológico de Aristóteles, aunque su estilo de pensar y su forma de abordarlo sean crecientemente ajenas al pensador griego.

a) Lenguaje como apófansis

Pero, entrando en un terreno de mayor concreción, es una precisa concepción del lenguaje (*logos*) como esencialmente apofántico el primer gran fruto del estudio de Aristóteles. Su idea del *lògos apofántikós* es interpretada por Heidegger de forma que la

función básica del *logos* consiste en hacer ver, en manifestar aquello de que se habla. Al hablar, hablamos con alguien de algo; el sentido genuino de ese habla no es otro que dejar ver ese algo, hacerlo patente y, por tanto, comprensible. Un enunciado concreto, más acá de cualquier análisis de su estructura lingüística, ha de ser entendido desde esa fundamental función. Todas las demás caracterizaciones que un análisis del enunciado pueda establecer (la estructura predicativa o determinativa, la función comunicativa, etc.) suponen la idea básica de la apófansis. "La esencia del enunciado es el ἀποφαίνεσθαι, dejar ver un ente, ἀπὸ, desde él mismo [...]. Enunciado: decir lo dicho desde la cosa misma, de forma que en este hablar se hace su "de qué" visible y accesible para el comprender" (*Lógica*, G. A., 21, p. 133). Éste es, para Heidegger, el sentido primario del enunciar. *Ser y tiempo* y especialmente el análisis del enunciado contenido en los párrafos sobre la comprensión, parte de esta idea ya asentada y constituye una reflexión sobre las condiciones de su posibilidad: ¿cómo han de ser lenguaje y mundo para que el habla manifieste aquello de que se habla?

b) Verdad como desocultamiento^{2*}

En perfecta continuidad con esta concepción, un estudio de los textos aristotélicos sobre la verdad permite a Heidegger establecer un punto central de su pensamiento: que verdad, tal como la entendía el filósofo griego, tiene un sentido esencialmente apofántico; significa desocultar* o desvelar, no sólo en la acepción de traer algo a la luz por primera vez, sino en la más general de desencubrir lo oculto u olvidado. Esta significación extraída, según Heidegger, del fenómeno que Aristóteles tenía ante los ojos, tiene además la virtud de coincidir con su estricto sentido etimológico: ἀλήθεια con alfa privativa, significa justamente negación de lo oculto. Paralelamente, la voz opuesta a ἀπόφανσις, ψεύδεσθαι, no significa primariamente ser falso, sino engañar(se), en el sentido de confundir una cosa con otra, de tomar algo como lo que no es.

La coherencia con la idea de apófansis es absoluta. Si la esencia del lenguaje no es otra que dejar ver aquello de que se habla, en la misma medida en que permite ver, desencubre la cosa de que se habla, la saca de su estado de ocultamiento -en cualquiera de sus formas: olvido, ignorancia, inadvertencia, etc.-, y la trae a la presencia, volviéndola accesible y haciendo posible el diálogo. Apófansis y desencubrimiento son lo mismo, ἀποφαίνεσθαι y ἀληθεύειν se identifican. El *logos* es, así, lo que desencubre y las cosas, lo desencubierto. Pero lo interesante aquí estriba en que Aristóteles, en la interpretación de Heidegger, no restringe el desencubrimiento al *logos*. Él sabía muy bien que no todo *logos* es apofántico -excluía, por ejemplo, las oraciones que contienen un ruego-, pero también que no todo desencubrir es *logos*. Cuando en el capítulo 10 del libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles discute qué significan verdadero y falso respecto de

las cosas simples y establece que en ellas no cabe la disyunción verdadero-falso, sino sencillamente captarlas o no captarlas, está atribuyendo a la captación de lo simple -es decir, a la pura percepción sensible o intelectual de algo- un poder desencubridor, una capacidad apofántica.

En definitiva, todo trato con las cosas las descubre o manifiesta, cada uno a su manera respectiva. Sólo porque las cosas, en nuestro trato con ellas, se nos muestran, cabe luego el engaño sobre ellas, es decir, se hace posible la disyuntiva encubrimiento/desencubrimiento propia del *logos* enunciativo. Por ello puede Heidegger, comentando a Aristóteles, afirmar con toda energía:

El habla tiene que ser referida al desencubrir para poder ser comprendida como apófansis. La proposición no es aquello en lo que la verdad se hace posible, sino al revés, la proposición es sólo posible en la verdad, tan pronto como se ha visto el fenómeno que los griegos llaman "verdad" y que Aristóteles ha captado por primera vez de manera conceptualmente precisa. La proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición" (0. c, p. 135).

c) Ser y verdad

Pero el análisis de los textos aristotélicos sobre la verdad va a traer como resultado otro de los elementos clave de la obra de Heidegger: *la indisoluble relación entre Ser y Verdad*. Ya con ocasión del texto antes citado sobre el significado de lo verdadero en las cosas simples, cree Heidegger percibir, en una discutible interpretación, que Aristóteles establece el tipo de ser de lo simple recurriendo al modo de su captación. Obviamente no debe entenderse esto como si la entidad de lo simple consistiera en su ser captado, tesis idealista incompatible con el universo griego. Lo que Heidegger apunta es algo fenomenológicamente más primario: el ser de algo sólo puede determinarse si éste se muestra tal como es. Ahora bien, ese mostrarse tal como es es precisamente su estar descubierto para un comportamiento que desencubre, que lo capta. El estar descubierto es correlativo al descubrir. Este, cuando es un descubrir verdadero, deja ver las cosas como son, las cosas en sí mismas, desde sí mismas, etc. Todas estas expresiones apuntan a lo mismo: *las cosas son siempre las cosas-en-suestar-descubiertas (Entdecktheit)*. Por eso puede Aristóteles, dirá Heidegger, hacer equivalentes en el mismo contexto *πρόγματα* (cosas), *φαινόμενα* (fenómenos) y *ἀλήθεια* (verdad). Preguntarse por las cosas (ser) es a la vez y necesariamente preguntarse por su descubrimiento (verdad). Tal es la enseñanza de Aristóteles.

Lo que, a mi juicio, está latiendo en esta interpretación heideggeriana de Aristóteles es una postura fenomenológica básica. Si hay algo que distinga a la fenomenología es la

idea de intencionalidad, la correlación *intentio-intentum*, *nóesis-nóema*. El análisis intencional consiste en mirar las vivencias siempre en este doble aspecto, exponiendo el objeto tal como es vivido, es decir, en su peculiar modo de aparecer. Todo análisis que no tenga en cuenta a la vez objeto y modo de conciencia no es un análisis fenomenológico. El objeto se da siempre de un modo determinado, de acuerdo con el respectivo modo de conciencia en que aparece. Es extremadamente importante reparar en que esta posición no implica, de partida, subjetivismo alguno. Que una cosa sea vivida de una cierta manera no quiere decir que toda su entidad se reduzca a ese ser vivida, a ser meramente una representación o un contenido de conciencia. Por el contrario, el análisis intencional muestra que, en determinados modos de conciencia, el objeto se da él mismo (*Selbstgegebenheit*). Tal es, por ejemplo, el sentido de la percepción, que se refiere a su objeto no meramente mentándolo o imaginándolo, sino de forma tal que en él la cosa se da ella misma, "en persona" (*leibhaftig*), como es. El concepto fenomenológico de "cosa misma", siempre en su respectivo modo de darse, nada tiene que ver con la tesis metafísica kantiana de la cosa en sí. Este esencial descubrimiento de la fenomenología no fue nunca puesto en duda por Heidegger, para quien "sólo se tiene ante la vista, aunque de manera provisional, la estructura fundamental de la intencionalidad cuando se ve que a toda *intentio* le pertenece en cuanto tal un modo (*wie*) de ser entendido" (*Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, G. A., 20, p. 60). Pues bien, lo que Heidegger ve, fenomenológicamente, en Aristóteles es que "las cosas mismas" y los "entes" apuntan al mismo fenómeno, son conceptos idénticos. Al igual que "cosa misma" implica un modo de darse, "ente" implica un estado de descubierto. Hay, pues, un intercambio constante entre ser y verdad.

d) Ser como presencia

Ahondando en esta relación, y ya en el mencionado curso sobre Aristóteles, Heidegger cree posible determinar la idea, latente e inexpressa, que preside la concepción griega de ser y verdad: *presencia**. En un análisis típicamente fenomenológico, por el mantenimiento constante de la correlación *intentio-intentum*, expone Heidegger cómo en el ámbito del des-encubrir, el ente aparece como lo que viene a la presencia, lo que está presente o se presenta, siendo este presentarse (*Anwesenheit*) el rasgo propio de su ser. En lógica correspondencia, el comportamiento descubridor tiene el carácter de un presentar, presenciar o traer a la presencia (*gegenwärtigen*). Este presenciar no quiere decir otra cosa, señalará Heidegger, que dejar que lo presente venga a una presencia actual (*Gegenwart*). La situación de los términos en el contexto es fundamental: *Anwesend* (presente), *Anwesenheit* (presencia) están reservados para el ente que se muestra, cuyo ser es ese presentarse; *Gegenwart* indica más bien el ámbito de presencia en el que se muestra lo presente, mientras que *gegenwärtigen* (presenciar, presentar) refiere al comportamiento que presencia. Que los términos no son intercambiables lo

manifiesta el hecho de que la presencia* (*Anwesenheit*) de un ente puede no darse enteramente, es decir, no ser enteramente actual (*gegenwärtig*), no venir enteramente a la presencia (*Gegenwart*).

Pero, en cualquier caso, lo decisivo estriba en que el puro estar descubierto de los entes no significa en el fondo más que la pura, imperturbada e imperturbable presencia actual de lo presente. La presencia actual es así el más alto modo de la presencia* de los entes. La codeterminación de verdad (descubrimiento, presencia actual) y ser (presencia) es posible porque ambos se mueven en el mismo horizonte significativo: presencia, estar presente (*Präsenz*). Ahora bien, concluye Heidegger, el concepto clave *Gegenwart* (presencia actual) es la palabra con la que nos referimos al presente temporal e incluye, por tanto, un momento del tiempo. "Entender ser como presencia (*Anwesenheit*) a partir de la presencia actual significa entender ser desde el tiempo." (*Lógica*, G. A, 21, p. 193). He aquí, pues, un nuevo elemento que se entrelaza irremisiblemente con ser y verdad: el *tiempo*. Un campo inexplorado se abre de repente: ¿qué concepto de tiempo es éste que, desde los comienzos de la filosofía, está implicado en ser y verdad? ¿Cómo hay que pensar esta implicación?

1.2. La facticidad histórica de la vida humana

Heidegger, pese a ciertos estereotipos habituales, no ha sido nunca un filósofo "puro", cultivador de una tradición académica desconectada del concreto ambiente histórico. Gadamer ha testimoniado cómo la poderosa fascinación que Heidegger ejerció sobre sus discípulos de Marburgo provenía en gran medida de la presencia en sus cursos de motivos mundanales, expresivos del sentimiento vivo de la época. La pintura y las cartas de Van Gogh, las novelas de Dostoievski, los poemas de Rilke o las filosofías de Nietzsche y Kierkegaard, que constituían buena parte del alimento espiritual del Heidegger joven, se dejaban sentir en su actividad de profesor, produciendo la sensación de estar inmerso en las preocupaciones profundas del momento. En el radical cuestionamiento de la tradición filosófica, que Heidegger llevaba a cabo en su enseñanza universitaria, "pareció cerrarse el abismo abierto desde hacía una centuria entre la filosofía académica y las exigencias vitales (ideológicas)" (Gadamer, 1983).

a) La influencia de Dilthey

Esta sensibilidad para la concreta vida histórica no era una simple peculiaridad del espíritu de Heidegger, sino testimonio de algo que exigía insertarse en la reflexión filosófica por derecho propio. De ahí su apertura en estos años a los historicismos y filosofías de la vida. De ellos aprendió Heidegger una idea fundamental: la vida -

biográfica, no biológica, que diría Ortega-, en su concreto realizarse histórico, es un ámbito portador de sentido propio, que puede entenderse desde él mismo, sin necesidad de recibirlo de una instancia ajena, trascendente o trascendental. La vida, tal como de hecho es vivida en su radical concreción e individualidad, es el subsuelo básico, el "origen", el lugar primigenio del que hay que partir. Respecto de ella, la exigencia metodológica primera es buscar un modo de experiencia tal que la deje aparecer como es, es decir, que se ciña a su modo propio de darse. Este es el problema fundamental de las ciencias del espíritu: no tanto construir una vacía metodología para legitimar la objetividad del conocimiento historiográfico, sino acercarse a la realidad de la vida histórica.

Dilthey, al que Heidegger estudió profundamente y por el que siempre sintió gran respeto, tan presente en el segundo capítulo de *Ser y tiempo*, se encontraba en el buen camino.

Lo decisivo en el planteamiento que Dilthey hizo de la cuestión no es la teoría de las ciencias de la Historia, sino la tendencia a llevar ante la mirada la realidad de lo histórico y, desde aquí, hacer patente la forma y la posibilidad de la interpretación (G. A., 20, p. 19).

Esta tendencia corría pareja con su intento de fundar la psicología de modo nuevo. Así, frente a la psicología vigente, inspirada esencialmente en el modelo de las ciencias naturales, que objetivaba el psiquismo, haciendo de él una cosa natural, susceptible de ser *explicado* mediante leyes del encadenamiento causal de hechos, el trabajo de Dilthey,

ya desde los años sesenta, estaba dirigido a la elaboración de una nueva psicología, dicho de una manera general, a una ciencia del hombre, que captara al hombre originariamente, tal como existe como persona, como persona actuante de la historia (*O. c.*, p. 163).

Esa psicología habría de ser siempre analítica y descriptiva, nunca explicativa y constructivista.

Ciertamente Heidegger no compartió por entero la posición de Dilthey, todavía demasiado deudora del objetivismo y positivismo del siglo XIX, que se manifestaban en una cierta inclinación a, pese a todo, ver la vida no en su interno hacerse, sino desde fuera, objetiva, científicamente. Primaba en él, en definitiva, el dogmatismo epistemológico de la ciencia moderna sobre la fidelidad a la experiencia histórico-vital. Pero a pesar de sus insuficiencias y su falta de radicalismo, la dirección en la que Dilthey se movía le parece a Heidegger objetivamente superior a la de las escuelas neokantianas de la época (Windelband, Rickert, etc.). Su obra ha abierto "nuevos horizontes para la pregunta por el ser de los actos, es decir, en sentido amplio, por el ser del hombre"

(ibidem). Aquí radica precisamente la tarea que hay que abordar de forma explícita y con el, radicalismo que sus condicionamientos prohibían a Dilthey: *unir ontología — categorías del ser-y vida y preguntarse: ¿cuáles la forma del ser del vivir?* Esta tarea no pudo ser planteada por Dilthey, en parte por la insuficiencia conceptual que le brindaba la psicología de su tiempo, en parte por su aversión a la metafísica, cuya doctrina del ser consideraba incompatible con la gestación histórica de la vida. Pero preguntarse por el ser del vivir no es ninguna imposibilidad, sino justamente la única forma de hacer justicia al hecho de la vida.

b) El cristianismo primitivo

Este conjunto de cuestiones presidía las primeras lecciones de Friburgo, aún sin publicar³, que Heidegger dio después de la Primera Guerra Mundial. Otto Pöggeler, que ha tenido acceso a ellas, señala que hay un segundo aspecto que favorece la atención heideggeriana a la especificidad del concreto vivir histórico: su investigación en la experiencia de la vida del cristianismo primitivo. Heidegger dio en los años 1920-1921 dos cursos, *Introducción a la fenomenología de la religión* y *San Agustín y el neoplatonismo*. Ambos tienen como centro el análisis de esa particular experiencia de la vida. Heidegger, al decir de Pöggeler, toma como base la idea paulina de la esperanza en la segunda venida de Cristo que, como es bien sabido, constituye el núcleo de la fe de las primeras comunidades cristianas. Lo esencial de esa idea estriba en que la venida de Cristo no es un dato que pudiera comprobarse: carece de todo contenido histórico, de todo carácter o señal que pueda objetivarla; igualmente de fecha o fijación temporal determinada; San Pablo lo rechaza explícitamente. Sin embargo, es el punto decisivo de la vida cristiana, radicalmente constituida por un puro estar a la espera de "un momento oportuno inobjetivable". Este puro "estar a la espera de" pertenece al sentido mismo de la realización de la vida cristiana tal como ella misma se vive y no se identifica con los contenidos concretos que ésta toma en el curso de su propia gestación: ideas, acciones, prácticas litúrgicas, etc.

Lo que la experiencia del cristianismo primitivo enseña es que lo esencial del vivir concreto es su carácter de proceso que se gesta, de historia que se hace. La referencia permanente a un futuro indeterminado, inabarcable, fuera de toda cronología, es lo que determina esa gestación, lo que hace que el vivir sea un irse haciendo, no un mero transcurrir en el tiempo. Pertenece, por tanto, a la *forma* del vivir, no a los contenidos determinados mediante los cuales la vida se hace. Esto implica, sin duda, una nueva consecuencia de la mayor importancia: la vivencia cristiana contiene una peculiar experiencia del tiempo. Si la vida cristiana consiste en un gestarse conformado por la espera vigilante de un futuro absoluto, entonces puede y debe decirse que es temporal en un sentido mucho más radical que el obvio y vulgar de ser un acontecimiento que dura en el tiempo. Es tiempo y no solamente *se da* en el tiempo. En cuanto hacerse

esperando, la vida es internamente temporal, con una temporalidad inobjetivable y, por tanto, inmedible. ¿Hay un tiempo vital más originario que el tiempo "objetivo" de la física?

Este análisis de la experiencia cristiana, indudablemente anticipador de hallazgos futuros, está siempre unido en Heidegger a la conciencia de que su genuina vivencia no ha logrado una expresión propia, sometida al imperio del aparato conceptual de la filosofía platónico-aristotélica. Su lección sobre San Agustín, siempre según Pöggeler, muestra precisamente la inutilidad de los esfuerzos del filósofo por expresar en el lenguaje neoplatónico lo esencial de la vida cristiana. La línea Lutero, Pascal, Kierkegaard es un testimonio de la rebelión contra el sojuzgamiento de la experiencia cristiana por las categorías griegas del ser. La puesta en cuestión de la metafísica recibe, tras estos análisis, un nuevo y decisivo impulso.

1.3. El sentido de la fenomenología

Es habitual en todas las caracterizaciones filosóficas usuales considerar a Heidegger como uno de los más egregios representantes de la corriente fenomenológica. Si con ello quiere decirse que el modo fenomenológico de pensar es uno de los ingredientes decisivos de la formación intelectual de Heidegger, tal caracterización es básicamente correcta. Pero hay mucho que esclarecer y que precisar en la ambigua relación entre Heidegger y la fenomenología husserliana, ambigüedad que se manifestó incluso en el plano de la relación personal entre ambos filósofos. Por las propias palabras de Heidegger sabemos de su dedicación intensa desde los primeros años de su aprendizaje en filosofía al estudio de la obra de Husserl, muy especialmente de las *Investigaciones lógicas*, y de su constante ejercitación en el "estilo fenomenológico", pero también de sus reservas respecto del sentido último de la fenomenología. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Heidegger aparecía en su enseñanza y en sus publicaciones inmerso en el movimiento fenomenológico y así lo entendían sus contemporáneos. Sin embargo, las referencias explícitas a la fenomenología en sus obras publicadas son más bien escasas y el desarrollo de su pensamiento suele ser interpretado como un alejamiento creciente de la fenomenología.

La edición postuma de los cursos de Marburgo, aún sin completar, está arrojando nueva luz sobre el papel de la fenomenología en la gestación del pensamiento heideggeriano. Dos cosas parecen indudables: que la fenomenología influyó en él ante todo como un estilo o modo de afrontar los problemas filosóficos -la enseñanza de Husserl aconteció en forma de un ejercicio gradual del ver "fenomenológico"- y que la reflexión sobre el tema propio de la fenomenología, sobre su contenido como filosofía, contribuyó de manera definitiva a la determinación del camino filosófico de Heidegger.

a) La posición fenomenológica de Husserl

Ya hemos tenido ocasión de ver, al hablar del concepto de ser, cómo el análisis fenomenológico era un ingrediente central de la interpretación. Heidegger veía en el descubrimiento de la intencionalidad y en el consiguiente método del análisis intencional un hallazgo filosófico de primer orden, que merecía considerarse una adquisición definitiva. La aplicación de este análisis a las vivencias cognoscitivas, que Husserl había llevado a cabo en las *Investigaciones lógicas*, había producido resultados de decisiva importancia, a los ojos de Heidegger, como, muy especialmente, el esclarecimiento del concepto de verdad.

Husserl había abordado esta tarea distinguiendo netamente mención e intuición, dos modos absolutamente distintos de estar dirigido a un mismo objeto. Mientras el primero se limita a mentarlo, es decir, se refiere a él de forma vacía, con conciencia de su no presencia, el segundo *da* el objeto, lo ofrece como presente, "en persona", íntegramente. La verdad consiste en la plena concordancia entre lo mentado y lo dado -no, por tanto, entre una representación subjetiva y un ser objetivo, sino entre dos formas de darse el mismo objeto. Esa plena adecuación, vivida en el acto que llamamos *evidencia*, tiene el sentido de una plenificación (*Erfüllung*) de la mención por la intuición: la presencia de la cosa misma llena totalmente el sentido de la mención.

El mostrarse la cosa misma es, así, la clave de arco sobre la que pivota el concepto de verdad. Heidegger se adhirió firmemente a este análisis, que es sustancialmente recogido en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*.

Pero lo cuestionable de la fenomenología aparece, para Heidegger, en el instante en que Husserl empieza a reflexionar críticamente sobre el alcance y el sentido de la praxis fenomenológica. Es el momento en que la fenomenología se ve a sí misma no sólo como un método, sino como la única filosofía capaz de realizar el ideal de una fundamentación absoluta del conocimiento, mediante la apertura de un campo propio de investigación: la conciencia pura o trascendental. La meditación sobre cuál sea el tema propio de la fenomenología y el modo de acceder a él marca el inicio del alejamiento heideggeriano de la fenomenología en sentido estricto. Veámoslo más de cerca.

Todo el análisis fenomenológico practicado por Husserl hasta entonces tenía como base el mantenerse firmemente ceñido a la estructura intencional de las vivencias. Pero en la reflexión sobre el procedimiento ejercido, en su sistematización, tal como aparece por primera vez expuesto en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913 y, posteriormente, en las *Meditaciones cartesianas* y en casi todos sus escritos, Husserl establece, como la puerta de acceso a la fenomenología, la suspensión de lo que él llama la *actitud natural* o, por mejor decir, la tesis contenida en la actitud natural. Es la famosa *epojé* o *reducción fenomenológica*. Puede discutirse si esta reducción estaba ya fácticamente, aunque no explícitamente, presente en el ejercicio efectivo del análisis fenomenológico anterior a su elevación a tesis oficial del método. Probablemente, sí. Pero lo esencial no es tanto si ya estaba siendo practicada, sino la interpretación que Husserl hace de su significado. Recordémoslo brevemente.

La *epojé* es el acto libre del filósofo que inhibe la actitud natural del vivir cotidiano, consistente en estar referido a las cosas, al mundo, creyendo en su realidad, en su en sí. Tal es el caso de cualquier percepción y, en general, de nuestro trato habitual con las cosas. Pues bien, la *epojé* es un acto de reflexión mediante el cual convertimos en objeto las vivencias de la actitud natural. La *epojé* estriba justamente en que ese acto de reflexión no comparte ya la tesis de realidad de la vivencia primera o, como dice Husserl, no la coejecuta. El yo de la reflexión no tiene respecto de su objeto -la vivencia original- la misma relación que ésta respecto del suyo. No le une a él un interés en su realidad, sino la desinteresada mirada de quien quiere verlo, considerarlo y explicitarlo. Obsérvese que la *epojé* no quita nada del objeto vivido, ni tan siquiera duda de su realidad -la duda se mueve en el ámbito de la creencia-, sino al contrario, saca a la luz todo lo que la vivencia original conlleva y que ella misma no podía ver. Justamente mediante la *epojé* reflexiva, señalará enérgicamente Husserl, es posible un saber completo de la experiencia originaria. Sólo entonces puede verse con claridad todo lo que ella contiene. ¿Qué es entonces lo que a la luz de la *epojé* se manifiesta? Ante todo, la misma estructura intencional de la conciencia. Al volver sobre la vivencia originaria como puro espectador, ésta aparece como esencialmente constituida por el objeto intencional y el modo en que es intencionado. No sólo veo esta casa, sino esta casa en el modo de la percepción real. Heidegger es perfectamente consciente de esta posibilidad que la *epojé* ofrece:

Esta puesta entre paréntesis del ente no le quita nada, no significa aceptar que el ente no sea, sino que esta modificación de la mirada tiene justamente el sentido de hacer presente el carácter de ser del ente. La expresión "desconexión" (*Ausschaltung*) es por ello siempre equívoca, en cuanto se piensa que en la desconexión de la tesis de realidad y mediante ella la reflexión fenomenológica no tiene ya nada que ver con el ente; al revés, precisamente se trata de, únicamente y de un modo extremo, determinar el ser del ente (*Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, G. A., 20, p. 136).

No cabe, pues, afirmar sin más que Heidegger se cuenta entre los múltiples fenomenólogos que no aceptan la *epojé*. ¿Cómo puede Heidegger estar en contra de un método que permite acceder al ser del ente? En este preciso aspecto de la husserliana puesta entre paréntesis no incide la crítica de Heidegger.

La cuestión se centra más bien en la interpretación del campo abierto por la *epojé*. Para Husserl el significado de ésta rebasa con mucho el de ser un simple método para el esclarecimiento de la vida originaria. Su virtualidad es muy superior. En la medida misma en que suspende toda posición de ser, el yo reflexionante desrealiza la vivencia objeto de su reflexión en el doble sentido de no compartir la creencia en la realidad de lo vivido ni tampoco en la de la propia vivencia, que deja de ser la vivencia real vivida por un yo real. Las vivencias, así purificadas, quedan reducidas a su puro aparecer ante el yo

reflexivo que las contempla, a ser puro fenómeno, puro espectáculo de éste.

Esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo no nos enfrenta con una nada. Más bien, aquello de que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras, el universo de los fenómenos en el sentido de la fenomenología (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 8).

Se constituye así una nueva región de ser, cuyo carácter absoluto proporciona el terreno firme que el ideal de la filosofía como ciencia estricta requería. Pues, a diferencia de los objetos de la actitud natural, trascendentes y heterogéneos a la conciencia, los objetos de la actitud fenomenológica, las vivencias puras, son homogéneas al propio yo, son, como él, pura conciencia; le son, por tanto, dados de un modo absoluto, enteramente patentes, sin sombra de duda. Es la esfera de la posición absoluta, como dice Husserl. Pero es que, además y por ello mismo, la conciencia pura es el ámbito en que se hace presente el sentido de toda realidad. Las cosas, sean del tipo que sean, son correlativas a sus modos de conciencia, cosa que no ve la experiencia ingenua. Sólo el yo puro que reflexiona sobre las vivencias ve cuál es el auténtico sentido de la realidad, ve cómo éste se "constituye" en su respectiva "conciencia de". Sólo en la conciencia pura las cosas son verdaderamente lo que son. Por ello mismo, la conciencia pura no necesita del ser real para existir, pues éste es relativo a ciertos modos de conciencia (percepción, etc.), y la corriente entera de las vivencias puras no se reduce de ninguna manera a ellos. "El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio *nulla re indiget ad existendum*" (Edmund Husserl, *Ideas para una fenomenología pura*, § 49).

b) La crítica de Heidegger

Es esta consideración de la conciencia pura como campo propio de la fenomenología, junto con la determinación de sus caracteres fundamentales, lo que suscitará el distanciamiento crítico de Heidegger. Para éste, tal elaboración de la fenomenología es discutible *desde dentro de ella misma*: puede mostrarse que la fenomenología, precisamente en el momento clave, ha sido infiel a su propio principio -¡a las cosas mismas!- y ha sido víctima de ciertas tesis tradicionales. Pues si el cometido de la fenomenología era la descripción de la intencionalidad, cabe afirmar que con la idea de la conciencia pura como ser absoluto falla justamente en la comprensión del *ser* de la intencionalidad, del ser mismo de la conciencia.

Ante todo hay un motivo dogmático que pesa decisivamente en la constitución de la fenomenología trascendental: su *inconmovible adhesión a la idea cartesiana y moderna de filosofía científica*. Heidegger lo expresa nítidamente:

La pregunta primera de Husserl no es por el carácter de ser de la conciencia, él es más bien dirigido por esta reflexión: *¿cómo puede la conciencia llegar a ser posible objeto de una ciencia absoluta?* Lo primero que le conduce es *la idea de una ciencia absoluta*. Esta idea: la conciencia debe ser región de una ciencia absoluta, no ha sido hallada sin más, sino que es la idea que ocupa a la filosofía *moderna* desde Descartes (*Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, G, A., 20, p. 147).

La búsqueda de la científicidad y no las cosas mismas es el verdadero origen del carácter absoluto de la conciencia; con él se describe no el tipo de ser, sino una primacía en el modo de ser captado (indubitabilidad, etc.) o en el orden de la fundamentación del conocimiento. De ahí que sea necesario reiterar, sin referencia a ninguna idea directriz previa, ¿qué tipo de ser es la intencionalidad, la conciencia-de? No se trata de precisar una vez más su estructura, su esencia, sino su modo de ser, su modo concreto de existir - Heidegger utiliza en este contexto explícitamente la contraposición clásica *essentia-existentia*.

Ante esta cuestión, el aspecto reductivo de la *epojé* se revela totalmente inadecuado. Pues la desrealización de las vivencias comporta no sólo prescindir de la creencia en la realidad del objeto sino en la realidad de la vivencia misma tal como se da en la actitud natural, a saber, como vivencia de un hombre individual concreto, como vivencias siempre fácticamente individuadas. De esta forma, *"se ha ido de las manos el único terreno en el que se podría preguntar por el ser de lo intencional"*. Este terreno no puede ser otro que la conciencia real en el hombre fácticamente existente, al que la reducción fenomenológica no atiende. Hay que acudir entonces al punto de partida, a la actitud natural. Y aparece de nuevo una clara insuficiencia del pensamiento husserliano.

Para éste, lo característico de la actitud natural es darnos un mundo de cosas reales y, entre ellas, mi propio yo. En el mundo espacio-temporal que me rodea hay multitud de cosas, a las que siempre están referidas mis actividades, y también de personas entre las que me muevo y con las que convivo. Yo, a mi vez, formo parte de ese mundo, estoy ahí, como él y dentro de él. Mi ser real no es distinto del ser real del mundo. Es un ser natural con sus propias características, que pueden ser objetivamente investigadas. Pues bien, ¿aparece así el hombre en su existencia fáctica?, ¿es esta consideración *natural*, en el sentido fenomenológico preciso de "originariamente vivido o dado"? Si cambiamos la óptica de la objetividad por la de la originalidad en su modo de darse, la vida fáctica quizá no pueda ser plenamente objetivable, pero es lo absolutamente originario, más atrás de lo cual no cabe ir. Habría incluso que decir que no es una *actitud*, una *posición*, no es una postura que quepa tomarse, explícita o tácitamente, *sino algo en lo que siempre ya*

nos encontramos, origen, por tanto de toda posición posible. Ahora bien, en este estrato originario, el hombre no se aparece a sí mismo como un ser natural más de los que pueblan el mundo. Tal visión no responde a lo que se da tal como se da, sino a la adopción inadvertida de un preciso y tradicional sentido de ser, el de cosa que está ahí dada (*realitas*, *Vorhandensein*) y cuyo correlato es una actitud esencialmente teórica, una mirada que contempla y objetiva. El "ver" fenomenológico ha sucumbido otra vez al imperio de la tradición. La huida husserliana de la actitud natural para destacar la irreductibilidad del ser de la conciencia se explica por su concepción deformada de aquélla. En la actitud natural, rectamente comprendida, no hay ninguna "naturalización" o cosificación de la conciencia. Hay, sencillamente, que buscar el modo justo de acceder a ella.

De este modo, la fenomenología, presa de los conceptos tradicionales de filosofía y de ser, determina su campo temático sin atenerse a la cosa misma -el tipo de ser de los comportamientos intencionales-, y se cierra, mediante el procedimiento reductivo, el único camino para ello. No es extraño, pues, que Heidegger vea en el desarrollo de la fenomenología más la huella creciente de Descartes, Kant y Fichte que la expansión de sus propias posibilidades.

Pero incluso la misma reducción fenomenológica no está exenta de la influencia soterrada de la tradición. Aunque en ella se trata precisamente de no tomar en consideración alguna posición de ser, la instauración de un yo puro espectador de sus fenómenos, la reducción al mero *cogito-cogitatum*, significa, muy al contrario, la apoteosis de la noción de ser como posición objetivante, en el seno de la cual las cosas son siempre lo que está ahí dado frente a mí, contrapuesto (*obiectum*), y yo el sujeto que las capta y que siempre es entendido bajo el modelo teórico de la visión. Esta idea de ser, implícitamente dominante en toda la teoría moderna del conocimiento, con la absolutización de la relación sujetoobjeto, puede decirse que extiende su poder a prácticamente toda la tradición occidental.

La fenomenología trascendental, al poner entre paréntesis toda posición de ser y mostrar que todo ser se constituye en el campo de la conciencia pura, se autoconsideraba una superación de la ontología y, por su mayor radicalidad, podía asumir el papel de la auténtica *prima philosophia*. Sin embargo, como hemos visto, no sólo no supera la ontología, sino que la supone, y la supone inadvertida, acriticamente. *La pregunta por el sentido de ser—ontología ampliamente entendida— es, por el contrario, la radicalización de la fenomenología*. Es la tarea necesaria que la fenomenología ha de emprender para permanecer fiel a sí misma. Pues significa adentrarse de lleno en los supuestos que deciden la suerte de la fenomenología (el ser como objetividad, el ser de la conciencia, la división de regiones de ser, etc.). Y es la tarea crítica por excelencia, porque "ser" es el concepto siempre presente en todo intercambio hombre-mundo, el supuesto por antonomasia. La fenomenología, a la vez que suministra una posibilidad nueva de plantear la cuestión del ser, es un testimonio filosófico claro de que, al final del idealismo, la vieja pregunta griega, *¿qué significa ser?*, es la más radical y al mismo tiempo la más concreta.

Ser y tiempo es el resultado de la fusión de los tres motivos básicos que impulsaron el pensamiento de Heidegger hasta 1927. Como toda gran obra, lejos de ser un conglomerado de ideas de difícil fusión, los recoge integrándolos en un proyecto original, pensado a partir de ellos, pero que va mucho más allá. Dicho proyecto, el replanteamiento de la pregunta por el sentido de ser a partir del análisis de su comprensión en la facticidad de la existencia humana, se fragua en la mutua compenetración de los tres motivos, de la que Heidegger era muy consciente. Así, mientras la actitud fenomenológica de atenerse al mostrarse de los fenómenos respondía al mismo pensamiento que el desocultamiento de la *aletheia* griega, la investigación en la noción de ser significaba la profundización de la fenomenología. Las filosofías de la vida, por su parte, prestaban a ésta la sensibilidad para el vivir histórico y concreto, cuya ausencia había sido determinante del rumbo husserliano hacia la fenomenología trascendental, para quien, señala Heidegger, la historicidad del pensamiento le fue siempre totalmente ajena.

Notas

- ¹ Sobre el conjunto de la obra anterior a *Ser y tiempo*, hoy uno de los campos más vivos de la investigación en torno a Heidegger, véase el apéndice I, en que se da cuenta de lo más destacado de ella, así como la bibliografía actualizada de las obras de Heidegger.
- ² Los asteriscos hacen referencia a términos cuya explicación hallará el lector en el glosario que aparece al final del libro.
- ³ Publicadas posteriormente (1995) en el tomo 60 de la *Gesamtausgabe*, con el título *Phänomenologie des religiösen Lebens* (trad. española *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2005 y *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997). El texto de las lecciones ahora conocido no está tomado de ningún manuscrito de Heidegger, que al parecer se perdió, sino de diversos cuadernos de apuntes de estudiantes. Su contenido avala en lo fundamental el diagnóstico de Pöggeler al que me refiero en el texto. Véase, para un conocimiento más detallado, el apéndice I.

2

La cuestión del ser: Ser y tiempo

Ser y tiempo, la primera y decisiva obra de Heidegger, se publicó en 1927, a instancias, según él mismo cuenta, del decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo, que le exigía alguna publicación de relieve para poder optar al nombramiento de profesor ordinario. A partir de su publicación, Heidegger, que tenía ya cierta relevancia mediante su enseñanza oral, adquiere una notoriedad definitiva. La obra tuvo un enorme eco y se multiplicaron las recensiones e interpretaciones, que situaban a Heidegger en la cresta de la ola. Consecuencia de todo ello fue que en 1929 la Universidad de Friburgo le llamó para desempeñar la cátedra de Husserl, anteriormente ocupada por Windelband y Rickert. Heidegger había llegado a la cima.

Pese a la gran resonancia alcanzada, *Ser y tiempo* es una obra difícil, de penosa lectura; su extraño y peculiar lenguaje es ya un tópico de la filosofía contemporánea. Y sin embargo es un ensayo de filosofía concreta, un intento de dejar la palabra a las "cosas mismas", de que la vida se exprese tal como es. Pero a diferencia de todo vitalismo, la descripción de la vida está presidida por una clara intención ontológica, que la sujeta y limita. En lugar de que "vida" sea el concepto críticamente contrapuesto a ser, es más bien "ser" quien dirige la autointerpretación de la vida.

2.1. El proyecto de *Ser y tiempo*

Ser y tiempo, como dijimos, tiene un carácter sistemático que responde a un proyecto nítidamente concebido. Carece, por ello, de toda referencia a la génesis de un pensamiento que decide concentrarse en la cuestión del ser y hacerlo precisamente de esta particular manera. Pero, en cualquier caso, es claro que tal proyecto está construido sobre los elementos desgranados en las reflexiones previas y que acabamos de tratar.

"La concreta elaboración de la pregunta por el sentido de ser es el propósito del siguiente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte posible de toda

comprensión de ser es su meta provisional." Con estas palabras, situadas en el umbral de la obra, define Heidegger el cometido y los límites de su trabajo. Obsérvese que se trata de desarrollar una *pregunta*, cuyo resultado es estimado como *provisional*. Primacía de la pregunta sobre la respuesta y provisionalidad son dos rasgos permanentes del pensamiento de Heidegger, que deben presidir la interpretación de *Ser y tiempo*. Ésta, ni por su origen ni por su sentido, constituye una obra acabada, sino por el contrario, el *inicio de un camino*, al comienzo bien definido, pero de derroteros imprevisibles. Bien es verdad que frente al tono firme y seguro -especialmente perceptible en sus cortantes tomas de posición para con la tradición-, las declaraciones de provisionalidad parecen más bien las cautelas obligadas de una falsa modestia. Pero, yendo al centro de la cuestión, es indudable que *Ser y tiempo* tiene el carácter limitado de un ensayo preparatorio. La conciencia creciente de que su pensamiento, en el fondo, nunca había superado el estado de un tanteo e, incluso, de que ésta es la condición misma del pensar en una época de indigencia como la nuestra, llevó sin duda a Heidegger a subtitular la edición completa de sus escritos con la frase *Wege, nicht Werke* (caminos, no obras).

Se trata, pues, de elaborar concretamente una pregunta, es decir, de plantearla de modo tal que tomemos conciencia de todo lo que exponerla implica. Es lo que Heidegger llama la transparencia (*Durchsichtigkeit*) de una pregunta. El pensamiento no se dispara, formulada la pregunta, a la búsqueda de la respuesta posible, sino que se detiene en el propio preguntar: ¿qué significa el hecho mismo de tal pregunta? Tan extraño procedimiento, de una reflexividad antinatural, es exponente de la devoción heideggeriana por el preguntar como la forma más pura de pensamiento. Preguntar es la manera originaria que tiene el pensamiento de recoger los interrogantes de la realidad. Es la expresión inequívoca de la condición en que se encuentra todo pensamiento, siempre referido a su mundo, pero siempre distante de él. De ahí que las preguntas auténticas, no meramente retóricas, sean la máxima forma de respeto a la realidad.

Heidegger ha llevado a cabo, al comienzo de *Ser y tiempo*, un famoso análisis para dilucidar los elementos involucrados en el hecho de preguntar, al que se ajusta la estructura de la obra y al que es necesario atenerse.

Siempre que se hace una pregunta, se pregunta a alguien algo de algo. A su vez, todo preguntar supone un cierto conocimiento, un cierto trato previo con lo buscado. Esto ocupa ya algún lugar en el contexto teórico o práctico de mi vida, sin el que no sería posible dirigir mi atención hacia él en forma de pregunta. Por lo absolutamente desconocido no cabe preguntar. Toda pregunta envuelve, pues, una noticia previa de lo preguntado, momento que la hermenéutica de raigambre heideggeriana suele llamar "precomprensión" (*Vorverständnis*). El preguntar implica entonces: 1) una precomprensión de lo buscado, 2) aquello de que se pregunta, 3) lo que se pregunta y 4) aquello a quien se pregunta.

Si trasladamos a la pregunta por el sentido de "ser" los rasgos inherentes a todo preguntar, tenemos que: 1) el significado de "ser" no es ciertamente algo desconocido. Constantemente lo usamos y lo entendemos sin reparar especialmente en él. Hay, pues, una precomprensión de "ser", acrítica y no acuñada conceptualmente, pero que está ahí

dada y es algo; 2) aquello de que preguntamos es el "ser" del que 3) lo que se pregunta es su sentido, es decir, buscamos establecer rigurosamente y en un concepto preciso el significado que dicha palabra tiene; 4) aquello a quien se pregunta son necesariamente los entes, las cosas que son, pues "ser" se dice siempre de algo que es. Ahora bien, dado que todo es ente, ¿hay que ir rastreando uno a uno todos los géneros y tipos de cosas?, ¿hay que quedarse en la abstracción máxima del concepto de ente?, ¿o hay algún ente que por sus particulares características se encuentre en mejores condiciones que los demás para responder? Como es bien sabido, Heidegger encuentra la salida de responder afirmativamente a la última cuestión, mediante la fusión de los puntos 1 y 4: la precomprensión de ser es un comportamiento específico de un ente, nosotros, los seres humanos, al que Heidegger denominará siempre "ser-ahf * (*Dasein*). Como ese comprender preconceptual pertenece a la naturaleza propia del ser humano, investigar dicha naturaleza es, a la par, exponer la precomprensión de ser, único "lugar" en el que se puede determinar el sentido de ser que se busca.

El proyecto de investigación de *Ser y tiempo* se dispone entonces de la manera siguiente: hay un hecho, la comprensión de "ser" que forma parte esencial de esa realidad que es el ser humano. Investigar éste es lo mismo que ahondar en aquélla. El análisis de la existencia humana como "lugar" del ser es, pues, el primer estadio de la investigación. Dicho análisis no es la respuesta a la cuestión del ser, sino su "*elaboración concreta*", es decir, la base desde la que acceder a la fijación del concepto de ser o, como dice Heidegger, su "horizonte trascendental". Lo que el análisis revela -la temporalidad como el sentido básico de la existencia humana- suministra un concepto, "tiempo", muy distante del tiempo de la concepción habitual, que es el suelo desde el que siempre entendemos ser y que es el fondo implícito de la precomprensión vulgar. Ahora bien, el horizonte desde el que se entiende algo no es el sentido mismo de lo entendido, por eso la respuesta a la pregunta por el sentido de ser -el elemento 3 de la pregunta- sólo estará dada cuando se muestre la articulación de tiempo y ser, es decir, *cuando se establezca en qué preciso sentido "tiempo" constituye "ser"*. Esta fundamental etapa del proyecto no ha sido, como se sabe, cumplida por Heidegger, que la dejó, bajo el título "Tiempo y Ser", como tercer capítulo de la primera parte del libro, sin realizar. Finalizada esta tarea, el plan preveía una última etapa de revisión del pasado filosófico, pero cuya ausencia no es determinante, dados los numerosos escritos posteriores de Heidegger dedicados a la crítica de la tradición metafísica.

Centrémonos ahora en los elementos principales que configuran este replanteamiento de la cuestión del ser.

2.2. El concepto de ser

La pregunta que hay que plantear se refiere explícitamente al ser, del que inquiriere su sentido. Pero ser no es una idea cualquiera, sino el centro de gravedad de buena parte de

la especulación filosófica de Occidente, además de una palabra omnipresente en casi todos los lenguajes de nuestra área cultural. No cabe, pues, un acercamiento a la problemática del ser que no parta de esa precomprensión filosófica y lingüística habitual. ¿A qué apunta la interrogación heideggeriana? ¿Al concepto clásico de ente? ¿Al uso corriente de la palabra? ¿A algún otro concepto en la línea de la tradición mística?

"Aquello de que se pregunta en la pregunta que hay que elaborar es el ser, lo que determina al ente en cuanto ente, aquello en que los entes, como quiera que se los dilucide, son en casa caso ya entendidos. El ser del ente no 'es' él mismo un ente" (*Ser y tiempo*, p. 6). Es claro que la presencia de la fórmula aristotélica "ente en cuanto ente" sitúa la cuestión del ser en la inmediata vecindad de la ontología clásica; pero lo hace justamente para desmarcarse de ella. Ya desde la primera página de la obra, Heidegger contempla las ideas clásicas sobre el ser, incluso las más inteligentes -la teoría de la analogía, por ejemplo-, como un conjunto de prejuicios que obstruyen, más que abren, el adecuado planteamiento del problema. La pregunta heideggeriana está pensada desde la metafísica clásica, pero como algo que ésta no atiende, que da, en cierto sentido, por supuesto. "Ser" es lo que determina al ente en cuanto ente, es decir, es la idea desde la cual es posible la formación del concepto de ente. Si ente significa cosa, algo que es, entonces es evidente que "ente" presupone el "es". ¿Cuál es el significado de este "ser" supuesto?

Tal es la cuestión. No se trata, por tanto, de investigar las estructuras universales de lo real, es decir, del conjunto de lo que hay ("es"), sino de si el ser, en ello implícito, posee algún sentido determinado o es, por el contrario, una palabra vacía, superflua, que nada añade o quita al ente. Pero en cualquier caso, hay que hacer notar, desde este momento, que "ser", así entendido, no puede ser pensado como un objeto, un algo, una cosa. Aunque por la servidumbre del lenguaje digamos *el ser* y lo sustantivemos para hacer de él sujeto lógico-gramatical de oraciones -por ejemplo, la anterior: "el ser es lo que determina al ente"-, *ser no es nunca un algo que efectúe tales o cuales acciones*: esto es lo propio de los entes. Y si algún sentido tiene la pregunta heideggeriana por el ser es, justamente, el centrarse en esta distinción ser-ente -la por él llamada *diferencia ontológica**—, que es una diferencia última, constitutiva e insuperable. Para intentar comprender la cuestión del ser es preciso, por difícil que sea, no someter "ser" a las representaciones de la cosa o del sujeto, sino más bien, y provisionalmente, entenderlo como *un horizonte significativo* vigente, desde el que toda realidad, todo ente es siempre visto. La principal dificultad del pensamiento heideggeriano tiene su base en la distinción ser-ente y en la consiguiente empresa de articular un pensamiento que exprese "ser" sin los modelos de representación de los entes. Esta es la razón de que en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger rechace la identificación del ser con Dios o con un fundamento del mundo. Ambos, en su idea habitual, son pensados como entes.

En la pregunta por lo que es el ente en cuanto tal, se pregunta por aquello que, en general, determina al ente como ente. Llamamos a esto el ser del ente, y a la pregunta que interroga por él, la pregunta que interroga

por el ser. Esta investiga aquello que determina al ente como tal [...]. Pero para poder comprender la determinación esencial del ente por el ser, es preciso que el elemento determinante mismo sea suficientemente comprensible, es menester comprender de antemano el ser como tal y no primariamente el ente en cuanto tal. De este modo, en la pregunta ¿qué es $\tau\acute{\iota} \tau\acute{o} \acute{o}\nu$ el ente?) está encerrada esta otra más originaria: *¿qué significa el ser previamente comprendido en aquella pregunta? (Kant y el problema de la metafísica, G. A., 3, p. 222).*

Ser es, pues, la idea, no captada conceptualmente, que la metafísica supone sin tematizar. Es una idea indefinida, de la que no tenemos, en principio, ningún contenido que la precise, pero que está actuando desde el momento en que hay entes. Esta básica indefinición de "ser", sumamente incómoda para quien se esfuerza en seguir con objetividad el discurso de Heidegger, proviene de que basándose en la diferencia ontológica ser-ente, Heidegger tiende siempre a ver "ser" como un significado *anterior* a todas las distinciones que la tradición ha efectuado en la conceptualización de los entes. Así por ejemplo, resulta inútil preguntarse si el ser del que habla Heidegger tiene el sentido de esencia o de existencia, porque con "ser" Heidegger está apuntando a un horizonte de significado *en el que ya* se está efectuando esa distinción. El "qué-es" de la esencia y el "qué es" de la existencia suponen ya ser. Lo mismo ocurre respecto de los clásicos sentidos aristotélicos de decir de algo que es -categorías, accidente, potencia-acto, verdad-. La pregunta por el ser busca el significado unitario dominante que los atraviesa a todos y que, para usar una expresión de Heidegger, "habla" en ellos y los concilia.

Ese significado, ciertamente, tiene carácter problemático. Por eso se interroga por él. Ni siquiera se trata de afirmar tajantemente que sea uno y dominante. Más bien la "unidad" que ser tenga en la variedad de las distinciones ontológicas es ella misma un problema. Justamente de eso se trata: de despertar la conciencia de que las distinciones metafísicas reposan sobre un ámbito de sentido previo, pensar el cual es precisamente la cuestión.

No resulta, pues, posible, determinar *ab initio* el uso heideggeriano de ser mediante el recurso de algún esquema previo. Al hacerlo, se cierra de entrada la puerta a la comprensión del problema que Heidegger quiere poner de relieve.

No se crea, sin embargo, que la indeterminación de "ser" equivale a la pura vaciedad, esa que, al decir de Hegel, lo identifica con la nada. Ser, como ya sabía Aristóteles, escapa a la lógica de los géneros y las especies, en la que rige el famoso canon de a mayor extensión, menor comprensión. "Ser" no es un concepto generalísimo como ente u objeto, sino un horizonte de sentido que puede y debe concretarse. Piénsese, por ejemplo, en la interpretación de los textos aristotélicos que conduce la idea de ser como presencia. Si el análisis de Heidegger es correcto, la permanencia en la presencia no es una idea explicitada por el pensamiento griego como un carácter de ser,

no coincide con ninguno de los sentidos de ente, pero sin embargo está latiendo en ellos y gobierna la idea de la primacía de la *ousía* (vitanda) sobre los demás sentidos de ser.

Pero pese a su fundamental indeterminación, pueden hacerse algunas precisiones que ayuden a entender el uso heideggeriano, siempre enormemente ambiguo, de "ser".

a) Un rasgo esencial es comprenderlo en la línea de lo que Aristóteles llamaba el *"ente en tanto que verdadero"* (*ὅτι ὡς ἀληθές*). Con ello Aristóteles se refería a que el "es" de cualquier juicio tenía, además del de atribución sujeto-predicado, el sentido de "es verdad que". Sin interpretar esto como el valor lógico de verdad, ni mucho menos como una propiedad del juicio, la idea aristotélica es un componente esencial de la idea de ser. Ya vimos cómo Heidegger veía en Aristóteles, con ayuda de la fenomenología, una clara copertenencia de ser y verdad. Ésta se encuentra expresada por el "es" de la proposición. Normalmente nos fijamos sólo en el "es" como momento de la pura atribución de una propiedad a un sujeto, pero ese "es" expresa también *el que la cosa sujeto aparece, entonces y sólo entonces, como siendo esto o lo otro, es decir, como ente*. Sólo en la proposición, en la que algo es algo, se ve lo que una cosa es. Ese momento de *dejar ver*, de *mostrar* algo en lo que es (esencias, propiedades, relaciones, etc.) es constitutivo del "es" de la cópula. "Ser" no significa aquí entonces ni la esencia ni la existencia de la cosa, sino precisamente el hacer que la esencia o la existencia se manifiesten, comparezcan. *Este es el sentido que primordialmente interesa a Heidegger*. Buena parte de su pensamiento, antes y después de *Ser y tiempo* sólo puede entenderse como un esfuerzo por pensar "ser" como manifestabilidad. Heidegger propondrá, a lo largo de su obra, diversos modelos para intentar hacerse cargo de él, desde la mera condición trascendental de posibilidad, hasta el "claro" (*Lichtung*) en el que las cosas se hacen visibles. En cualquier caso, es lo puro y simplemente trascendente, inidentificable con los rasgos o propiedades de los entes. Es justamente la misma característica que observábamos en la idea de la diferencia ontológica: "ser" expresa siempre un ámbito distinto y previo a los entes.

Si de este sentido general de "ser", que es necesario mantener constantemente presente, pasamos a las diferentes modalizaciones que de él hace Heidegger cuando lo refiere a entes determinados, tales como *"ente en su ser"*, *"tipo de ser"* (*Seinsart*), *"constitución de ser"* (*Seinsverfassung*), cabe hacer también algunas consideraciones.

b) En primer lugar, hay que decir que la contraposición enteser se mueve en el esquema forma-contenido. Un ente - lo que es- es más bien un "qué", su "ser" es más bien un "cómo". Con ello parece repetirse la vieja distinción entre esencia y modos de ser o, dicho kantianamente, entre las categorías de la cualidad y las categorías de la modalidad y, en cierto sentido, así es. Pero lo específico del pensamiento heideggeriano es, a mi modo de ver, *la interpretación fenomenológica de forma-contenido*. El ente es el qué, lo que aparece, la cosa con todas sus características, su ser es el carácter que esa cosa tiene *en cuanto aparece en un modo determinado de darse* o, para usar el término predilecto

de Heidegger, *de hacer frente (begegnen)*. El ser de un ente responde siempre a la estructura que éste tiene por su específico modo de hacer frente, de presentarse. "Ser" hace así referencia a una modalidad, pero a una modalidad en el darse.

Pensemos, por ejemplo, en la interpretación heideggeriana del concepto tradicional de existencia como "estar ahí dado" (*Vorhandensein*). Existencia es, en principio, un concepto neutro que expresa sencillamente que un determinado ente (cosa, esencia) es efectivamente real, que lo "hay". Ahora bien, Heidegger, manteniéndose firmemente en la correlación *intentio-intentum*, muestra que "existir" es el carácter de la cosa en cuanto está ahí dada para una percepción objetiva, para el puro y objetivo ver, que desde los griegos se llama intuición. Por eso, a lo captado *en* este particular modo lo llamaron *eidos*, literalmente "aspecto", lo que se *ve*. Bajo la "neutralidad" de la existencia se encuentra un determinado modo de hacer frente. De ahí la traducción interpretativa "estar ahí dado"*.

Pero no todo se presenta como estando simplemente ahí. Por ejemplo, la propia existencia humana, cuyo ser, precisamente porque nunca es simplemente visto, no consiste en estar ahí como algo meramente dado.

Existencia (humana) y "estar ahí dado"* son el ser de dos tipos diversos de realidad obtenidos al hilo de su peculiar modo de darse. De ahí el problema en *Ser y tiempo* de encontrar el "recto modo de acceso" al ser de los entes, pues sólo en el modo original de hacer frente las cosas, cabe establecer su ser primario. Como ha subrayado perfectamente Tugendhat (1967), lo ontológicamente decisivo no es el grado de objetividad, sino la originariedad del modo de darse.

c) En estrecha relación con esto se encuentra el sentido de las expresiones *tipo de ser (Seinsart)* o *constitución de ser (Seinsverfassung)*. Ambas hacen referencia a la estructura que el ser de un ente -entendido de la forma dicha- tiene. "Constitución de ser" expresa el conjunto articulado de caracteres que el ser de algo presenta. En virtud de esa constitución de ser, la cosa de que se trate posee un cierto tipo ontológico, un peculiar modo de ser (*Seinsart*). Este constituye el "*sentido de ser*" (*Seinssinn*) de un ente. Cuando Heidegger señala que el defecto fundamental de Descartes consiste en no haber aclarado el "sentido de ser" que el *sum* del *cogito* posee, se refiere justamente a que ha dejado en la penumbra el tipo de ser pre-pensado al decir "soy", entendiéndolo sin más como sustancia. Lo mismo cabe decir de la crítica de Husserl, que ya conocemos, por haber descuidado el "sentido de ser" de la intencionalidad. "Tipo de ser" resulta, pues, un concepto equivalente al clásico de categoría, con la salvedad de su mayor amplitud, pues Heidegger estima que las categorías tradicionales son modos tan sólo del "estar ahí dado"*, no de todo ser.

2.3. El hecho de la comprensión de ser

En el apartado anterior nos hemos aproximado al concepto de ser situándolo en el contexto de la tradición metafísica. Y ciertamente es inevitable hacerlo así, pues la trama conceptual elaborada por la metafísica forma parte de esa precomprensión de la que todo preguntar hoy por el ser parte. Sin embargo, erraríamos completamente si creyéramos que el problema que Heidegger busca replantear es puramente intrafilosófico, basado en razones de exclusiva índole histórico-filosófica. La legitimidad de la cuestión del ser no descansa en la propia filosofía. No olvidemos que, a su modo, Heidegger había hecho suyo el lema fenomenológico ¡a las cosas mismas!, cuya traducción en este terreno había sido claramente formulada por Husserl: *"el incentivo para la investigación tiene que partir de las cosas y de los problemas, no de las filosofías"* (*La filosofía como ciencia estricta*). Esto significa que el planteamiento de un problema filosófico se mueve bajo la presión de asuntos o enigmas enraizados en un ámbito pre-filosófico del que la filosofía se nutre y del que provienen los impulsos de renovación.

Este es, y muy especialmente, el caso de la pregunta por el ser. Lo que la legitima como problema y lo que justifica su replanteamiento es lo que Heidegger llama *el factum de la comprensión común y corriente de ser**. Este *factum* es un momento estructural de la pregunta misma, el señalado como pre-comprensión, como dirección previa en la que toda búsqueda se mueve. De él forma parte también, ya lo hemos dicho, el conjunto de teorías filosóficas que se entremezclan con la comprensión corriente y la dominan. De ahí la necesidad de un método que distinga la atención a lo precomprendido de la pura y simple asunción de prejuicios.

El fenómeno al que Heidegger apunta con el mencionado *factum* es el simple y cotidiano hecho de que, en los más diversos contextos, entendemos siempre "ser" sin dificultad. "Los árboles son verdes", "la raqueta es de madera", "es Juan", "Dios es", etc., son distintos ejemplos en que aparece "ser", que todos entendemos, aunque no podamos inmediatamente expresar en un concepto elaborado el significado del "es". Ésta es justamente la característica fundamental de la comprensión corriente: su *falta de precisión, su vaguedad*. Pero es la única base de todas las especulaciones sobre el ser. Todas las teorías, clásicas y modernas, son interpretaciones de este fenómeno. Pero, por encima de las interpretaciones, está el fenómeno mismo. Ésta es la propuesta de Heidegger: *atenerse al hecho, sin precipitar sobre él la conceptualización tradicional, sino al contrario, "dejar ser" al hecho y, desde él, cribar la tradición*. Como es obvio, esta decisión está dirigida por la sospecha de que la metafísica no se ha hecho cargo en toda su integridad del problema del ser. Y esto ya lo conocemos al menos en dos puntos: la interna relación ser-tiempo, el ser de la facticidad de la existencia. El replanteamiento de la cuestión del ser exige no dejarse dar acriticamente los conceptos con que encarar la comprensión corriente. El enfrentamiento con la tradición aparece ya en el mismo umbral del problema.

¿Qué muestra esa comprensión? Su característica más notable, decía, es su vaguedad. Pero un examen de ella no conduce a establecer el dogma tradicional de la indefinibilidad o autoevidencia de ser. De un largo análisis de ejemplos del uso de ser, que no podemos tratar pormenorizadamente aquí, la *Introducción a la metafísica* extrae

dos ideas principales: 1) vaguedad no significa ausencia de determinación. El hecho mismo de que entendamos "ser" en los más diversos contextos indica que tiene un (o unos) sentido determinante, pero 2) la vaguedad es un reflejo de la dificultad intrínseca que la diferencia ontológica comporta. Las cosas son grandes o pequeñas, suenan o corren, están o no están; las vemos y captamos sus partes y componentes; en suma, entendemos lo que son; pero no vemos *de igual forma* su, digamos, momento de "ser". Ser no es un ente. La diferencia ontológica está ya en la comprensión vulgar.

Esta es la razón de que, desde el inicio mismo de la investigación, Heidegger demande para "ser" "un modo propio de mostración" y una "instrumentación conceptual (*Begrijflichkeit*) propia" (*Ser y tiempo*, p. 6).

Pero al insistir demasiado en los problemas del significado de una palabra, podría parecer que la comprensión corriente de ser es un puro hecho lingüístico, con lo que, en cierto modo, se tergiversaría la idea que Heidegger quiere resaltar. "Ser", esencialmente una palabra, no sólo aparece en secuencias lingüísticas. Así, mientras utilizo este lápiz con que escribo, sin frase alguna sobre él, pensando justamente en otra cosa, el lápiz está siendo lo que es, lápiz, y está ahí, existiendo; todo ello es "comprendido" con su solo manejo. Manejar es una forma de comprensión de "ser" que no incluye enunciación alguna y que es, para algunas cosas, la forma más adecuada e inmediata de comprensión. La misma consideración puede extenderse a otros órdenes de la vida. *La comprensión habitual de ser es un fenómeno que recorre la entera praxis humana*. Por ello puede decir Heidegger que "en definitiva pertenece a la constitución esencial de la existencia" (*Ser y tiempo*, p. 8). Antes de toda teoría explícita sobre el ser (ontología) hay, enraizada en la existencia humana, una *comprensión pre-ontológica de ser*. Este es el fenómeno esencial. Su papel en la cuestión del ser es decisivo.

Si se pregunta por la posibilidad de comprender una noción como la de ser, este "ser" no fue inventado ni reducido artificialmente a un problema con el fin de retomar una pregunta de la tradición filosófica. Se pregunta más bien por la posibilidad de comprender algo que todos nosotros, siendo hombres, entendemos constantemente y hemos entendido siempre. La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser surge, a su vez, de la comprensión preconceptual de ser. Así, la pregunta por la posibilidad del concepto de ser se remite, una vez más, a una etapa anterior: a la pregunta por la esencia de la comprensión de ser en general (*Kant y el problema de la metafísica*, G. A., 3, p. 225).

2.4. La primacía de la existencia humana (*Dasein*)

Las palabras de Heidegger que acabamos de citar nos introducen de lleno en el paso

decisivo del programa heideggeriano, lo que algunos comentaristas han llamado "el giro trascendental" (Tugendhat, 1979) que distingue a Heidegger de las ontologías objetivistas tradicionales: *entender "ser" sólo cabe recurriendo a su comprensión*.

La comprensión habitual de ser se ha mostrado como el origen de toda categorización del ser y como el único terreno al que se puede acudir cuando se torna problemática la conceptualización heredada. Ahora bien, esa comprensión es un comportamiento, una conducta de un ente determinado, el ser humano, y ella misma también "es". Se dibuja así, respecto del problema de a qué ente dirigir la pregunta, una cierta primacía de aquel en que se da el *factum* de la comprensión. Dos momentos estructurales de la pregunta se encuentran, pues, internamente relacionados. Pero una auténtica primacía sólo se justificaría si al ente en cuestión le fuera constitutiva una referencia a "ser", o lo que es lo mismo, si la comprensión de ser no fuera en él una simple "propiedad", sino el centro de su entidad. Esto es justamente lo que Heidegger se propone mostrar, primero de una forma intuitiva y provisional, luego mediante un detenido análisis que forma el grueso de *Ser y tiempo*.

Para caracterizar la existencia humana con este fin, Heidegger toma por base las posibilidades que le brinda una lectura ontológica de la "vida", en su concreción práctica e histórica, tal como la ven las filosofías de la vida. La idea que preside esta visión es la *realización o gestación*, la de la vida como un ser *in fieri*, como constante tener que hacerse a sí misma. Lo decisivo de la vida no es su naturaleza, el conjunto de propiedades dadas, sino precisamente el tener que hacerse con y desde ellas; lo absolutamente dado es la tarea de hacerse; de ahí que vivir implique siempre el ocuparse de la propia vida.

Si ahora entendemos esta realidad en términos ontológicos -recordemos la tradición aristotélica: *vita est viventibus esse*—, sin contraponer irreductiblemente la movilidad de la vida a la "estaticidad" del ser, podemos entender las célebres palabras con que Heidegger abre la caracterización provisional de la existencia humana (*Dasein*):

El ser-ahí es un ente que no se presenta sin más entre otros entes. Está, antes bien, ónticamente caracterizado porque en su ser *le va* este ser mismo. A esta constitución de ser le es inherente, pues, tener una relación de ser con su ser. Y esto a su vez quiere decir: el ser-ahí se comprende en su ser de modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar el serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. La *comprensión de ser es ella misma una determinación esencial del serahí*. Lo ónticamente señalado del ser-ahí es que es ontológico (*Ser y tiempo*, p. 12).

Pese a la simplificación en el uso de "ser" que hemos operado en la traducción, el texto es extremadamente abstracto. Su clave es, sin embargo, clara. La idea de realización de la vida es entendida como una realización de ser. Un viviente cuyo vivir no consiste simplemente en transcurrir, sino en tener que hacerse su vida, es un ser que, por

paradójico que parezca, tiene que construirse su propio ser. Es lo que Heidegger indica con la expresión, puramente formal, "*irle su ser*". Ser = haber de ser = ocuparse de ser. Podría denominárselo, en cierto sentido, un concepto práctico de "ser". Es *en la medida en que hace su ser*. Pero si esto es así, entonces es evidente que la realización del propio ser es una relación, específica y esencial, con "ser". Relación que implica una comprensión, expresa o tácita, del ser que se hace. Este "comprender" no es una característica nueva que se añada a la realización, sino que es el propio realizarse en cuanto "sabe" de sí. El "*irle su ser*" es, a la vez, relación ontológica y autocomprensión, fundidos en un mismo movimiento. A este momento de comprensión alude Heidegger con el término "*abrir*" (*erschliessen*), justamente para indicar que ese "saber" del propio ser está integrado en la realización, es esencialmente tácito y alejado, por tanto, de toda autoconciencia. Al irle su ser, éste le es abierto.

Pero la construcción de la propia vida ("ser") no es una digestión solitaria de lo que yo mismo segrego, sino un comercio constante con un mundo, sin el que no hay eso que llamamos "vida". Al "tener que ser" que es la existencia humana le es inherente una comprensión del mundo y de las cosas que se dan dentro de él, por tanto, también de los seres que no soy yo; para decirlo exactamente: del ser que hay que hacer forman parte también el mundo y las cosas.

A esta lectura puramente ontológica de la vida responde la terminología heideggeriana. El vocablo técnico con el que *Ser y Tiempo* designa a la existencia humana, vista exclusivamente desde la mencionada especial relación con "ser", es *Dasein*, que en alemán corriente significa sencillamente "existencia". Pero Heidegger aprovecha su etimología —*da* = *aquí* o *ahí**, *sein* = *ser*— para darle un significado acorde con su peculiaridad ontológica: "*serahí*"*. El *Dasein*, en cuanto le es abierto el ser -suyo y de las cosas comprensión de ser, es el ámbito en que "hay" ser. Por eso, mejor que la expresión "ser-ahí", habitual desde la traducción de José Gaos de *Ser y tiempo*, sería "*ahí del ser*", que hace visible de modo más directo la referencia a ser que Heidegger quiere hacer patente.

Pero junto a *Dasein*, Heidegger utiliza otro término técnico, *Existenz** -existencia-, para indicar el modo de ser privativo del *Dasein*, su "esencia". Mientras "ser ahí" es un título puramente formal que expresa una mera referencia a ser, existencia designa el modo específico en que consiste esa referencia: "*irle*" su ser, tener que ser. Heidegger utiliza una vez más la etimología -*sistere ex*, estar fuera de- para que resuene en existencia ese "estar fuera de" propio de quien tiene un ser delante, como algo que construir y no como algo fijo en lo que reposar. Existencia es, pues, el tipo de ser (*Seinsart*) del ser-ahí. Por eso, tras este trastrueque del sentido tradicional de los términos, puede decir Heidegger provocativamente: "*la 'esencia' del ser-ahí radica en su existencia*" (*Ser y tiempo*, p. 42).

2.5. La idea de una ontología fundamental

Esta caracterización de la existencia humana como ser-ahí tenía por fin mostrar lo esencial de la "comprensión de ser" en ella. Desde este momento, exponer el ser del *Dasein*, la existencia, es poner de manifiesto el "ser" al que ella está abierto y, con ello, preparar el camino a la respuesta buscada sobre el sentido de ser. Una analítica de la existencia es, así, un elemento estructural de esa elaboración concreta de la pregunta por el ser, meta que se proponía *Ser y tiempo*. Su función es desgranar todo lo que la comprensión de ser comporta y fijar el horizonte en el que ser se entiende. En cuanto investigación del ser de un ente determinado -el ser-ahí- es *ontología regional*, pero en la medida en que ese ente encierra en sí la comprensión de ser, la analítica de la existencia es la *ontología fundamental**, que lleva a cabo de modo concreto la pregunta por el ser en general, condición de posibilidad de toda ontología.

La analítica de la existencia tiene, pues, tanto en su origen como en su propósito, un alcance exclusivamente ontológico, en el sentido literal de la palabra, es decir, pretende ser meramente un logos del ser. Su cometido y límites están definidos por esa pretensión, lo que no la mantiene al abrigo de equívocos. Ya en el curso de *Ser y tiempo* tuvo Heidegger cuidado en "deslindar la analítica existencial de psicología, antropología y biología", es decir, de las ciencias que tienen por tema el hombre. La diferencia no está en el carácter positivo de estas ciencias, frente al filosófico de la analítica existencial. Esta debe distinguirse incluso de la antropología filosófica. Y la razón estriba en que la analítica de la existencia no tiene por objeto el hombre, sino la comprensión de ser o, para decirlo con la lúcida expresión de Kant y *el problema de la Metafísica*, "el ser-ahí en el hombre". Este es visto sólo como lugar del ser, como ámbito de la comprensión de ser. Ciertamente es éste un momento esencial y constitutivo de lo que el hombre es, pero no da cuenta de toda la diversidad de caracteres que en el hombre pueden ser puestos de relieve. La mirada de la analítica existencial, dirigida a ver cómo aparece "ser" en el cotidiano existir humano, es radicalmente diferente de las ciencias que buscan establecer los rasgos determinantes de la conducta o los componentes esenciales del ser humano. Por eso falla el tiro toda crítica a *Ser y tiempo* basada en que deja fuera de consideración tales o cuales caracteres esenciales del hombre. Tal reproche es pertinente sólo en el marco de una antropología.

Pese a ello, la recepción primitiva de la obra de Heidegger tuvo un marcado tinte antropológico, como si *Ser y tiempo*, de una u otra forma situara al hombre en el centro de gravedad filosófico. Tanto Husserl, para quien la analítica existencial era un nuevo retroceso al antropologismo superado por la fenomenología trascendental, como Sartre, que veía en el existencialismo el valor positivo de un nuevo humanismo, partían de la misma interpretación antropológica de *Ser y tiempo*. Heidegger se distanció oficialmente de ella en la *Carta sobre el humanismo* de 1947. Sin embargo, más que las propias protestas de Heidegger, ha sido su obra posterior a la Segunda Guerra Mundial, en la que la analítica existencial no juega ningún papel, quien ha obligado a revisar los criterios primitivos de interpretación.

Problemas de método

Hablar de cuestiones metodológicas en la obra de Heidegger resulta un tanto artificioso. Aunque haya dedicado un parágrafo de *Ser y tiempo* al método fenomenológico de la investigación, la concepción heideggeriana del mismo es más bien la negación de lo que la filosofía moderna entendería por metodología. No hay nada parecido a un conjunto de reglas o pasos metódicos nítidamente proyectados ni mucho menos un "programa de investigación" al estilo del pensamiento técnico, sino más bien una actitud general de ateniimiento a "los fenómenos".

3.1. El círculo hermenéutico

El marco general en el que se inscriben todas las cuestiones metodológicas de *Ser y tiempo* es el carácter circular de su propio proyecto.

Heidegger se hizo eco de él, al afrontar el reproche de *círculo en la demostración* que la idea misma de la ontología fundamental comporta. Buscar en el *ser* de la existencia humana el horizonte de comprensión de *ser* en general supone justamente el sentido de lo que se quiere demostrar, a saber, ser. ¿Cómo, si no, puede plantearse una investigación del *ser* de la existencia humana, que a su vez es entendido como un "haber de ser"? Heidegger, como es bien sabido, se deshace de este reproche admitiendo la presencia de una circularidad, pero rechazando la idea de demostración. "Ser" es, en efecto, presupuesto al emprender la tarea analítica, pero no como lo que se busca, un *concepto* con su sentido definido y preciso, sino como un significado vago e indeterminado, que, sin embargo, es suficiente para orientar provisionalmente el rumbo de la investigación.

Esta orientación previa no es una particularidad de la pregunta por el ser, sino un rasgo más general de la comprensión. Es el ya viejo problema del *círculo hermenéutico*, que con Heidegger recobrará un inusitado relieve, al comprobar, en los parágrafos 31, 32

y 33 de *Ser y tiempo*, que se inserta en la estructura misma de todo comprender.

No cabe, pues, ignorarlo, pero sí es imprescindible romper su asimilación al defecto lógico del *circulus in probando*. Este tiene vigencia allí donde hay una demostración en sentido riguroso, es decir, unas premisas de las que se deducen consecuencias; el fallo surge cuando entre éstas aparece alguna premisa de la que se partía. Ahora bien, en el paso de pre-comprensión a comprensión conceptual no hay nada semejante a una demostración. Hay más bien una mostración, un sacar a la luz lo que en la precomprensión se encontraba ya dado y que sólo ahora manifiesta enteramente su sentido. Tal es la virtualidad del análisis: exponer y aclarar un sentido que está ya presente.

*La circularidad de la comprensión es una constante de Ser y tiempo, que se da en todos los niveles de la investigación, no sólo en el procedimiento general reseñado. Pensemos, por ejemplo, en la caracterización provisional de la existencia, que ha servido para introducir la idea de la analítica existencial. El ente "en cuyo ser le va su propio ser" funciona a modo de idea intuitiva que proporciona la orientación al análisis subsiguiente. Sobre éste recae la fuerza probativa -mostrativa- de la validez de la idea previa; el análisis comprueba que, de hecho, en el ente en cuestión se da lo mismo que la orientación previa suponía. Surge entonces la fijación más o menos exacta del sentido. Este modus operandi atraviesa toda la analítica existencial. A partir del "irle su ser" y su concreción, el ser-en-el-mundo, se "muestran" sus distintos momentos estructurales y se precisa su respectivo sentido. Tal método, diría Heidegger, es el adecuado a la "cosa misma" de que se trata, la existencia humana, cuyo modo de comprensión es siempre "circular". Pero es que, además, los hechos no pueden demostrarse, sino mostrarse y la existencia es el *factum* por excelencia. Carece, pues, de sentido un método deductivo o hipotético. La adecuación al objeto y el carácter eminentemente descriptivo-mostrativo de la empresa son exigencias que parecen estar demandando un método: el fenomenológico. La fenomenología es, así, el método incuestionable de la investigación.*

3.2. La fenomenología como método

Sentadas así las cosas, el problema al que responde la idea de método estriba en decidir lo que Heidegger llama "el recto modo de acceso" al ente que se trata de investigar, el ser-ahí. Establecida una cierta idea previa y provisional de éste, la cuestión se reduce a cómo lograr que la existencia se muestre tal cual es. En tanto que *factum* poseedor de su propio sentido, la tarea no puede consistir en otra cosa que en enseñarlo, ponerlo a la luz pública. La idea de un "recto acceso" implica tan sólo que es menester fijar la "situación" en que el *Dasein* ha de estar y el punto de vista correlativo que hay que adoptar para que su ser -la existencia- pueda ser visto y enunciado. *"El modo de acceso e interpretación", dice Heidegger, "tiene que ser elegido de tal forma que este ente se pueda mostrar en sí mismo desde sí mismo. " La idea rectora es, pues, la de verdad —desocultamiento* o*

mostración de la cosa—y no la de método. Incluso cabe decir que este planteamiento excluye la idea, típicamente moderna, de la primacía del método, es decir, de un conjunto de reglas de procedimiento que, firmemente seguidas, nos conducen ineludiblemente a un saber seguro sobre cualesquiera objetos. La obsesión por la metodología como instancia legitimadora del conocimiento es consecuencia de la supremacía de la certeza e, incluso, de la "validez general" (*Allgemeingültigkeit*) sobre la verdad. Cuando se trata de que algo se muestre en sí mismo desde sí mismo, no es posible someterlo al método de la "ciencia unificada", a una metodología predeterminada y estándar, ni tampoco, al estilo de la metafísica clásica, aplicarle deductivamente una serie de principios ontológicos de validez indiscutida. Hay que dejarlo ser y atenerse descriptivo-interpretativamente a lo que se ofrece. Pero esta actitud aparentemente vacua y trivial, dista mucho de ser una ingenuidad premoderna, una especie de primitivismo filosófico. Requiere, por ello, alguna explicación.

Estrictamente tomada, "fenomenología" expresa sólo un método en el sentido de un modo determinado de referirse a sus objetos, los "fenómenos". No significa ni una dirección o escuela filosófica, ni tampoco una filosofía, esto es, un conjunto de tesis sobre la realidad o una región de ella. Es una pura idea de método, sin ningún compromiso ontológico, lo que interesa a Heidegger. De ahí su interés por mantenerse independiente de toda ortodoxia fenomenológica.

a) El concepto de fenómeno

El concepto clave es, obviamente, el de fenómeno. Su significado primigenio es el que indica la voz griega **φαινόμενον**: lo que se muestra en sí mismo, las cosas (apareciendo) como son -recuérdese a este respecto lo que dijimos sobre el parentesco de verdad y ser. Esta es la *idea general, formal de fenómeno*. De ella hay que distinguir otras formas de aparecer o mostrarse las cosas. Una de ellas consiste precisamente en aparecer como no siendo lo que se es. Es lo que llamamos apariencia engañosa, ilusión (*Schein*)'. una cosa parece otra, pero en realidad no lo es; el ejemplo clásico es latón y oro. Lo destacable es que esta apariencia *supone* la idea formal de fenómeno: sólo en la medida en que lo que aparece lleva consigo la pretensión de mostrarse como es, cabe la posibilidad de la falsa apariencia; la condición de la posibilidad de que el latón parezca oro, pero no lo sea, es que el oro pueda aparecer como oro y el latón como latón.

Caso diferente representa el aparecer propio de los *signos*. En éstos aparece siempre algo cuyo sentido es anunciar algo que no aparece. No puede decirse, pues, sin más que el aparecer del signo sea un mostrarse en sí mismo. Pero sin embargo hay que decir, como en el caso anterior, que lo supone. Visto desde el lado del signo, es evidente que aparece algo —una señal de tráfico, un cierto color de las mejillas— como siendo él mismo, a saber, un indicio de otra cosa. Contemplado desde lo significado -curva a la derecha, un estado de salud—, esto ciertamente no aparece, sino que se anuncia, pero el

sentido de "no aparece" es justamente el de "no aparecer en sí mismo", esto es, el concepto formal de fenómeno. El concepto kantiano es un caso particular de la relación de significación. En él aparece algo en sí mismo —el objeto de una intuición empírica— refiriendo a otra cosa —el *noumeno*— pero de tal forma que, justo en la medida en que lo anuncia, lo oculta.

El concepto formal de fenómeno - lo que se muestra en sí mismo— es el sentido primario, original de aparecer, sin el que todas las demás formas de "apariciencia" resultan literalmente ininteligibles. De ahí se desprenden dos consecuencias de gran importancia: ante todo, que *fenómeno no prejuzga nada acerca de su contenido*, es decir, nada indica acerca de qué tipos o qué regiones de ser han de considerarse fenómenos. "*Fenómeno*", señala Heidegger, "*significa sólo una forma peculiar de hacer frente algo*", a saber, la de presentarse como siendo ello mismo, dejando absolutamente indeterminado qué deba ser lo que se presente así. Nada autoriza, en principio, a la restricción del uso habitual que identifica fenómeno y objeto de una intuición sensible. En segundo lugar, que "*tras los fenómenos no hay nada*". La noción de fenómeno no implica ninguna referencia a algo transfenoménico. Carece de sentido, fenomenológicamente hablando, buscar en el fenómeno indicaciones hacia un trasfondo que no aparece. Pues es contradictorio que lo que se muestra *en sí mismo* tenga su auténtico ser en otro en sí más "profundo". Como dice Sartre, el fenómeno es absolutamente indicativo de sí mismo. *En lugar de la "manía de los trasmundos" (Nietzsche), de la oposición fenómeno-cosa en sí, la fenomenología introduce la dialéctica desocultamiento*-ocultación*. Heidegger: "Encubrimiento es el concepto contrario a fenómeno". Hacer que lo total o parcialmente oculto pase al estado de fenómeno es la misión de la fenomenología y no la persecución de una mítica cosa en sí.

Ante los fenómenos, así entendidos, no cabe otra actitud que la de un puntual y fiel ateniimiento a ellos. El *logos* de la fenomenología sólo puede tener un carácter apofántico y descriptivo, como en el sentido original griego: deja ver lo que se muestra. De ahí que no quepa concebirlo como una razón que sienta *a priori* las reglas del acercamiento a sus objetos. El lenguaje fenomenológico saca lo que dice del contenido de su respectivo fenómeno sin la precondition de una metodología fija. Es lo que determina el rechazo de todo constructivismo u operacionalismo, incluso de toda hipótesis explicativa más o menos arbitraria:

Ciencia "de" los fenómenos quiere decir: una forma de aprehender sus objetos tal que todo cuanto esté en discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo y comprobándolo directamente" (*Ser y tiempo*, p. 35).

Pero entiéndase bien, ésta es la única actitud lógica ante las cosas en estado de fenómeno, es decir, mostrándose en sí mismas, pero ciertamente no todo ni en cada momento se encuentra en esa situación. Ya hemos dicho antes que hay un *hacer* propio de la fenomenología, el llevar lo oculto al fenómeno, tarea que —veremos enseguida— es

esencialmente crítica. Por eso es erróneo interpretar la fenomenología como una especie de intuitivismo ingenuo o, más aún, como una filosofía basada en una supuesta facultad especial de intuición.

La idea de fenómeno y fenomenología que hemos planteado es puramente formal y, por consiguiente, sin la concreción necesaria para llevar a cabo una investigación. ¿Hay un tema propio de la fenomenología? ¿Hay algo que la fenomenología deba tratar específicamente de convertir en fenómeno? O dicho de modo más sencillo, ¿qué ha de ser "lo que se muestra en sí mismo"? Si desformalizamos el concepto de fenómeno tomando como contenido los objetos de la intuición empírica, obtenemos lo que Heidegger llama el concepto *vulgar* de fenómeno. Según los diversos entes o tipos de cosas que den contenido al fenómeno, se forman las distintas ciencias.

Pero el concepto fenomenológico de fenómeno opera en otra dirección y justo *por eso es la fenomenología el método de la cuestión del ser*: aquello que, por antonomasia, debe ser llevado al fenómeno es precisamente lo que no se muestra sin más, aquello que está oculto, pero a la par presente en lo que habitualmente se da, a saber, el *sen* distinto de los entes, pero siempre presente en ellos como su sentido y fundamento. Tratar de lo que inmediatamente se da no es el cometido último de la fenomenología. Mediante la ampliación del concepto de fenómeno que ella lleva a cabo, es posible desvelar, "fenomenizar" lo no objetivo, pero que se da *con* el objeto, constituyendo su sentido y haciéndolo posible. En sentido fenomenológico es ante todo fenómeno aquello que, kantianamente hablando, no aparece, pero que es la condición de posibilidad de todo aparecer. Pues, a su modo, tiene que poder darse, mostrarse en sí mismo, para que podamos hacer enunciados verdaderos sobre ello. La fenomenología se mueve, pues, decididamente en la dirección del peculiar modo de darse que caracteriza a lo no objetivo. Por ello, el ser es su tema inevitable. La ontología, sentencia Heidegger, sólo es posible como fenomenología.

Por paradójico que parezca, lo *oculto* (*verborgen, verdeckt*) es el tema de la fenomenología. Pero hay diversas formas de estar encubierto. Una es la propia de lo todavía no descubierto (*unentdeckt*). Otra, la de lo que yace sepultado (*verschüttet*), es decir, la de algo que fue descubierto y pasó después a quedar encubierto. Este encubrimiento, sin embargo, no tiene por qué ser absoluto. Puede ser, y de hecho ocurre con frecuencia, que deje ver la cosa de manera desfigurada. El ocultamiento toma la forma de la *desfiguración*, de la falsa apariencia. Esta es la forma fundamental de encubrimiento: la *alteración del sentido originario de algo*. En la medida en que deforma el "recto acceso" a algo, la fenomenología es necesariamente crítica de las desfiguraciones.

b) Las etapas del método fenomenológico

El trabajo fenomenológico, vertido en su tema, la cuestión del ser, puede entonces

concretarse en los siguientes momentos:

1. *Fijación* del punto de partida del análisis, esto es, determinación del modo o figura en que el ser-ahí se muestra tal cual es. Es el problema de la *cotidianidad*, del que luego hablaremos.
2. *Reducción*. Manteniendo el término husserliano, Heidegger altera radicalmente su sentido. En lugar de significar el abandono de la actitud natural hacia la vida pura de la conciencia, la reducción cobra el sentido de reconducir la mirada desde lo inmediatamente dado, el ente, la cosa, hacia su ser; desde lo que se da hacia el cómo se da, hacia los caracteres de su específica forma de presentarse. Sólo desde ahí se ve qué sentido tiene decir de ese ente que es. Pero puesto que el sentido de este ser no se ofrece a la mirada inmediata e ingenua, sino que es preciso captarlo a través de lo que se da, este tránsito tiene el carácter de una *interpretación*. Se parece más a la comprensión del sentido de un texto que a la intuición visual, unívoca y exacta. La "visualización" del ser -fenomenología- es *hermenéutica*.
3. *Construcción*. Es el momento positivo en el que se exponen los diversos rasgos constitutivos del ser del ente de que se trata. En la analítica existencial es la determinación del contenido de los "*existenciales*", los componentes básicos de la existencia y de su interna conexión en una estructura, que forma la "constitución de ser" del *Dasein*.
4. *Destrucción*. La fenomenología, decíamos antes, es crítica de esa forma esencial de encubrimiento que es la desfiguración. Pero hay una deformación constitutiva que tiene su raíz en la estructura histórica de la comprensión. Todo intento de comprender algo, incluida la propia pregunta por el ser, es, como la existencia a que pertenece, esencialmente fáctico, es decir, parte de una situación en la que *ya* se encuentra. No hay algo así como un "grado cero" de la comprensión, un encuentro sujeto-objeto absoluto y sin supuestos. Hay siempre, por el contrario, un determinado círculo de posibilidades en el que la investigación se mueve. Esta situación no es una limitación exterior, un tributo a una instancia ajena que hay que satisfacer, sino algo que pertenece intrínsecamente a todo comprender.

Pues bien, la condición básica de la situación es la *historicidad**. Por ésta entiende Heidegger una estructura del propio serahí; por tanto, no indica que éste acontezca en la historia o en el tiempo, como un suceso natural, sino algo más radical. La naturaleza no tiene historia, aunque transcurra en el tiempo. La existencia sí, porque ella misma es histórica. Aunque sólo la analítica existencial puede dar una explicación suficiente del significado que "historicidad" tiene en el ser-ahí, puede entreverse acudiendo a ideas ya conocidas. Si el ser-ahí es un haber de ser, un hacerse, esta gestación, como todo proceso, es temporal, pero en un sentido radicalmente distinto del fluir sucesivo de la

representación habitual del tiempo. Temporalidad* significa aquí que los momentos del tiempo, pasado, presente y futuro, *se imbrican*, se entrelazan y no se suceden: pasado y futuro *son* presentes. El hacerse del vivir humano implica, pues, que se es el pasado (y el futuro). La historia no es, por tanto, algo en lo que estemos, sino algo que *somos*.

Este preámbulo resulta imprescindible para entender las consecuencias fenomenológicas de la historicidad. Al ser histórico, todo comprender se acerca a su objeto no cual *tabula rasa* dispuesta a ser impresionada, sino con un repertorio de conceptos, creencias e ideas sobre lo que ha de ser entendido. Ya dijimos que este momento de precomprensión suministra una dirección previa imprescindible. Pero el problema estriba en que ese arsenal de conceptos, producto de la tradición y vigentes en la comprensión, poseen habitualmente el carácter de algo obvio, "natural", no de algo surgido de una precisa experiencia. Justo por eso han perdido su sentido original, transformándose en fórmulas o esquemas más o menos vacíos, que transmiten el "concepto" sin la experiencia. Esta estructura permanente de la tradición transforma la historicidad en prejuicio: dirige *de modo ciego* las posibilidades de la comprensión.

Es en este momento cuando la fenomenología, que exige la absoluta exención de prejuicios, se hace necesaria. *La fenomenología, por fidelidad a la "cosa misma" —la historicidad de la existencia— se torna crítica de la historia y de la tradición.* Su tarea es el *desmontaje (Abbau)* de la tradición - lo que cierta filosofía francesa llama deconstrucción-, y cuyo sentido crítico, destructivo, hay que entender bien. No es en modo alguno el simple rechazo de lo heredado, sino al contrario, su apropiación. Se trata de, como dice Heidegger, "ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella" para llevar los conceptos a las experiencias originales de que proceden (al modo peculiar de presentarse el objeto al que responden, el problema del que pretenden hacerse cargo, etc.). Sólo así entramos en posesión del sentido y, sólo entonces ganamos una relación libre con la tradición. La fenomenología crítica, en la medida en que se hace cargo de la historicidad, no destruye el pasado, sino que lo asume. El puro rechazo o la sumisión inconsciente son, frente a ella, posturas ingenuas.

¿Qué consecuencias tienen todas estas consideraciones para el problema del ser? Pues obviamente que la pregunta por el ser no escapa a la historicidad y que, por consiguiente, la elaboración autotransparente de la pregunta requiere hacerse cargo de su propia historia. Es lo que Heidegger llama "*el cometido de una destrucción de la historia de la ontología*", es decir, la apropiación del sentido original de los conceptos ontológicos, con los que *velis nolis* hacemos frente hoy al problema del ser, mediante el retroceso crítico a sus fuentes. La interpretación del pasado vigente -segundo momento hermenéutico de la fenomenología- libera la mirada para apreciar la novedad del fenómeno que se investiga -la existencia- y hace posible un enjuiciamiento crítico de la aptitud de lo heredado para conceptuarlo. "Sólo mediante la destrucción", señala enérgicamente Heidegger, "puede asegurarse la ontología enteramente de la autenticidad fenomenológica de sus conceptos" (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, G. A., 24, p. 31).

Esta irrupción de la historia en la fenomenología, tan profundamente ajena al concepto husserliano, no es, como hemos visto, un añadido historicista al método fenomenológico, sino una exigencia derivada de él mismo. Heidegger no cree efectuar violencia alguna cuando la lleva a ser consciente de la condición histórica del acceso al fenómeno. Al contrario, la atención a la historicidad abre la posibilidad de ese "recto modo de acceder a" que da sentido a la fenomenología. Sin embargo, es indudable que Husserl no tuvo nunca ojos para la historicidad de la comprensión. En la variable "historia" vio siempre el prejuicio historicista, esa forma de relativismo gnoseológico, incompatible con toda ciencia digna de su nombre. Heidegger solía contar la anécdota de que en cierta ocasión Husserl, que tenía que dar unas conferencias en Londres, seguía hablando, ya en el andén de la estación, de los dos grandes temas, conciencia pura y naturaleza. Heidegger le pregunta: "Herr Professor, ¿y la historia?". Respuesta de Husserl: "¡Ah!, sí, la he olvidado". Con independencia de la veracidad de la anécdota -*non è vero è ben trovato*-, es indudablemente significativa de la actitud husserliana para con la historia. Esta no juega ningún papel en la fenomenología trascendental. Puede, desde luego, ser *objeto* de la consideración fenomenológica, pero la historicidad inmanente del acto mismo de comprensión es ajena a la fenomenología husserliana.

En los límites introductorios del presente trabajo resulta inadecuado emprender un enjuiciamiento crítico de lo que representa un momento de hermenéutica histórica en el interior de la fenomenología. A mi modo de ver, el mérito de Heidegger está en haber tratado de operar, de forma orgánica y precisa, una síntesis convincente de ontología, fenomenología e historia. Pero hasta qué punto es una síntesis lograda, hasta qué punto la atención recurrente a los supuestos históricos de la comprensión -faena por principio inacabable- no introduce el descontrol y diluye el terreno firme de la fenomenología -la evidencia originaria como fuente del conocimiento- y torna, incluso, problemática la propia idea de "cosa misma", son cuestiones que deben quedar aquí necesariamente abiertas¹. No obstante, parece relativamente claro que el camino heideggeriano es un progresivo abandono de la fenomenología concreta de *Ser y tiempo* por la inmersión crítica en las opciones decisivas que configuran la tradición occidental de pensamiento. La "destrucción" absorberá casi por entero la "construcción".

3.3. La concreción del método en el análisis de la existencia

La ontología fundamental proyectada en *Ser y tiempo* se concreta en un detenido análisis de la existencia, ese tipo de ser propio del existente humano. La tarea es entendida como una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, es decir, como una interpretación del *factum* del concreto existir humano con ayuda del método fenomenológico.

a) El punto de partida

De acuerdo con los pasos antes esbozados, el método fenomenológico ha de ocuparse, en primer lugar, de fijar el modo en que la existencia pueda mostrarse tal cual es. Es el problema de la determinación del modo originario de darse algo, en nuestro caso el propio existir. "Originariedad" se opone a "construcción", es decir, a preparación artificial de la experiencia. Originario, por el contrario, es un modo de darse cuando el objeto se presenta espontáneamente así, cuando todo otro modo de presentarse se da ya en él. ¿Cuál ha de ser, en el caso de la existencia humana, tal modo de darse? Justamente lo que, al discutir la fenomenología husserliana, llamábamos la posición natural, el mundo de la vida tal como es inmediata y habitualmente vivido. De él, decíamos, no cabe decir que sea *una posición*, porque es algo en lo que siempre ya estamos; se encuentra, por tanto, más acá de todo posicionamiento, de todo punto de vista que podamos adoptar. Por eso es originario. Cualquier otro punto de vista, por ejemplo, el científico-natural, es una modificación que opera sobre el terreno ya dado por lo inmediatamente vivido.

Lo decisivo de ese mundo vital es su carácter no objetivo. Incluso hay que decir, como ha puesto de relieve Gadamer (1977: 310) que el concepto mismo de *Lebenswelt* (mundo de la vida) surge por contraposición al universo natural compuesto por los datos objetivos de las ciencias. El mundo de la vida es esencialmente un *horizonte de sentido* en el que estamos ya cuando vivimos la actitud natural, cuya validez se presupone y que nunca se ofrece como algo puesto *delante* (*obiectum*), sino como subsuelo, como terreno en el que nos apoyamos.

La analítica existencial se adhiere, pues, al movimiento, latente en las filosofías de la vida y en la propia fenomenología de lograr *"un concepto natural de mundo"*, donde "natural" nada tiene que ver con la "naturaleza" objeto de las diversas ciencias, sino con lo inmediatamente vivido. Su tarea es, precisamente, llevar a sus últimas consecuencias este movimiento y emprender una investigación sistemática de las estructuras de la existencia tal como se ofrecen al único punto de vista adecuado a ellas, el del propio vivir. Se trata de ganar la figura del mundo en que realmente se vive y hacerlo a la vez filosóficamente, con la mirada puesta en lo estructural y sistemático.

Ese terreno, fenomenológicamente privilegiado, de lo inmediatamente vivido, desde el que acceder a la facticidad de la existencia -el concepto natural de mundo-, lo concreta Heidegger con la expresión *"cotidianidad media"* (*durchschnittliche Alltäglichkeit*). Con dicha idea, Heidegger quiere ante todo subrayar que las estructuras de la existencia han de obtenerse a partir de la vida tal como de hecho *se vive*, no como la ve o la siente un determinado hombre. Si cotidiano se opone a extraordinario, los rasgos esenciales del existir tienen que estar presentes y poder ser vistos en la más vulgar y habitual de las existencias, y no en las grandes biografías del artista o del genio. Precisamente las ideas de mundo de la vida, mundo natural y similares hacen referencia a ese territorio *común* en el que se está y a partir del cual cada concreto ser humano construye su propia figura individual. Por eso, "lo de todos los días" es el lógico punto de partida para establecer lo estructural y no lo privado del ser-ahí, lo ontológico-existencial y no lo óntico-existencial.

Cotidianidad media es una modalidad indiferenciada de existencia, es más un concepto sociológico que psicológico. En él no se hace acepción de ningún tipo de peculiaridades caracteriológicas o personales, sino que se destacan comportamientos y formas de conciencia indiferentes a tal o cual objeto, es decir, intercambiables por principio, públicos. De ahí que pueda decirse que el sujeto de la vida cotidiana sea un "se" impersonal (se piensa, se dice, se hace, etc.). Aunque en el concepto, la cotidianidad no se identifica con la forma de existencia que Heidegger llamará inauténtica, está *de facto* muy próxima a ella. Y ello porque el análisis de la cotidianidad revelará que su comprensión de la existencia conlleva una cierta tendencia a la deformación. De ahí que pueda no ser lo absolutamente originario, pese a constituir el terreno en el que inmediatamente se está.

b) El contramodelo de la analítica existencial

Desde las primeras líneas de *Ser y tiempo* es patente el interés por destacar la irreductibilidad de la analítica existencial a cualquier forma tradicional de ontología. Este interés no es algo sobreañadido a la tarea propuesta, ni algo explicable a partir, tan sólo, del afán heideggeriano de originalidad -ciertamente omnipresente-, sino el centro mismo de la analítica existencial. A mi modo de ver, *la contraposición a una determinada ontología y a un cierto estilo de pensar es la clave interpretativa fundamental de Ser y tiempo y, en general de la obra de Heidegger*. La analítica existencial está pensada *contra* algo y ese enfrentamiento, de acuerdo con el momento fenomenológico de la destrucción, en lugar de ser el resultado de la investigación *es, antes bien, su hilo conductor*: sólo en la crítica permanente del modelo contrapuesto se libera el sentido de lo que se quiere percibir.

Ese modelo - lo hemos mencionado ya en alguna ocasión - no es otro que la ontología del "estar ahí dado"* (*Vorhandensein*) y su modificación en las filosofías modernas de la conciencia. Para tal forma de comprender la realidad, las cosas son siempre algo que está ahí dado, con un conjunto de características determinado y preciso, que constituyen su "esencia" en un sentido amplio y que cada cosa la posee de manera permanente. Por ello, la forma lógica de representarlas es el esquema sustancia-propiedad: algo es o tiene esta o aquella propiedad. Pero aunque de hecho existen, esas cosas podrían no existir: están efectivamente ahí dadas, pero con su misma esencia podrían no existir y ser meramente posibles. En toda cosa hay que distinguir, pues, lo que es, de la modalidad en que es. Frente a ellas el hombre es otra cosa, pero especial: posee conocimiento, es decir, capacidad de percibir, de darse cuenta de lo que está ahí dado (las cosas) y de sí mismo. Ese percibir, aunque pueda tener diversas variaciones, es originalmente *intuir*; tener inmediatamente algo ante sí, como la vista sus objetos. Por ello el pensamiento consiste en constatar las cosas, propiedades y hechos que están ahí. La filosofía moderna, al reflexionar y acentuar la subjetividad ha insistido en la conciencia como producción de

representaciones (ideas) de las cosas y ahora pensar es más bien constatar ideas y relaciones entre ideas. El sujeto -el pensamiento- es un tener ante sí objetos o a sí mismo (autoconciencia): con toda la acentuación de la actividad subjetiva, la idea de lo *vorhanden* sigue siendo la clave con la que se piensa toda realidad, incluso lo que no es "cosa", el sujeto.

Esta apretadísima síntesis no pretende ser una descripción históricamente exacta de algo así como "lo tradicional" -si tal cosa hay-, sino dar una idea del contramodelo de la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Destacándose contra él cobran sentido los distintos elementos estructurales de la existencia cuya peculiaridad se trata ahora de comprender.

c) *Los conceptos ontológico-existenciales*

Heidegger llama *ontológico-existencial (existenzial)* a lo que se refiere o expresa el ser del *Dasein* -la existencia- a diferencia de lo *óntico-existencial (existenziell)*, que afecta a las particularidades de cada concreto existente humano, al modo en que cada uno conduce o interpreta su propia existencia. Es evidente que para la realización de la propia vida, el individuo no necesita una comprensión ontológico-existencial de ella, que es justamente el cometido del análisis filosófico. Éste no busca describir experiencias personales, ni mucho menos dar recetas de conducta al individuo, sino comprender la estructura básica que está presente en toda existencia individual, su "constitución de ser" (*Seinsverfassung*).

Pues bien, la estructura de la existencia se despliega en una serie de conceptos ontológico-existenciales (*Existenzialien*), de cuyo especial estatuto teórico hay que hacerse cargo antes de exponer su contenido y que constituyen el contenido del momento reductivo-constructivo del método.

1) *Todos los "existenciales" que componen la estructura de la existencia son caracteres formales.* No sólo por referirse al ser, que como sabemos está más del lado del cómo que del qué, sino por expresar el peculiar ser que es la existencia. Esta consiste en irle su ser, haber de ser (*zu sein*), tener el ser como algo que realizar. Por tanto, los elementos que la componen son modos o formas del tener que, del realizar, y no propiedades determinadas y comprobables de una cosa. Esto significa que los conceptos existenciales no apuntan a, por ejemplo, los rasgos constitutivos del compuesto humano: cuerpo, alma, razón, espíritu, etc. Esta forma de comprender la existencia humana deja fuera lo esencial: que, dados esos componentes, *con ellos hay que ser*. Tal forma de pensar es adecuada para enfrentarse a una cosa que está ahí (*vorhanden*), pero fundamentalmente inválida para hacerse cargo de un ser que ha de ser. Si entendemos por esencia el conjunto de rasgos que definen el compuesto humano, entonces el tener que ser no expresa nada del qué, de la esencia, y es, sin embargo, lo decisivo. Este es el sentido de la célebre frase de *Ser y tiempo* "la esencia del serahí está en su existencia".

Frente a esos caracteres que expresan el contenido de lo que el hombre es, la existencia es la forma pura del haber de ser. Los conceptos existenciales son, por tanto, formales en el preciso sentido de que significan diversos momentos del tener que ser. Por eso Heidegger insistirá constantemente en que son *modos* de ser (*Weise zu sein*): expresan siempre y sólo un posible modo de ser (tener que ser) esto o lo otro. "Todo ser tal (*Sosein*) de este ente, dirá Heidegger, "es primariamente ser. De ahí que el título ser-ahí (*Dasein*) con el que designamos a este ente no exprese su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser" (*Ser y tiempo*, p. 42). Esto lleva consigo que no quepa hacer una definición abstracta del *Dasein* con independencia del modo como cada existente lleve a cabo su propio tener que ser.

2) *Todos los existenciales son caracteres a priori*. "Hay siempre que tener presente que estos fundamentos ontológicos nunca pueden inferirse subsecuente e hipotéticamente a partir de un material empírico, antes bien, están ya ahí siempre, incluso cuando sólo se recoge material empírico" (*Ser y tiempo*, p. 50). *Este es el sentido original de lo a priori: lo siempre ya en algo*. Una estructura *a priori* no es el resultado obtenido a partir de la comparación o suma de experiencias, no es un constructo, sino al revés algo que *está ya siempre en* cada caso de experiencia, que se muestra justamente como lo que estaba ya ahí. En nuestro caso, la analítica existencial tiene por fin sacar a relucir lo estructural apriórico, es decir, lo que se encuentra ya siempre en todo comportamiento humano. Gracias a la fenomenología de Husserl, nos dirá una nota de *Ser y tiempo*, hemos aprendido a captar el sentido genuino de lo *a priori* y el método adecuado de tratarlo. Pues efectivamente, por obra del poderoso pensamiento kantiano estamos habituados a una concepción de lo *a priori* que en modo alguno se justifica por sí misma. Ante todo, no hay ninguna razón para que "lo siempre ya en" -kantianamente, condición de posibilidad de- haya de ser referido al conocimiento o a la subjetividad, como si sólo en las estructuras subjetivas del conocer tuviera sentido hablar de *a priori*. La práctica del análisis intencional ha mostrado, por el contrario, que hay perfecto derecho a establecer algo así como un *a priori* material. La noción de *a priori* no prejuzga a qué deba aplicarse. De este modo, una estructura como "ser-en-el-mundo" se comporta como *a priori* respecto de los variados y concretos comportamientos que un existente determinado puede llevar a cabo, y ni es subjetiva ni cognoscitiva.

En segundo lugar, a lo *a priori* no se accede necesariamente mediante un proceso de inferencia. La representación filosófica habitual del camino hacia lo *a priori* es la de un hecho que está ahí dado, que se "ve", a partir del cual y por medio de una inferencia hacia las condiciones de su posibilidad, se establece algo que no se "ve", algo transempírico, pero que da sentido a lo dado. Pero esto es fenomenológicamente discutible. Si el propio Husserl, en la *Crisis de las ciencias europeas*, se quejaba de las "míticas construcciones de Kant", cuyo fundamento se encontraba en su "carencia de un método mostrativo-intuitivo", no es menos cierto que *Ser y tiempo* es ya antes un constante ejercicio de "apriorismo" fenomenológico, "el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma", al decir de Heidegger. Pues efectivamente, los

"existenciales" no son tratados como hipótesis inferidas para explicar los hechos, sino como su estructura invariante, como lo que siempre está ya en ellos y, por eso, nos hace inteligible su posibilidad. La ampliación del concepto de fenómeno -y de intuición- de la que hablábamos tiene precisamente el sentido de hacer posible que lo apriórico y no objetivo se haga fenómeno, se muestre en sí mismo, y la forma de mostrarse en sí mismo lo *a priori* es justamente la de estar siempre ya en los hechos, mostrarse en ellos y a través de ellos. Una estructura *a priori*, la mundanidad del mundo, por ejemplo, no es un hecho junto a otros hechos, una cosa junto a otras cosas del mundo, sino su sentido, su fundamento. No se da, no se ve, por tanto, como las cosas, pero eso no quiere decir que no tenga su propio modo de ser fenómeno. El modo de acceso a lo *a priori* no es la inferencia, sino más bien lo que Heidegger llama *Freilegung* la "puesta en libertad". Los reiterativos análisis fenomenológicos tienen por fin despejar el terreno, mediante una fiel descripción, para que se "libere" el sentido que yace en ellos y pueda, así, ser visto.

Pero la cosa se complica si se contempla la praxis real con que Heidegger lleva a cabo la analítica existencial. En ella la "liberación" de lo *a priori* queda subsumida en la universalidad de la estructura circular de la comprensión. El análisis empieza sentando la idea de "ser-en-el-mundo", que es ya una estructura *a priori* y los posteriores análisis fenomenológicos son guiados por ella, de forma que no nos la dan a conocer por primera vez, ni siquiera en su carácter *a priori*. Por ello, más que liberar -si por tal entendemos la primera noticia de algo- los análisis *corroboran* y explicitan el sentido de esa estructura en sus diversos momentos. Pero como lo *a priori* no es algo que pueda ser intuido inmediatamente como una cosa, y como, además, la aproximación al objeto —nuestra propia existencia— está gravada con todo tipo de ideas previas, no puede haber algo así como una mera descripción de un dato puro. La liberación de lo *a priori* no brota de una simple descripción de un paisaje, *sino de una interpretación crítica guiada por un sentido preentendido*. Lo cual introduce inevitablemente un momento de arbitrariedad. ¿Qué garantiza que ese sentido es el adecuado?

Probablemente el que está ya sobreentendido en la autointerpretación que la existencia cotidiana tiene de sí misma. "En el *Dasein* mismo y para él hay siempre alguna noción de esta estructura (el ser-en-el-mundo)", señala Heidegger; pero poco antes había dicho: "La exhibición fenomenológica del 'ser-en-el-mundo' tiene el carácter de un rechazar desfiguraciones y encubrimientos, porque este fenómeno es Visto' siempre ya en cierto modo en cada *Dasein*" (*Ser y tiempo*, p. 58). Hay una deformación estructural en la interpretación que la existencia tiene de sí, en virtud de esa tendencia necesaria que la analítica llamará "caída"* (*Verfallen*). La autointerpretación "normal" de la existencia tiene siempre el carácter de un "en cierto modo ver y, sin embargo, en general, malentender". ¿Cómo saber entonces que los supuestos que van a conducir la interpretación pertenecen a la "parte" auténtica y no al malentendido de la existencia?

3) *Todos los existenciales son co-origenarios*. Si la analítica de la existencia tiene por fin destacar el ser del *Dasein*, todos los caracteres que lo componen son originarios

en el sentido de que no son derivables ni explicables a partir de otros elementos o principios. Analizarlos no quiere decir resolverlos en otras entidades, sino *exponerlos*. *La exposición de los existenciales es la explicación última de la existencia*. No cabe ir más atrás. Ahora bien, además de originarios, todos poseen el mismo grado de originalidad. Esto significa que la pluralidad de rasgos distinguibles de la existencia y que en seguida examinaremos no son deducibles unos de otros ni tampoco subsumibles bajo un principio único. Tienen todos igual rango e importancia: componen la estructura que, de hecho, tiene nuestro tener que ser en el mundo.

También aquí está latiendo la oposición frontal de Heidegger al modo tradicional de pensar. La co-originalidad de los "existenciales" significa que hay una multiplicidad que no recibe su explicación ni su legitimidad de un principio unificante, al modo del "yo pienso" kantiano, o cualquier otro principio supremo, sino que, por el contrario, su unidad no es otra que la de formar parte del *hecho* de la existencia. Esta no puede ser representada como un conjunto de caracteres anclados en la unidad de la sustancia o de un sujeto trascendental, sino como una variedad de elementos, de igual categoría, interdependientes y sin más fundamento que el hecho de que son así. Todo intento de reducirlos a otra unidad más inteligible, más satisfactoria, tropieza con la pertinaz tautología de que el ser-en-el-mundo es así porque es así. Sólo a partir de lo que Heidegger llama la facticidad -que el *Dasein* es-, pueden "entenderse" los rasgos de la existencia y su interna relación.

Nota

- ¹ Estas cuestiones, que apuntaban problemas metódicos capitales de la hermenéutica fenomenológica de *Ser y tiempo* y que aquí quedaban abiertas, son el tema explícito de mi libro *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997.

La analítica existencial

4.1. El ser-en-el-mundo

Heidegger concreta el concepto formal de existencia en la idea de "ser-en-el-mundo". Con ella se pone de manifiesto la estructura inmediata de la existencia cotidiana. Pero precisamente si nos atenemos a la cotidianidad, ser-en-el-mundo posee un sentido muy diferente a las expresiones habituales de "el hombre tiene su mundo", "está en el mundo", etc. Ser-en-el-mundo no tiene nada que ver con el estar una cosa contenida en otra, ni con el estar una cosa junto a otra, ni tampoco con el tener una determinada propiedad. No significa ningún estar ahí espacial. Tales representaciones podrían dar a entender que "hay" un ente, el hombre, que está en el mundo, de forma tal que hombre y mundo son dos cosas, dos entidades diferentes que entran en una posterior relación. Por el contrario, sólo si apartamos esta forma cosificante de pensar podemos penetrar en el sentido del cotidiano ser-en-el-mundo. *"Ser" como infinitivo del "yo soy", es decir, comprendido como "existencial", significa "habitar cerca de", "estar familiarizado con" (Ser y tiempo, p. 54).* Su sentido primario es, pues, el del trato familiar con las cosas, el de estar habituado a ellas. Ese tratar con el mundo tiene el carácter esencial de un *"ocuparse de"* (*Besorgen*) múltiple y variopinto, desde el manipular del operario hasta el abstracto definir del filósofo. Podríamos entenderlo como un tratar prático-vital, si no fuera porque con ello parece que hacemos uso de la distinción teoría-praxis y el ser-en-el-mundo apunta más bien al moverse y deambular habitual en el mundo *antes* de toda consideración filosófica sobre teoría y práctica.

Heidegger ilustra esta primera aproximación a la idea de ser en el mundo mediante su constante procedimiento de oposición a la tradición. Si ya hemos utilizado el contramodelo de la ontología del "estar ahí dado"*, ahora se hace necesario acudir a la crítica de la forma filosóficamente tradicional de entender la relación hombre-mundo: el *conocimiento*. Su tesis básica es que conocer no es la forma primaria, inaugural, de relación con eso que llamamos mundo, sino que es *un* modo de ser en el mundo, y un

modo derivado. Precisamente *porque estamos ya* permanentemente volcados en el mundo es por lo que puede plantearse ese puro estar un objeto ante mí que es lo que tradicionalmente se entiende por "conocer", "conciencia", etc. La relación sujeto-objeto es una modificación idealizada del ser-en-el-mundo, posible sólo a partir de él. Heidegger interpreta esta modificación como una *deficiencia* en el sentido de un abstenerse del trato familiar con las cosas, de un "parón" en el tráfico cotidiano en el mundo, para dar lugar a una nueva actitud, la del mero considerar una cosa en sus propiedades "objetivas", es decir, el puro estar dirigido hacia un objeto (intencionalidad). El mundo como conjunto de objetos o cosas con sus esencias respectivas es el correlato de esta actitud modificada. La autointerpretación de nuestro ser en el mundo como "subjetividad" y "objetividad", propia de toda la filosofía moderna es un encubrimiento de la estructura original de la existencia, que ha de ser fenomenológicamente destruida.

Por ello me parece errónea la idea ampliamente extendida de que Heidegger ha colocado en el lugar de la subjetividad trascendental de los idealismos -clásicos o fenomenológicos-, el sujeto prático-vital, el sujeto de carne y hueso. La ausencia, sistemática y no casual, a lo largo de toda la analítica existencial de nociones tales como "conciencia", "sujeto", "yo", etc., nos está indicando que el ser-en-el-mundo, pese a responder a la temática de la subjetividad, se dirige *conscientemente al cuestionamiento de la idea misma de sujeto*. Con la estructura ser-en-el-mundo, Heidegger está apuntando a la condición de posibilidad de *todo estar enfrente un objeto y un sujeto*, entendiéndose éste como un afanarse práctico o como un contemplar teórico. No es lo esencial que nuestro ser en el mundo tenga eminentemente un carácter práctico -lo cual proviene del punto de vista adoptado de la cotidianidad-; lo esencial es que, antes de todo captarme a mí mismo como sujeto agente o contemplativo, *estoy ya* en el mundo. Ser en el mundo es el horizonte *a priori* de todo conocer, incluida la autoconciencia. No hay ninguna captación de mí mismo que no sea a la vez e inevitablemente de mí en el mundo.

El ser-en-el-mundo así entendido, no puede ser entonces un yo contrapuesto a un mundo, sino una *estructura unitaria* que constituye *mi propio ser*. Acabamos de ver cómo Heidegger indicaba que "ocuparse de" es el sentido que ser tiene como *infinitivo del "yo soy"*. Ser en el mundo no es un carácter abstracto, genérico, sino justamente lo que yo soy. Carece de sentido referido a un ser que no pueda decirse en primera persona. Es un rasgo esencial del existir humano lo que Heidegger llama, con término intraducible, *femeinigkeit*, es decir, el hecho de que el ser que tengo que construir se presenta siempre como *propio*, como mío, radicalmente individuado, y nunca como un caso o ejemplar de una esencia universal. *La existencia es siempre un "quién" y no un "qué"*.

Heidegger procede a un análisis detallado de la estructura ser-en-el-mundo, diferenciando sus diversos momentos, pero teniendo siempre presente que son elementos de un sólo fenómeno, distinguibles por el análisis, pero ontológicamente inseparables. Tres son, obviamente, los componentes en los que hay que fijar la atención: 1, el "mundo"; 2, quién es cotidianamente en el mundo; 3, el "ser en".

4.2. El mundo

a) De las "cosas" al mundo

¿Qué significa ese "mundo" que aparece en la expresión *seren-el-mundo*? Para intentar captar su sentido Heidegger mantiene firmemente las exigencias fenomenológicas conocidas: ateniéndose estricto a la cotidianidad media, reducción, de lo que así se muestra, a su sentido ontológico y precaución crítica contra las ideas habituales sobre el "mundo". Los párrafos dedicados al análisis de la mundanidad son, sin duda, los más enteramente fenomenológicos de la obra heideggeriana.

¿Qué es lo primero que se nos muestra del mundo? La respuesta obvia e inmediata no puede ser otra que: las cosas. Pero pese a su aparente inocencia, tal respuesta no es fenomenológicamente inocua. Con ella, señala Heidegger, "se ha errado ya quizás la base fenoménica previa que buscábamos. Pues al llamar a los entes *cosas* (*Dinge*) se hace por anticipado una tácita caracterización ontológica" (*Ser y tiempo*, pp. 67-68), a saber, la de lo que está simplemente ahí dado como entidad autónoma: la sustancia. Pero que éste sea el sentido de ser que las cosas de nuestro entorno inmediato tienen es harto dudoso. Para no prejuzgar en esa dirección, Heidegger llamará a las cosas "*entes intramundanos*". Pues bien, la pregunta adecuada sería: ¿Cómo se presentan los entes intramundanos en nuestro cotidiano "ocuparnos de"* ellos (*Besorgen*)?

Los griegos tenían una denominación perfectamente apropiada: *prágmata*, es decir, las "cosas" consideradas no abstractamente por una mirada que contempla sus propiedades, sino como aquello con lo que tratamos en nuestro vivir diario. Desde este punto de vista ni el mundo es la totalidad de las cosas, ni las cosas son sustancias. Aquél es más bien entorno, mundo circundante (*Umwelt*), lo que Ortega llamaría "*circunstancia*", y éstas "*útiles*" (*Zeuge*). Un útil, en su sentido más amplio, es algo que sirve para algo. Las cosas de nuestro entorno son esencialmente útiles, sin que esto signifique que sean meros utensilios caseros. Una institución política o académica, por ejemplo, es también un útil, aunque no sea un utensilio.

¿Qué es lo característico y definitorio de un útil? Ya hemos dicho que su servicialidad, el servir para algo. Se trata ahora de analizar más de cerca todo lo que este hecho implica. Ante todo es claro que un útil requiere necesariamente otros útiles a los cuales se refiere. Dejemos la palabra al propio Heidegger:

El útil, respondiendo a su ser útil, es siempre por adscripción a otro útil: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, habitación. Estas "cosas" jamás se muestran inmediatamente por sí para luego llenar como una suma de cosas reales un cuarto. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco éste como lo "entre las cuatro paredes", en un sentido espacial, geométrico, sino como útil para habitar o

habitación. Partiendo de ésta se muestra el "arreglo" de la misma y en él, el útil "singular" del caso. *Antes* que este último es ya en cada caso al descubierto una totalidad de útiles (O. c, p. 68).

Heidegger ha iniciado ya el camino que le conducirá a establecer la idea de mundo: *buscar las condiciones de posibilidad de que se nos muestren los entes intramundanos*. En un primer momento, esta búsqueda ha dado ya un resultado: lo que determina que un útil sea útil es su inserción en una totalidad de referencias utilitarias, lo que podemos llamar un campo pragmático. Sólo a partir de éste, el lápiz es lápiz. Ciertamente el campo pragmático no es captado, visto, al utilizar el lápiz, pero está ahí, presente y dado *con* el lápiz. Si la inserción en un conjunto de referencias pragmáticas es lo que hace posible que un útil sea lo que es, su ser no puede consistir en otra cosa que en su *disponibilidad o manejabilidad* (*Zuhandenheit*, literalmente, estar a la mano). Esta no hay que entenderla como la propiedad que una cosa tiene en virtud de su posible uso por un "sujeto", sino estrictamente como su ser, es decir, como aquello que hace que sea lo que es. *"Disponibilidad es la determinación ontológica categorial de los entes tal como son 'en si'."* (O. c, p. 71).

Lo destacable de la disponibilidad es que no aparece si sólo se contempla teóricamente el útil. Cuando en tal actitud describo, por ejemplo, un vaso, reparo en su color, su forma, la calidad de su cristal, su peso y demás comprobables propiedades, pero su específica manejabilidad no sale así a relucir. Esta, como advierte agudamente Heidegger, se retrae, por así decir, en el útil, *precisamente para que éste sea manejable*. *"El martillar mismo es el que descubre la específica manejabilidad del martillo."* Cuanto más nos enfrascamos en el uso de un útil, cuando menos, por tanto, reparamos en él, es cuando el útil está siendo propiamente lo que es. Incluso cuando establecemos la propiedad objetiva "manejabilidad", la manejabilidad genuina desaparece. El saber del útil no es una constatación de propiedades, sino justamente su uso. Esta es una tesis esencial. La utilización de las cosas que no establece conocimiento alguno ni repara en ellas es el *saber* más apropiado que de ellas puede tenerse. *Usar es comprender*. Por ello, y con el fin de resaltar el saber tácito que todo uso comporta, Heidegger propone un término especial, *"circunspección"*, *"ver en torno"* (*Umsicht*).

El "ver en torno" es la forma original de saber. Sin necesidad de enunciar ni de reflexionar comprende la circunstancia y se adecúa perfectamente a ella. Frente a él, la visión de una cosa en sus propiedades objetivas es un saber derivado. Heidegger ensaya una explicación de su origen a partir de la ruptura del entramado de relaciones pragmáticas. Al estropearse, por ejemplo, un útil, se trunca su servicialidad y puede entonces aparecer como algo que está simplemente ahí, que puede ser descrito como "cosa" que está ahí dada. Disponibilidad (*Zuhandenheit*) y "estar ahí dado"* (*Vorhandenheit*) son los dos tipos básicos de ser de los entes intramundanos, pero aquélla tiene la primacía, por constituir el modo originario de ser que las cosas presentan en la inmediata cotidianidad.

b) *El concepto de mundo**

El tránsito desde los útiles al mundo es, como ya sabemos, el paso desde lo inmediatamente dado a lo que lo hace posible. Un primer momento de ese tránsito ha puesto de manifiesto la presencia de los campos pragmáticos. Pero éstos, aunque en cierta medida son ya una figura del mundo, distan mucho de identificarse con él.

Un determinado útil es lo que es por el conjunto de útiles con el que guarda relación. Este conjunto, a su vez, refiere a una determinada obra o actividad (por ejemplo, hacer muebles); la cual se lleva a cabo para servir a otra cosa más compleja (construir viviendas), y así puede continuarse en una cadena de referencias de utilidad, hasta topar con un "para qué" que ya no sirve a otra finalidad ulterior. Este "para qué" primario, dice Heidegger, ya no es un ente o actividad de tipo "disponible", sino un "por lo que" (*Worum-willen*) hacemos todo lo demás. Ahora bien, ¿qué es aquello por lo que hacemos todo sino la propia existencia, nuestra propia posibilidad de ser? "El por lo que' conviene exclusivamente al ser del ser-ahí al que le va esencialmente su propio ser." Este, en cuanto es el "por lo que" de todas las utilidades, da sentido al conjunto de referencias enlazadas y se integra, de esta forma privilegiada, en ellas. El sistema total de referencias existe para y por el ser-ahí, éste, en cambio, existe para sí mismo; "sí mismo", sin embargo, no quiere decir una entidad autónoma, sino el "término" al que apuntan todas las referencias, de las que, por tanto, el ser-ahí no puede separarse.

Esa totalidad de relaciones ensambladas, intrínsecamente referidas al Dasein y alas que éste permanentemente se refiere es el fenómeno del mundo. Su rasgo más decisivo es su absoluto carácter *a priori*-, el mundo es aquello a lo que siempre ya estamos referidos y aquello que necesariamente precede a toda captación de una determinada cosa. Si el campo pragmático hacía posible que el útil sea lo que es, la totalidad de relaciones en que a su vez un campo pragmático está inmerso tiene que estar ya dada para que los entes intramundanos puedan mostrarse como lo que son. El mundo es la inexorable condición de posibilidad de que "encontremos" útiles o cosas.

Dos consecuencias importantes se derivan de este hecho. 1) *Que el mundo* no tiene la misma forma de ser que los útiles que se dan dentro de él*; no es algo disponible, ni algo que esté como un objeto ante mí. Precisamente porque hace que se den esos dos tipos de ser, no puede estar al mismo nivel que ellos. El mundo no es un género ni una suma de cosas, sino un "existencial", un carácter estructural de la existencia, de la que forma parte indisoluble; esto es exactamente lo que quiere indicar la expresión *ser-en-el-mundo*. 2) *Que el mundo* tiene un peculiar modo de ser fenómeno*. Si los entes intramundanos son descubiertos desde el mundo, éste tiene que estar predescubierto, tiene que estar ya "ahí". Ese estar ya ahí es una forma de ser fenómeno sin ser objeto, incluso fenómeno en el pleno sentido fenomenológico, si recordamos que la fenomenología se ocupa ante todo de lo que no se muestra inmediatamente. *Para esta forma inobjetiva de ser fenómeno, Heidegger reserva un término especial, de enorme trascendencia en toda su obra: "abrir" (erschliessen).* El mundo está "abierto" y "abre" el espacio en que se dan las cosas. Abrir no puede pensarse nunca con el modelo de la

intencionalidad objetivante que ve cada acto de conciencia dirigido a un objeto. La idea de ser-en-el-mundo pone de manifiesto que la intencionalidad primaria no está referida a objetos o series sucesivas de objetos, sino a una totalidad de significado "abierta".

4.3. El "sujeto" de la cotidianidad

Establecido el sentido que "mundo" posee, aborda Heidegger el problema de determinar "quién" es en el mundo. Habíamos ya señalado que la existencia es siempre mía, implica una referencia a un yo. El problema que se plantea ahora es cómo se presenta, en nuestro ser-en-el-mundo cotidiano, ese yo. Dos son los pasos que hay que dar: 1) cómo es la presencia de los "otros", 2) qué tipo de ser es el de ese "yo mismo".

1. Si el análisis del mundo ha roto con la imagen de un sujeto ensimismado en sus propias ideas y que tiene como problema insoluble "alcanzar" la realidad, la fenomenología de la presencia del otro se distancia radicalmente del tradicional problema de la intersubjetividad como el tránsito de un sujeto constituido a otro. No hay un sujeto junto a otros sujetos, sino un ser en un *mundo compartido*.

En la anterior descripción del mundo como una totalidad de relaciones estaban ya los otros, aunque no fijáramos en ellos la atención. Las cosas o útiles conllevan una relación esencial a los "otros" como sus fabricantes, usuarios, propietarios, etc. No se presentan como puros objetos o trozos de naturaleza, sino como de alguien o para alguien. Es la lógica consecuencia de que sean, ante todo, "útiles". La vajilla en el armario señala a los que comen conmigo, los campos sembrados, al labrador, el lujoso yate en el puerto, a los otros que se recrean con él, etc. En el entramado de relaciones que es el mundo, los otros son un punto significativo fundamental. Son, al igual que las cosas, entes intramundanos que afrontamos desde el horizonte del mundo, pero no se presentan como útiles disponibles, ni como cosas que están ahí, sino como otros *Dasein* que son-en-el-mundo-conmigo, a la par que yo; los *otros no aparecen como aquellos frente a los cuales yo me distingo, sino al revés, como aquellos de los que, por lo común, no me destaco*. "En razón de este co-ser-en-el-mundo' es el mundo, ya siempre y en cada caso, aquel que comparto con otros. El mundo del ser-ahí es un mundo del con. El ser-en es ser con otros." (*O. c.*, p. 118).

Si la existencia humana está *a priori* referida al mundo, igualmente *a priori* está referida a los otros. Este sercon otros (*Mitsein*) es tan constitutivo de la existencia como el propio mundo. Hay que entenderlo, dirá Heidegger, como un existencial que expresa un carácter estructural de la existencia y no como una categoría que indica un modo de ser de las cosas. Por tanto, ser con no pone de manifiesto un estar algo junto a algo -que hay otros hombres junto a

mí-, sino el estar *a priori* abierto a los otros, aunque no se esté, de hecho, con nadie. Estar solo, señala agudamente Heidegger, es posible únicamente para quien previamente está referido a los otros. Esta relación constitutiva se traduce en un trato específico hacia ellos, diferente del trato con los útiles. Si éste era un "*ocuparse de*"* (*Besorgen*), aquél es un "*preocuparse por*" (*Fürsorge*). La preocupación o solicitud es la forma general de relación con los otros que admite múltiples variaciones, desde el exclusivismo absorbente hasta la total indiferencia.

2. Con la idea del *Mitsein*, Heidegger ha puesto de manifiesto la pertenencia radical de mi existencia a los otros. Antes de todo problema de la intersubjetividad, los otros están ya ahí. Esta presencia permanente de los otros hace que el mundo al que estoy *a priori* abierto, sea esencialmente público, que los otros entren constantemente en mi vida. En cuanto ser-con, estoy *ab initio* expuesto a la presencia de los otros en mí. Esta es la clave para la interpretación de quién sea el "sujeto" de la existencia cotidiana. Con el radicalismo que le caracteriza, no vacila Heidegger en establecer que

en cuanto cotidiano "ser uno con otro" está el ser ahí bajo el dominio de los otros. No es él mismo, los otros le han sustraído su ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas de ser del ser-ahí (O. G, p. 126).

Pero ese "los otros" no tiene carácter personal, no es esta o aquella persona determinada. La fenomenología del modo cotidiano de ser no puede dejar de reconocer la realidad de lo público y colectivo en la conciencia individual:

El "quien" no es éste ni aquél, ni uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El "quien" es un neutro, el "se". Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del "montón" como *se* apartan de él; encontramos "escandaloso" lo que *se* encuentra escandaloso. El "*se*", que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad (Ibidem).

Heidegger, que en estas líneas anticipa tantas y tantas páginas de sociología de la vida cotidiana, no está interesado en perseguir las estructuras de este espacio público (*Öffentlichkeit*) en que la existencia se ve inmersa, sino en buscar su significado ontológico, es decir, en definir su influencia en mi ser-en el mundo. Y ésta es, desde luego, decisiva. En primer lugar explicita ese momento de referencia a *mi*, al yo, que hay en la existencia. "Mi yo" no es, en la vida cotidiana, un centro recóndito de actos, un

reducto privado, sino el "se" impersonal. Pero es que, además, en segundo lugar, la interpretación que tenemos de nuestro propio ser -esa comprensión preontológica de la que hablábamos al comienzo- está dirigida por las representaciones habituales que "se" tienen. *También la ontología está bajo el dominio del "se"*. De ahí que la analítica existencial identifique el modo inauténtico de ser, del que ya hablamos, con el "se" impersonal, pues su función ontológica es encubrir, desfigurar el significado original del ser en el mundo. Puesto que en ese modo inauténtico la existencia no es asumida como mi propio ser que he de construir, como una posibilidad mía, la existencia se encuentra entregada a lo inmediato, a las cosas del mundo. Este no puede aparecer como el ámbito *a priori* de mis posibilidades, sino como el conjunto de las cosas que hay. *De éstas extrae el sujeto anónimo la autointerpretación de la existencia: el propio ser es visto precisamente desde lo que no es él, desde las cosas*. Lo que Heidegger designa con el término "caída"* (*Verfallen*) es esta tendencia arraigada a la pérdida de sí mismo —que no significa aquí un yo sustantivo, sino la *posibilidad de hacerse un ser propio*- para caer en las "cosas". Estas resultan entonces el modelo al que se atiene la ontología.

4.4. El ser-en

Se trata ahora de ver cómo hay que entender esa ineludible referencia al mundo que impera en el "en" de la expresión ser-en-el-mundo. Ya sabemos que no tiene sentido espacial, sino que indica un cuidar o tratar con el mundo. ¿Cuál es la estructura de ese trato? Heidegger responde con tres nuevos "existenciales" que responden a los tres momentos cooriginarios en que se despliega nuestra referencia al mundo: "*encontrarse*" (*Befindlichkeit*), "*comprensión*" (*Verstehen*) y "*habla*" (*Rede*).

a) "Encontrarse"

Con el término "encontrarse" alude Heidegger a la condición afectiva de la existencia. Es un hecho que nuestro movernos en el mundo acontece siempre en determinados *temples o estados de ánimo*. Los asuntos -las "cosas"- de la vida no aparecen como meros datos "objetivos", sino como temibles, gozosos, dolorosos, excitantes, etc. y, en contrapartida, nos sentimos alegres, tranquilos, asustados, exaltados, etc. Este universal fenómeno de las disposiciones anímicas ha sido tradicionalmente entendido en términos de "sentimientos", es decir, como meros estados subjetivos, que recogen el eco interior que produce un suceso objetivo exterior y que carecen, por tanto, de valor cognoscitivo alguno sobre el mundo; tan sólo revelan nuestros propios estados.

Heidegger se opone a esta tradicional manera de entender los "sentimientos". El que siempre y en cada ocasión estemos en un cierto temple de ánimo es prueba de la

condición afectiva de nuestro ser-en-el-mundo. Incluso la indiferencia, la ausencia de un estado de ánimo definido es una forma de "sentirse" en el mundo. Pero lo que la analítica existencial pretende es captar el significado ontológico de este hecho. Es lo que expresa Heidegger con el término "encontrarse", que designa la *forma* general de toda disposición anímica concreta.

¿Cuál es su significado? En los estados de ánimo nos *encontramos* de esta o aquella manera (bien, mal, contentos, etc.). "El *estado de ánimo*", dice Heidegger, "*hace patente cómo le va a uno*". Este "irnos" no es en absoluto un estado "interior", sino el modo como nos encontramos en el mundo. Las disposiciones anímicas, lejos de ser ciegas, tienen un esencial carácter informativo: nos colocan ante nuestra propia situación de seres que tienen que ser en el mundo y nos dicen cómo "lo llevamos". Lo que cotidianamente *se* trivializa como estados de ánimo pasajeros y sin importancia, indicativos a lo sumo de la mayor o menor gravedad de las cosas que nos pasan, ontológicamente tiene una función clave: "abrirnos" nuestro propio ser, darnos a entender nuestra situación original. Lo que el encontrarse "abre" es ante todo el puro hecho de existir, lo que Heidegger llama la *facticidad*:

en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad puede irrumpir el ser del ser-ahí como el nudo hecho de "que es y ha de ser" (*dass es ist und zu sein hat*). Se hace patente el puro hecho de "que es"; el de dónde y el adonde permanecen en la oscuridad (*O. c.*, p. 135).

Para subrayar este aspecto de facticidad inexplicada, anterior a toda decisión, introduce Heidegger un neologismo con fuerte sabor trágico: *Geworfenheit*, "arrojamiento"*, "estar arrojados". Ortega, con una gráfica imagen, solía decir que la vida "nos es disparada a quemarropa". "*La expresión 'arrojamiento' busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad*", es decir, el que nos encontramos, antes de toda reflexión o búsqueda de sentido, existiendo *ya* en una situación, en la que estamos inmersos y en la que, con nuestra anuencia o sin ella, tenemos que *realizar* la tarea de existir. El componente de dato necesario es lo que la idea de facticidad indica; "entrega a la responsabilidad" expresa, sin embargo, que a lo que estamos arrojados no es a un mero estar pasivamente ahí, sino a la tarea de hacer nuestro propio ser.

Los estados de ánimo son modos de este encontrarnos no reflexivo con nuestra situación original. Heidegger, al hacer del "encontrarse" un existencial, ha querido dejar claro que el darse cuenta de sí mismo está muy lejos de ser la idea clásica de la percepción refleja del sujeto que vuelve sobre sí; no es una "conciencia clara y distinta" de una situación objetiva; es un estado anímico y afectivo en el que no vemos algo, sino que nos encontramos bien o mal. *Heidegger no utiliza los términos conciencia, saber, conocimiento, etc.*, propios del estar ante objetos, y hace uso, en cambio, de la palabra "abrir", que, como sabemos, designa la forma de ser fenómeno de lo que no puede ser objeto. La supuesta oscuridad del "sentimiento" radica en que llega *más allá* de lo que puede alcanzar el conocimiento; ontológicamente el estado de ánimo "es la forma de ser

original del *Dasein* en que este es abierto' para sí mismo *antes* de todo conocer y querer y muy *por encima* del alcance de lo que éstos son capaces de abrir'" (*O. c.*, p. 135). Sólo la deformación racionalista del occidente europeo ha podido relegar a lo oscuro e irracional lo que es una fundamental forma de nuestra apertura al mundo.

b) La comprensión*

El uso del término *comprender* (*Verstehen*) es una de las dificultades mayores con que tropieza el lector de *Ser y Tiempo*. Acostumbrado a entender por "comprensión" una determinada operación intelectual, le resulta inadmisible su significado en la analítica de la existencia. Para obviar este problema hay que dejar desde el comienzo muy claro que "comprender" no es, primariamente, un acto de conocimiento o intelección. Tampoco hace referencia a un tipo de conocimiento opuesto al de las ciencias de la naturaleza, tal como sucede en la ya vieja polémica entre "explicación" y "comprensión". En la analítica existencial, comprensión es una estructura o forma de ser del propio existir, un modo de ser-en el mundo que es previo a la disyunción ser-conocer y que, por tanto, es, en cierto sentido, ambas cosas a la vez.

La estructura que "comprensión" quiere poner de manifiesto ha sido repetidas veces aludida. Constantemente hemos manejado la idea de la existencia como un haber de ser (*zu sein*), como un tener que hacerse el propio ser. Pero este ocuparse de ser implica realizar *posibilidades**; significa que lo que hemos de ser es algo *posible* para nosotros, que tenemos el *poder* de serlo. Esta idea de "*ser posible*"* constituye el meollo del existencial "comprensión"*.

Heidegger se apoya en un uso de "comprender" prácticamente sinónimo de "poder". En alemán, saber un idioma, por ejemplo, francés, se dice "puedo francés" (*ich kann französisch*). En español, hay también posibilidades similares: "saber nadar" y "poder nadar" dicen lo mismo. Yo sé nadar en la medida en que *puedo* hacer los movimientos necesarios para mantenerme y avanzar sobre el agua. Conviene que retengamos dos puntos de estos ejemplos casi triviales: 1) *que el momento de saber o comprender no se distingue del poder hacer*. Comprender no es un acto de conocimiento que se añada o que recaiga sobre el ejercicio de una actividad, sino que es este ejercicio mismo; 2) *que lo que se comprende o puede no es un objeto, sino mi propio poder hacer algo*. "Lo que se puede en el comprender en cuanto existencial", dice Heidegger, "no es ningún algo, sino el ser en cuanto existir." (*O. c.*, p. 143). Lo que se comprende no es un qué -una cosa-, sino un *cómo*, es decir, un modo posible de ser mío; en nuestro ejemplo, nadar.

Con estas dos indicaciones estamos en disposición de entender el significado de "comprensión". El comprender existencial es el carácter que la existencia tiene como un permanente poder (saber) ser* esto o lo otro. Existir, para el hombre, es ocuparse de sus propias posibilidades de ser, es estar referido a lo que en cada ocasión puede ser. No hace falta que entendamos esto de forma dramática. No siempre estamos ante opciones

vitales. Cuando, por ejemplo, me quedo en casa estudiando, estoy realizando una posibilidad que tengo entre otras; podría también jugar al baloncesto. A su vez, eso que hago sólo tiene sentido desde otras posibilidades más (contentar a mis padres, aprobar un examen, prepararme para buscar trabajo, etc.). Los comportamientos humanos son siempre esencialmente realización de posibilidades, adopción de modos posibles de ser, nunca meros "hechos". Que vivir sea una constante realización de posibilidades, indica que la existencia es "poder ser" o, si se quiere, que el ser del Dasein, está determinado por la posibilidad*.

Esta posibilidad*, en sentido existencial, de la que Heidegger dice que es la *más originaria y última determinación ontológica positiva del "Dasein"*, hay que entenderla adecuadamente. La filosofía ha solido ver en la posibilidad un concepto contrapuesto a realidad. Real es algo cuando existe, cuando está ahí efectivamente dado; una cosa, por el contrario, es posible cuando *puede ser pensada* sin contradicción. Entre lo posible y lo real hay un abismo ontológico. Pero estas tradicionales categorías de la modalidad -posibilidad, realidad, necesidad- son inaplicables a la existencia humana. Son, diría Heidegger, conceptos valiosos para entender lo *vorhanden*, modos diversos del estar ahí algo. Pero la existencia no es un objeto. El poder ser existencial no es la abstracta posibilidad lógica de lo no contradictorio. En él, posibilidad es lo que *yo puedo* en cada instante ser. En la medida en que lo que yo actualmente soy es una posibilidad realizada, inteligible sólo desde otras posibilidades más, es perfectamente legítimo decir que *soy mis posibilidades*. Lo posible existencial es *real*, forma parte de lo que *soy*. Pero es que, además, frente al ámbito casi ilimitado de lo lógicamente posible, mis posibilidades están fácticamente determinadas por el "arrojamiento"*, son las posibilidades *de* un concreto estar ya en una situación; ésta recorta necesariamente el campo de lo posible y hace que la posibilidad * existencial sea siempre, en expresión de Heidegger, "posibilidad arrojada" (*geworfene Möglichkeit*).

La estructura del "poder ser" de la existencia la comprende Heidegger como "*proyecto*"* (*Entwurf*). Proyecto no significa aquí una planificación deliberada previa a la acción, sino la estructura de la propia acción en cuanto es realización de posibilidades. Proyecto es la forma de ser de un ente que sólo existe vertiéndose hacia sus posibilidades, "proyectándose" sobre ellas

En el fenómeno del proyecto hay un doble aspecto. Primero: aquello *sobre lo que* el Dasein se proyecta es un poder ser de sí mismo. El poder ser es descubierto originariamente en y por el proyecto, pero de manera que la posibilidad hacia la que el Dasein se proyecta no es captada objetivamente. Segunda: este proyecto hacia algo es siempre un proyecto *de...* En la medida en que el Dasein se proyecta sobre una posibilidad, se proyecta en el sentido de que se descubre como este poder ser (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, G. A., 24, p. 392).

Este texto nos muestra, con la claridad relativa del lenguaje heideggeriano, la absoluta unidad de poder ser, proyecto y comprensión. Al estar referidas a una posibilidad -al proyectarnos sobre ella-, la posibilidad es *comprendida* esto es, es descubierta como posibilidad mía. Pero este comprender no es anterior ni posterior al proyecto, sino rigurosamente simultáneo. No hay una posibilidad previa y subsistente en la que pienso para luego proyectarme sobre ella ni, al revés, una proyección que me deja ver ulteriormente lo proyectado. Mi posibilidad se constituye como mi posibilidad en la estructura de la existencia como proyecto. Esta "abre" mis posibilidades antes de toda reflexión o deliberación. Ese "abrir" es una comprensión no temática, no explícita de mis posibilidades, gracias a la cual es posible, luego, una deliberación consciente sobre ellas. El "*comprender*"* *anticipa al "conocer" su tema*. Pero, además, el mismo proyecto que abre mis posibilidades me abre a mí mismo como poder ser. En el mismo movimiento por el que "comprendo" mi posibilidad me comprendo a mí mismo como un ser que puede ser.

b.1) La interpretación

Este "ver" simultáneo y no objetivante del ámbito de mis posibilidades -mundo- y de mí mismo como un poder ser referido a ella es el *comprender original*, fuente, para Heidegger, de toda forma de conocimiento. Todo conocer supone la condición proyectante-comprensiva de la existencia. Haber comprendido algo significa saber a qué atenerse respecto de ello, saber "dónde estamos", es decir, tener una idea del "lugar" que ocupa para mi poder ser. Insertándose en el campo de mis posibilidades es como algo resulta comprensible. Lo que Heidegger llama "*interpretación*" (*Auslegung*), a saber, la captación explícita de algo *como* algo (el árbol como árbol, por ejemplo), el momento en que algo es entendido como lo que *es*, es un desarrollo de lo ya abierto por el comprender original. *La interpretación es la apropiación expresa de lo que como posibilidad estaba ya abierto en el proyecto*.

La interpretación se funda en lo ya abierto en el comprender. Este fundarse tiene el carácter de un triple "suponer", de un haber ya comprendido lo que posibilita la interpretación explícita, que se despliega en tres momentos: 1) un "*tener previo*" (*Vorhabe*) de la totalidad de significación que es el mundo, como espacio abierto en el que se mueve mi poder ser; 2) un "ver previamente" (*Vorsicht*) el ámbito concreto de posibilidades desde el que va a ser entendido algo. "La interpretación se funda en todos los casos en un Ver previo' que 'recorta lo tomado en el tener previo' de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación" (*O. c.*, p. 150). Esa posibilidad de interpretación es obviamente una posibilidad de mi propio poder ser: interpreto el libro como libro bajo la previa "mirada" a mi posibilidad de leer o estudiar; pero podría interpretarlo como material combustible ante la posibilidad de calentarme al fuego; 3) por último, "lo comprendido tenido en el "tener previo" y visto en el "ver previo" se vuelve,

por obra de la interpretación, concebible" (*ibidem*). El último supuesto de la interpretación es el repertorio de conceptos del que nos vamos a servir para "encajar" la comprensión. Sea la que sea, la interpretación *supone* como algo previo una determinada conceptualización (*Vorgriff*).

La interpretación de algo como algo -la comprensión en la acepción corriente de la palabra- está determinada por estructuras previas, que son, sencillamente, reflejo de la propia constitución de la existencia. En virtud de ello, Heidegger puede establecer la siguiente conclusión, *verdadero leitmotiv* de la hermenéutica contemporánea: "*Interpretación nunca es la captación sin supuestos de algo dado*" (*ibidem*). Lo cual significa lógicamente que el *sentido* de algo es decir, lo comprendido, está en función de esa estructuración previa, característica de la existencia. Heidegger lo dice con toda claridad: "cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del ser-ahí, decimos que tienen sentido". El "sentido" no es una región ideal de significados, el ámbito de lo "lógico", distinguido de sujeto y realidad. Por el contrario, tiene la forma de ser de la existencia, es un "existencial". Como puede observarse, en toda esta idea del conocer como interpretación late una clara referencia crítica a la fenomenología husserliana.

Tras haber visto cómo toda interpretación descansa en una estructura previa de comprensión, no tiene nada de extraño que al comienzo topáramos con el problema de la circularidad del comprender. Ahora podemos ver que esta circularidad es constitutiva, que, efectivamente, toda interpretación ha ya comprendido lo que va a interpretar, porque la existencia es esencialmente proyecto. Por consiguiente, señala Heidegger, no hay que intentar salirse del círculo -faena imposible-, sino, al revés, meterse en él de manera adecuada, es decir, no dejando que el tener, ver y concebir previos se confundan con las opiniones corrientes, con las ocurrencias del intérprete o con los prejuicios de la época.

b.2) El enunciado

Lo que llamamos *enunciado* (*Aussage*), la proposición que dice algo sobre algo, no puede ser, a la luz de la estructura general del comprender, más que el último estadio de la comprensión, el momento de su expresión explícita y consciente, no quien *primariamente* descubre lo comprendido. Lo enunciado en la proposición está ya presente en la interpretación. Esta es esencialmente *antepredicativa*. No necesita de su explicitación en la estructura proposicional sujeto-predicado para dar a conocer lo que algo es. Ya dijimos que el mero golpear con un martillo nos presenta el martillo como martillo con mayor autenticidad que el enunciado "esto es un martillo". Antes de la enunciación que determina y fija el sentido de algo tiene ese algo que estar ya abierto, comprendido. *Esta previa comprensión es el momento hermenéutico fundamental*: el ocuparse de las cosas sobre el trasfondo de significatividad del mundo determina *a priori* su lugar -su significado: lo que "es"- y por *ello* puede ser enunciado. Sin expresar

enunciativamente lo que las cosas son, vivo constantemente comprendiendo su ser. Esta comprensión antepredicativa -preontológica- de ser, por la que las "cosas" nos son ya algo, y cuya estructura, como hemos visto, reposa en el propio ser-en-el mundo, es la condición de posibilidad de todo enunciar. De ahí que Heidegger aborde el problema de la proposición *después* de establecida la esencia de la comprensión y lo presente como "un modo derivado de la interpretación".

c) El "habla" (Rede)

Ya al hablar de la influencia de Aristóteles tuvimos ocasión de ver cómo Heidegger interpretaba el logos como habla y ésta como esencialmente apofántica, manifestativa de lo que las cosas son. Ahora, tras el análisis del encontrarse y del comprender, modos fundamentales en que la existencia se abre a sí misma como ser en el mundo, puede verse la razón de esa idea. El habla es indisoluble de esa apertura constitutiva de la existencia.

El habla es existencialmente tan originaria como el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad está siempre ya articulada, antes, incluso, de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Está ya, por tanto, en la base de la interpretación y del enunciado (O. c., p. 161).

El mundo, como totalidad de relaciones ensambladas referidas a mi poder ser, es un espacio de significatividad en el que *a priori* se encuentra la existencia. Algo resulta comprensible cuando, destacándose del fondo de significatividad, pasa a ser término de referencia de un concreto poder ser. La comprensibilidad general del mundo, como espacio organizado de sentido, *es incoativamente habla, discurso*. El fenómeno del sentido, con el que topábamos en la comprensión, es en el fondo, indistinguible del habla; *tener sentido y poder ser dicho son, en realidad, una misma cosa*. "La comprensibilidad afectiva (*befindliche*) del ser en el mundo se expresa como habla. La totalidad significativa de la comprensibilidad *viene a la palabra*. " (Ibidem)

Que el habla es cooriginaria con "encontrarse" y comprender significa que está fijada a esos dos modos de ser *en* el mundo. Por ello no puede dejar de ser apofántica, de decir lo comprensible, de expresar lo que la situación concreta, en la que la existencia está, significa.

Pero el habla no debe ser confundida, sin más, con *el lenguaje*, esa totalidad estructurada de formas lingüísticas, dotada de legalidad propia, que es el objeto de la lingüística y de la filosofía del lenguaje. Por el contrario, *"el fundamento ontológico existencial del lenguaje es el habla"*. No es lo primero el lenguaje y su lógica, sino el

habla enraizada en el concreto ser en el mundo al que da expresión y del que es inseparable. La concepción hermenéutico-existencial del lenguaje está pensada en oposición a toda filosofía que objetive el lenguaje como una entidad autónoma, como una estructura absoluta, que, poseyendo una lógica interna e irrebasable, se constituya en la última instancia del pensamiento. La hipótesis logicista del lenguaje descansa en el mismo *quid pro quo* que la consideración del enunciado como el modo primario de acceder a las cosas. De la misma manera que el enunciado no puede abstraerse de la interpretación que lo sustenta, el lenguaje no puede separarse del contexto global del ser-en-el-mundo, del que es un momento y sin el que no tiene sentido.

Efectuado el análisis de los elementos implicados en el ser-en-el-mundo, Heidegger trata de llevar a cabo la faena inversa, la comprensión de todos ellos en una totalidad sintética, que constituiría entonces el *ser* del *Dasein*.

4.5. La "esencia" de la existencia

Dado que cualquiera de los mencionados "existenciales" no son aspectos episódicos, sino ingredientes esenciales de la existencia, tienen que poder ser comprendidos en una unidad. La idea que sirve a ello es "*cuidado*"*, "*cura*" (*Sorge*), en el ya conocido sentido de cuidar de algo. Heidegger define el cuidado así: "*pre-ser-seya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)*" (*Sich-vorweg-schon-sein-in [der Welt] ais Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*)).

Tan extraña "definición" recoge lo esencial de los anteriores análisis. La expresión *pre-ser-se (sich vorweg sein)* responde a la estructura del poder ser como proyecto: al proyectarme eligiendo mis posibilidades, voy como por delante de mí mismo, *anticipto* constantemente lo que voy a ser. "Ser ya en" no es otra cosa que la facticidad, el arrojamiento en el mundo, en el que siempre ya nos encontramos. Mundo es, así, ámbito de posibilidades y término del arrojamiento. Que este "proyecto arrojado en el mundo" sea, a la par, un *ser cabe los "entes intramundanos"* es el resultado de la "caída" en la que cotidianamente se encuentra el sujeto anónimo de la existencia: en tanto que siendo en el mundo, la existencia es siempre trato con lo que hay en él (personas y cosas), pero que mi poder ser arrojado en el mundo se viva como mero estar cabe las cosas, es indicio de la tendencia *estructural* de la existencia a *perderse* en las cosas y a interpretarse desde ellas.

Que la totalidad de la existencia comprendida en el cuidado* no es una construcción, un "arreglo" que el filósofo hace en aras de la coherencia y la sistematicidad, es lo que testimonia la *angustia*. Este modo fundamental del "encontrarse" nos sitúa de golpe ante la globalidad de nuestro ser en el mundo. A diferencia del miedo, ligado siempre a un peligro concreto, a una situación determinada ante la que nos sentimos amenazados, la angustia genuina carece de objeto definido. En ella propiamente "no nos pasa nada". Nada tiene particular importancia, es decir, los asuntos, problemas y "cosas" del mundo

pierden significación, se igualan en una perfecta falta de interés. Pero precisamente esta "nadificación" de las cosas me deja solo conmigo mismo; la pérdida de sentido de lo intramundano resalta el hecho insuperable de mi propio tener que ser en el mundo, del que no puedo escapar; de esta forma, "la angustia aísla y abre el ser-ahí como *"solus ipse"*. Pero este solipsismo existencial está tan lejos de establecer una cosa sujeta en la inocua vaciedad de un acaecer sin mundo, que justamente pone al ser-ahí, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo y, con ello, ante sí mismo como ser-en-el-mundo" (*O. c.*, p. 188).

Colocándonos ante nuestra propia situación, la angustia rompe el discurso de la cotidianidad; a su luz, las representaciones habituales del "se" aparecen como una *huida* ante la condición fundamental de la existencia. Si en la cotidianidad nos encontramos como "en casa", familiarizados con nuestro entorno, la angustia despierta el sentimiento contrapuesto de "la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) que hay en el ser-ahí en cuanto ser en el mundo arrojado y entregado en su ser a la responsabilidad de sí mismo" (*ibidem*).

La analítica existencial va tocando a su fin. Con el "cuidado" como estructura global de la existencia parece que hemos alcanzado la situación hermenéutica necesaria para llegar a la comprensión del *sentido* ontológico de la existencia. Pero, nos fijamos si bien, hay aún dos aspectos que impiden que demos por concluido el trabajo preparatorio. En primer lugar, es dudoso que el cuidado nos entregue el *ser total* de la existencia, es la estructura en que se dan *unidos* los distintos momentos constitutivos del existir, pero, precisamente en virtud de la estructura anticipativa del proyecto, la existencia es siempre lo que todavía no es, es decir, nunca es *del todo*; sólo la muerte "cierra", por así decir, la existencia y nos ofrece algo así como una perspectiva total. La interpretación existencial de la muerte es, pues, una tarea necesaria. En segundo lugar, el cuidado tiene como base fenoménica la cotidianidad, y en diversas ocasiones hemos podido entrever que la existencia cotidiana posee un cierto carácter desfigurador de nuestro propio ser, una cierta tendencia a la inautenticidad; de ahí que nos haya surgido imperceptiblemente la oposición existencia auténtica-existencia inauténtica. Sólo una determinación definitiva de aquélla nos sitúa ante la *originalidad* del fenómeno de la existencia que la interpretación necesita.

4.6. El "estar-a-la-muerte" (*Sein zum Tode*)

Que la muerte no puede ser propiamente experimentada, vivida, es algo ya visto desde antiguo. Epicuro quería liberarnos del poder de la muerte haciendo notar que ésta "nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, nosotros ya no somos". Pero esta aguda observación depende, con toda evidencia, de considerar que la muerte *es* un suceso, un hecho objetivo, que está ahí dado y que puede comprobarse. Pero sabemos muy bien que *ser* no consiste, para la existencia humana, en estar ahí algo dado (*vorhanden*). Si se inserta en su contexto real,

la existencia, la muerte ciertamente está presente, *es* de la única forma en que puede ser: como mi más fundamental y extrema posibilidad.

La muerte es, ciertamente, el "fin" (*Ende*) de la existencia. Pero el fin no podemos representárnoslo aquí ni como el estado final en que un proceso llega a su plenitud ni como la cesación de algo que está ahí (la lluvia que cesa, el camino que acaba). La muerte es indiferente a toda plenitud y no es un suceso que me sobrevendrá desde fuera. Por el contrario, es mi propio fin, lo que significa que, en la misma medida en que soy mis posibilidades, soy la posibilidad de mi propio fin. Las posibilidades que aún no soy, pero a las que estoy constitutivamente abierto como proyecto, llevan inscritas su propio fin. La muerte es, por tanto, una posibilidad peculiar de mi existencia. Su "realidad" no es entonces la de un "hecho", sino la de una posibilidad a la que estamos referidos: "el acabar mentado con la muerte no significa que el ser-ahí haya llegado al fin, sino que este ente *es relativamente al fin (Sein zum Ende)* ". La presencia de la muerte es la de un *estar a la muerte (Sein zum Tode)*, la de un conducirnos respecto a ella.

La muerte no es, sin embargo, una posibilidad cualquiera. Es la más propia, porque siendo la posibilidad de "no ser ya más", me revela como ninguna otra mi propio ser como puro poder ser en el mundo. Al centrarme en mí mismo y en mi propio destino, me aísla, me corta toda relación con otros existentes y con otras posibilidades: es la más irrelacional, la más intransferible y exclusiva. Pero es, además, absolutamente insuperable. Es, por paradójico que parezca, la posibilidad que contiene la imposibilidad de mi existencia: *ésta es un poder ser intrínsecamente referido a la posibilidad de no poder ser*. Como tal posibilidad extrema, es literalmente irrebasable.

La muerte, como vivencia anticipada del fin, nos ofrece así la perspectiva de totalidad de la existencia en el propio seno de ésta.

4.7. La existencia auténtica

En distintos momentos hemos podido ver cómo el análisis de la existencia es literalmente des-velación, retirada de los velos que encubren.

Al hablar del sujeto de la cotidianidad tuvimos ocasión de comprobar cómo el rasgo decisivo del "se" anónimo es entregarse a los diversos asuntos del mundo y ocultarnos el mundo como el ámbito de nuestro propio poder ser. Pero este ocultamiento no es total. Precisamente en tanto que público, el "se" no puede hacer desaparecer íntegramente la posibilidad de construirse un ser propio. La angustia, forma privilegiada de encontrarse consigo mismo, es un exponente de esta posibilidad. La existencia cotidiana es un modo posible de ser que lleva implícita la posibilidad contrapuesta. Esta, el modo auténtico de existencia, es siempre una modificación de la cotidianidad que recupera, a través de las deformaciones, la figura original de la existencia.

¿En qué consiste ésta? Ahora, tras el análisis de las estructuras fundamentales del existir, estamos en la situación adecuada de responder. Pero caeríamos en un error si

creyéramos que la respuesta es algo así como una teoría filosófica *sobre* la existencia. Una vez más, como en el caso de la angustia, Heidegger cree poder disponer de un *fenómeno* que atestigua que la existencia auténtica es una concreta posibilidad existencial que puede ser adoptada y no una abstracta elaboración intelectual. Es el hecho universalmente conocido como "*la voz de la conciencia*". Del largo análisis fenomenológico que de él realiza Heidegger, sólo podemos aducir aquí algunos trazos imprescindibles.

Toda la interpretación está dirigida a comprender la conciencia sobre la base de la estructura de la existencia ya revelada. Se trata de ver la conciencia como un momento de la existencia, no como la representación de instancias ajenas. Toda interpretación teológica está descartada de antemano. Desde este punto de vista la voz de la conciencia no puede ser más que una llamada de la existencia a sí misma. ¿En qué sentido? Veámoslo en este breve texto:

"La conciencia se revela como la llamada del cuidado": el que llama es el ser-ahí que, en su arrojamiento (ser-ya-en...), se angustia por su poder ser. El interpelado es igualmente el *Dasein*, llamado a su más propio poder ser (pre-ser-se...). Y mediante esta llamada, el ser-ahí es invocado a salir de la caída en el "se" (ser-ya-cabe el mundo del que se cuida) (*O. c.*, p. 277).

El resultado de esta interpretación existencial es claro: la conciencia se "explica" por la propia estructura del "cuidado" (*Sorge*), ser mismo de la existencia. En ella están presentes sus diversos elementos y sólo ellos son necesarios para dar cuenta de la realidad existencial de la conciencia.

Pero la idea vulgar, preontológica de la conciencia va siempre ligada a la noción de *culpa o deuda* (*Schuld*). ¿Hay en la existencia algo que pueda justificar el arraigo de esta idea prefilosófica? Sin duda, dirá Heidegger, con tal que "culpa" no se entienda como la falta o defecto *de algo*, sino como una *forma defectuosa de ser*, es decir, como un modo de ser constitutivamente afectado por una negatividad.

Si miramos la estructura de la existencia desde este ángulo, la negatividad salta a la vista por doquier. En cuanto arrojada, la existencia es esencialmente un *no* haberse puesto a sí misma, un no ser su propio fundamento; ser-ya significa justamente que no soy como resultado de una proyección mía, sino al revés, que estoy anclado *ab origine* en una circunstancia que *no puedo* rebasar. Por eso es imposible *a priori* que la existencia pueda ser *dueña* (*mächtig*) de sí misma. En cuanto proyecto, la existencia no está menos transida de negatividad; despedida sin fundamento hacia sus posibilidades, éstas no son ilimitadas, sino restringidas por el arrojamiento; pero, además, la proyección implica que se es una posibilidad *y no otra*; este "no otra" es esencial: mi poder ser sólo *es* eligiendo una posibilidad y no pudiendo a la vez elegir otra; la proyección es, en sí misma, negativa... Por otro lado, el fin al que apunta la existencia, su posibilidad más

propia, la muerte, es la posibilidad de un poder *no* ser, que "completa" de manera radical la negatividad de la existencia.

El cuidado mismo está, en su esencia, transido de parte a parte de negatividad. El cuidado -el ser del *Dasein*- quiere decir, según esto, como proyecto arrojado: el (negativo) ser el fundamento de una negatividad. Y esto significa: El *Dasein* es, como tal, culpable (*O. c.*, p. 285).

La culpabilidad fundamental que la conciencia revela no es otra que *la condición originariamente negativa, finita de la existencia*. Dado que se encuentra grabada en su propia estructura, *la existencia es irremediabilmente finitud*. La voz de la conciencia que llama a salir del "se" anónimo para ser sí mismo, es, desde ahora, una *llamada a aceptar la finitud radical*, a asumirla como nuestra posibilidad más propia. Esta actitud implica una disponibilidad básica de apertura a la conciencia, que Heidegger expresa como "*querer-tener-conciencia*" y que es distintiva del existir auténtico. Este toma sobre sí su condición finita, se hace cargo de ella, es decir, *elige* el proyecto de vivir su finitud como su propio poder ser y, de esta manera, se hace responsable de su culpabilidad irremisible. Esta "decisión" que abre la existencia en su originalidad, denominada por Heidegger "*estar resuelto*" (*Entschlossenheit*), es la entraña de la existencia auténtica.

De esta forma, la existencia "resuelta" es un modo privilegiado de conocimiento, un modo señalado del "abrirse" la existencia a sí misma, que, contra toda desfiguración, nos da noticia de nuestro propio ser. Así es, sin duda, como Heidegger nos la presenta. Todo su lenguaje está dirigido a evitar una lectura moral de la contraposición existencia auténtica-existencia inauténtica. Pero no resulta fácil seguirle en este propósito. No sólo un trasfondo ético, sino la idea religiosa, pero secularizada, del pecado original acude de forma ineludible a la mente. Tras la lectura de las páginas de *Ser y tiempo* sobre la muerte y la finitud, resulta imposible no dar la razón a Lévinas cuando consideraba este libro "un discurso sobre la ausencia de Dios".

4.8. La temporalidad*, sentido del ser del *Dasein*

En su modalidad auténtica de ser, la existencia se apropia de sí misma y se ve como es. Parece con ello haberse llegado a la comprensión definitiva del ser de la existencia. Sin embargo, no es así; el existir auténtico es el ámbito en que la existencia se muestra prístina, genuinamente; es el modo fenomenológico privilegiado en que la existencia se da en su originalidad. Pero esto no quiere decir que esté dada ya la comprensión de su *sentido*, que se haya llegado a la total inteligibilidad de lo que ella es. Es posible aún ir más allá.

Al fijar la atención en la estructura del comprender, tuvimos ocasión de comprobar

que el sentido no es sin más el significado lógico-lingüístico de la palabra o frase, sino lo que sustenta la comprensibilidad de algo, constituido ante todo por la pre-estructura del tener, ver y concebir previos. "Sentido significa el 'sobre que' del proyecto primario, a partir del cual puede concebirse en su posibilidad algo como siendo lo que es." (*O. c.*, p. 324). Comprender el sentido de algo es entender lo que lo hace posible, que no supone una entidad distinta o ajena a la cosa, sino la misma cosa en cuanto enteramente comprendida. En nuestro caso, el sentido de ser del *Dasein* quiere decir entender lo que hace posible en su estructura interna el "cuidado" (*Sorge*) tal como se muestra en la existencia auténtica. Tal sentido es lo que Heidegger llama la *temporalidad** (*Zeitlichkeit*). ¿Cómo se hace patente?

La existencia auténtica es proyección hacia la muerte, que la anticipa como su posibilidad más propia. En la medida en que estamos constantemente referidos a nuestra posibilidad más propia, *nos vemos desde ella, como a la luz de ella*. Esto es posible porque, *en general*, la existencia puede, manteniendo la posibilidad como posibilidad - esto es, sin realizarla- *venir desde ella hacia sí misma*, hacia lo que en cada momento es. "El *Dasein*, a la espera de su poder ser, *viene hacia sí (kommt auf sich zu)*. En este venir hacia sí a la espera de una posibilidad, el *Dasein* es, en un sentido originario, *porvenir (zukünftig)*. Este venir hacia sí, desde su más propia posibilidad, que radica en la existencia del *Dasein* y del que todo esperar es un modo determinado, es el *concepto primario de futuro (Zukunft)*. " (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, G. A., 24, p. 375.) Obviamente, futuro no puede entenderse aquí como la porción del tiempo que aún no ha llegado, pero que llegará, sino como la misma existencia que se comprende desde su posibilidad más propia. Sólo *hay* futuro, en el sentido habitual de la palabra, para un ser que es esencialmente porvenir, apertura a su posibilidad más propia.

Pero la existencia auténtica es también aceptación de esa finitud que supone el *estar arrojado* en el mundo. Arrojamiento, sabemos perfectamente, significa que la existencia no inicia su ser por sí misma, sino que *siempre es habiendo ya sido*. Este "haber ya sido" no es el conjunto de acontecimientos que me ocurrieron pero que ya pasaron y ahora no son, sino, muy al contrario, un momento constantemente vigente en mi ser actual: la existencia no tiene un pasado, *es su pasado* (Heidegger aprovecha que tal idea es fácilmente asimilable por la conciencia lingüística del alemán, cuyo verbo *sein* -"ser"- conjuga el perfecto utilizándose a sí mismo como auxiliar, de forma que se dice "yo soy sido" —*ich bin gewesen*— y no "yo he sido"). La aceptación de la finitud es asumir el ser lo que se ha sido. *Por ello, el sentido original de futuro comprende a la vez el pasado*: al venir desde su posibilidad más propia hacia sí misma la existencia encuentra este "sí misma" como un ser lo que ya ha sido. En virtud del haber sido, el venir hacia sí del futuro tiene el carácter de un *volver*, de un *retorno (Zurückkommen)*. Pero, a su vez, la *asunción* del arrojamiento muestra que el haber ya sido sólo *es* en la medida en que *volvemos* sobre él, lo aceptamos, lo hacemos nuestro; en la medida, por tanto, en que está envuelto en el futuro. Incluso el mero recordar es una *posibilidad* que yo tengo ante mí. De ahí que pueda Heidegger decir que "el pasado surge en cierta medida del futuro". Por ello justamente es posible la historicidad de la existencia: un ser que no *puede* ser su

pasado carece de historia. Si el futuro comprende el pasado, el pasado no es sin el futuro.

Por último, la existencia auténtica se sabe siempre en situación. Tal estar en situación no es un estar ante cosas u objetos, sino un *hacerse cargo* de las condiciones reales en que se ejerce mi existencia. Al hacernos cargo de la situación, *nos hacemos presentes* los asuntos o cosas de nuestra circunstancia. El presente (*Gegenwart*) es, en su origen, este hacer presente (*Gegenwärtigen*), que no es nada sin el proyecto de mis posibilidades que vuelven sobre lo que ya he sido. La permanente fusión de pasado y futuro hacen posible el estar presente la situación.

Esta fusión o imbricación originaria de futuro, pasado y presente en su específico sentido existencial es lo que constituye la *temporalidad** (*Zeitlichkeit*). Ella es el sentido del ser de la existencia, porque sólo en ella se hace posible la unidad de los diversos elementos del "cuidado": la copertenencia original de futuro, pasado y presente funda la unidad de proyecto, facticidad y "caída" y la hace comprensible.

Sólo como temporalidad se hace plenamente inteligible, transparente la totalidad estructural del "cuidado".

La temporalidad, en virtud de la coimplicación de sus momentos, está presente -"se temporaliza" en el lenguaje heideggeriano en cada uno de ellos. Heidegger los denomina "éxtasis" y atribuye a la temporalidad en general un carácter extático, *porque cualquier momento del tiempo es pura referencialidad, puro "estar fuera de sí"* (venir hacia, volver a, hacer presente son las características respectivas de futuro, pasado y presente). En cuanto constituida por la temporalidad, la existencia no transcurre en el tiempo, sino que *es ella misma temporal*, está hecha de temporalidad. Por ello es esencialmente extática, pura apertura o exposición hacia fuera.

La temporalidad, así entendida, tiene ciertamente poco que ver con la concepción corriente del tiempo como una sucesión indefinida de momentos homogéneos. Esta comprensión de las partes del tiempo -antes, ahora, después- como sucesivas y homogéneas iguala la diversidad original de los tres "éxtasis" de la temporalidad, borra su mutua coimplicación y no atiende a su carácter extático. Por ello hay que apartar el esquema habitual del tiempo y comprender *la existencia como un hacerse temporalizándose* y no como un acontecer en el tiempo. En este sentido, la temporalidad tampoco es identificable con el tiempo interno de la conciencia opuesto al tiempo objetivo que miden los relojes -pensemos en Bergson-. La temporalidad no es una vivencia del tiempo, es la estructura de nuestro existir en el mundo.

* * *

Con el descubrimiento de la temporalidad como sentido de ser del *Dasein*, la analítica existencial llega formalmente a su meta. Aunque *Ser y tiempo* continúe con unos capítulos sobre la *historicidad* de la existencia, fundada en la temporalidad, y sobre el origen de la concepción vulgar del tiempo, desde el punto de vista de la labor

preparatoria de la cuestión del ser, el terreno conquistado es suficiente. No obstante, el proyecto general de *Ser y tiempo*, la plena elaboración de la cuestión del ser, no ha concluido en modo alguno. Para ello tenía que haberse logrado lo que constituye parcialmente el título general de la primera parte de la obra: "La explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser". Basado en la temporalidad de la existencia, un concepto originario de tiempo habría de mostrarse *in concreto* como el fondo significativo de "ser", desde el que se entiende la variedad de sus modalidades, es decir, habría de mostrarse en qué sentido el ser mismo es temporal. Ahora bien, esta definitiva etapa no fue nunca cumplida por Heidegger, que dejó inacabado *Ser y tiempo*, e incluso en ediciones posteriores retiró la indicación " 1.ª parte" para dar a entender que la segunda no se publicaría jamás.

En las últimas páginas de su obra fundamental volvía Heidegger a insistir en que la analítica de la existencia es sólo un camino. Y añadía: "Si es el *único o*, en general, el *correcto*, es algo que sólo puede decidirse *después de recorrerlo*". Aunque el camino previsto quedó truncado, no es menos cierto que la obra posterior de Heidegger representa el empeño decidido de recorrer fundamentalmente *el mismo camino* que *Ser y tiempo* se propuso, pero, usando una expresión de Heidegger, con muchas más paradas, rodeos y extravíos de lo imaginado. A estudiar su significado dedicaremos las siguientes páginas.

El cambio del pensamiento heideggeriano

Es un tópico de los estudios heideggerianos que la obra publicada por Heidegger tras la Segunda Guerra Mundial -entre 1930 y 1947 sus publicaciones son escasísimas- representa un giro notable de su pensamiento respecto de la obra articulada en torno a *Ser y tiempo* (*Kant y el problema de la Metafísica*, *¿Qué es metafísica?* y *De la esencia del fundamento*). Un texto de la *Carta sobre el humanismo* de 1947 en el que Heidegger habla de la parte no publicada de *Ser y tiempo* como de un giro o vuelta (*Kehre*) que no pudo ser cumplido, dio pie a todo tipo de especulaciones sobre el cambio operado en la filosofía heideggeriana. Se consagró entonces la distinción entre un primer y un segundo Heidegger. Los trabajos de Schulz (1953), Müller (1949), Löwith (1956), Marx (1961), Tugendhat (1967), Richardson (1963), entre otros, son un buen exponente del lugar preponderante que el significado de ese posible giro ocupó en la crítica heideggeriana de los años cincuenta y sesenta. Con independencia de las distintas valoraciones que la obra del "segundo Heidegger" merezca, la perspectiva imperante hoy es, sin duda, la de una esencial continuidad en su pensamiento, junto con un mayor interés por los temas específicos de la obra tardía (la crítica de la metafísica, el desmontaje de la historia del pensamiento occidental, el cuestionamiento de la civilización técnica) que por los motivos "existencialistas" de *Ser y tiempo* (la finitud, la angustia, la existencia auténtica, etc.).

Lo primero que llama la atención en los escritos del Heidegger posterior a la segunda guerra mundial es su *dispersión*. Frente al carácter fuertemente sistemático de *Ser y tiempo*, la variedad de la obra que le sigue no parece guardar, con ella ni entre sí, una coherencia similar. Las únicas publicaciones de los años treinta son interpretaciones de la poesía de Hölderlin, el gran poeta romántico, que, por su tema y su estilo, se encuentran sorprendentemente alejadas de *Ser y tiempo* -que, por supuesto, no nombraba a Hölderlin ni una sola vez. Junto al interés por la poesía -además de Hölderlin, también Rilke y Trakl merecerán su atención- aparecerán interpretaciones de los presocráticos, de Nietzsche, de Hegel y de casi todos los grandes filósofos, reflexiones sobre la técnica, el final de la filosofía, la estructura de la metafísica, el lenguaje y algunas reinterpretaciones de los conceptos clave de su obra primera. Tan variado conjunto no está exento

ciertamente de unidad, la que proviene de su meta: la paciente elaboración de la cuestión del ser. Pero al paso firme y decidido de quien posee un preciso hilo conductor sucede la marcha exploratoria, tentativa de quien se adentra sin mapa en un territorio desconocido. La obra del "segundo Heidegger" tiene ese carácter de *ensayo*, de intento de dar algún paso nuevo en la cuestión del ser, pero en la que nunca se percibe un *resultado* que pudiera servir de base a esfuerzos ulteriores, sino sólo indicios, indicaciones de virtualidad insegura. De ahí que esta parte de la obra de Heidegger tenga un aspecto *fragmentario*, como de piezas de difícil encaje. La propia imagen heideggeriana de los *Holzwege*, que figuraba en la cabecera de la más importante colección de sus escritos de esta época, esas sendas que, adentrándose en el mismo bosque, se interrumpen de pronto sin llevar a ninguna parte, es perfectamente ilustrativa del estado en que el pensamiento de Heidegger se veía.

Pero la insistencia en el carácter fragmentario y ensayístico de la segunda obra heideggeriana no implica que no se puedan encontrar en ella unas líneas maestras de su desarrollo que le dan una coherencia superior a la de la mera pertenencia a un mismo fin. En el marco de este trabajo no podemos obviamente dar cumplida cuenta de la variedad y riqueza del conjunto de esta obra, sino tan sólo atenernos a alguna de estas líneas con vistas a obtener una perspectiva general de continuidad sobre el conjunto del pensamiento heideggeriano.

5.1. El resultado de *Ser y tiempo*

La analítica existencial había constituido una investigación de la existencia humana en cuanto ésta es "comprensión de ser". Como tal había arrojado un doble resultado. En primer lugar, que las cosas intramundanas, en sus dos formas de ser, *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit*, son, esto es, se muestran siendo esto o lo otro, en virtud de la previa apertura del mundo. Ese abrirse del mundo es la condición de la posibilidad de que las cosas sean. En segundo lugar, el ser del mundo y del propio *Dasein*, al que pertenece, es radicalmente distinto al ser de lo intramundano, como muestra la estructura de los diversos existenciales. Para aparecer así, el *Dasein* no necesita, a su vez, de ninguna nueva condición de posibilidad: con su propia forma de ser está dada la transparencia para sí mismo: *el Dasein es su "abrirse"* (Erschlossenheit): "como ser-en-el-mundo está iluminado (gelichtet) en sí mismo, no por otro ente, sino de tal forma que él mismo es su iluminación* (Lichtung) "* (*Ser y Tiempo*, p. 133). Ciertamente, esta apertura* hacia sí no es una nueva estructura junto a los demás existenciales, sino algo que los atraviesa a todos ellos, que se da a la par que ellos. De ahí que sea una apertura mediada por el mundo, al cual la existencia está siempre referida. O mejor aún, la apertura del mundo, que hace ser a los entes intramundanos, es a la vez, la apertura del *Dasein* para sí.

Este fundamental papel de la apertura* de la existencia en el problema del sentido de

ser es lo que constituye el meollo de la posición filosófica de *Ser y tiempo*. Su decisiva importancia se aprecia sobre todo en los dos párrafos finales de la primera sección donde, realizado el trabajo principal de la analítica existencial, Heidegger se enfrenta con los dos problemas clásicos de toda gran filosofía: realidad y verdad. Para no alargar en exceso la exposición, nos referiremos brevemente a este último (§ 44).

Tras un examen de la condición tradicional de la verdad como adecuación o correspondencia, enderezado a mostrar sus dificultades insuperables, Heidegger lleva a cabo un análisis rigurosamente fenomenológico de la comprobación (*Ausweisung*) de la verdad de una proposición, que debe lo esencial a las investigaciones husserlianas sobre evidencia y verdad. Su resultado recoge lo que Aristóteles le había enseñado: "Un enunciado *es verdadero* significa: descubre el ente en sí mismo. Enuncia, muestra, 'deja ver un ente en su estar descubierto' (*Entdecktheit*). El ser verdadero (verdad) de un enunciado ha de entenderse como *ser descubridor*". De acuerdo con esto, las cosas se caracterizan por su estar descubiertas (*Entdecktheit*), lo cual depende, obviamente, del comportamiento o actividad que las descubre (*Entdeckung*). Ahora bien, esta actividad es una forma de ser del *Dasein*. Aquello que, a su vez, la haga posible ha de ser considerado "verdadero" en el sentido más originario y fundamental. ¿Qué puede ser tal condición de posibilidad? Tras haber visto cómo la apertura del mundo es lo que hace que las cosas se manifiesten y cómo esa apertura es el propio abrirse a sí misma de la existencia, hay que concluir que la *Erschlossenheit des Daseins* -la apertura de la existencia, presente en los tres modos de ser-en ("encontrarse", comprender y habla), por la cual ella *es* su mundo y en la cual "sabe" de sí, es lo que hace posible todo descubrir y todo estar descubierto. *Con ella se llega al "fenómeno originario de la verdad"*: "En tanto el *Dasein* es esencialmente su abrirse, y en cuanto abierto abre y descubre, es esencialmente 'verdadero'. *El Dasein es en la verdad*". Lo cual no tiene sentido epistemológico, como si la existencia conociera siempre la verdad, sino ontológico como pura expresión del hecho de la apertura constitutiva de la existencia, condición de toda verdad.

Establecidas estas premisas, puede Heidegger concluir de manera casi provocativa, con esta frase no siempre bien interpretada: "*Ser -no entes- "hay" sólo, en tanto la verdad existe (ist). Y verdad sólo existe en tanto y mientras existe el Dasein*". La apertura de la existencia, que atraviesa todo su ser, es, pues, el concepto fundamental de *Ser y tiempo*, únicamente a partir del cual cabe decir que los entes son.

5.2. Analítica de la existencia y filosofía de la subjetividad

Al hablar del cometido ontológico de la analítica existencial aludimos al equívoco presente en toda la primera oleada de la crítica heideggeriana que entedía su pensamiento como una forma de antropología. Ahora, en posesión de un balance general de *Ser y tiempo*, es imprescindible hacernos eco de aquella interpretación, indiscutiblemente de

mayor calado, que ve en la obra de Heidegger una continuación de la moderna filosofía trascendental. El rasgo decisivo de este modo de filosofar está en la pretensión de fundamentar toda realidad mediante un retroceso hacia las condiciones de la posibilidad de su darse, de su aparecer ante la subjetividad que lo conoce. Tal retroceso tiene la virtud de mostrar que la conciencia -el kantiano "yo pienso"- es el foco originario que hace que las cosas cobren sentido, se constituyan en lo que son. De esta forma la subjetividad es entendida como una actividad ponente que transforma las cosas en objetos y las hace inteligibles, conformándolas a las condiciones de la subjetividad. Ésta, por su parte -especialmente en las versiones cartesiana y husserliana-, es autovidente, sabe absolutamente de sí en la reflexión sobre sus propios actos. Por ello puede justamente servir de fundamento y garantía de toda verdad. Salvadas las notables diferencias existentes entre Descartes, Kant, Husserl, etc., el camino de la filosofía de la subjetividad supone indudablemente la primacía no sólo epistemológica, sino ontológica del sujeto, que se convierte en el *ontos on*, en el auténtico ser, presente en toda realidad. Concíbase como *res cogitans*, espíritu absoluto, voluntad de poder o conciencia trascendental, el papel de la subjetividad es siempre el de fundamento último, más allá del cual no cabe ir.

Contemplada desde esta perspectiva, la analítica existencial no deja de tener homologías estructurales con el proyecto-tipo de filosofía de la subjetividad. La tentación de considerar que el *Dasein* ocupa el lugar y la función del sujeto trascendental es muy fuerte. Baste para ello reparar en que todo el análisis de la existencia está conducido por la pretensión de comprender a ésta, en su integridad, *desde sí misma, sin recurrir a ningún tipo de instancia —epistemológica u ontológica— ajena*. Parecería entonces que al sujeto trascendental, del que decía Dilthey que por sus venas no corre verdadera sangre, se le ha llenado, con el concepto de *Dasein*, de la vitalidad y la historicidad de la concreta existencia humana. Ésta y no un mero sujeto cognoscitivo es ahora el lugar originario al que remite el sentido de lo dado. El tránsito desde los entes intramundanos al mundo, desde el enunciado al ser en la verdad del *Dasein*, y en general, desde cualquier comportamiento concreto al existencial correspondiente, es una típica argumentación trascendental desde lo dado a las condiciones de su posibilidad, comprendidas siempre como modos de ser del todo estructural del ser-en-el-mundo. Si por otro lado se recuerda cómo el proyecto heideggeriano se generó en el seno de la discusión intrafenomenológica sobre la forma de ser de la intencionalidad, del sujeto de los actos intencionales, en polémica con las insuficiencias del personalismo husserliano y scheleriano, se refuerza la idea de que el esquema básico de la filosofía trascendental está latiendo en la analítica existencial.

Puede, pues, afirmarse con fundamento, como hizo Walter Schulz (1954) en un célebre trabajo, que *Ser y tiempo* es, de hecho, *una obra de filosofía posidealista de la subjetividad*, que responde a la necesidad de pensar a fondo la tradición del idealismo moderno. Pero a renglón seguido hay que añadir que dicha obra sienta, a la vez, las bases para una efectiva superación de esa tradición, para ir más allá de ella y que este intento de decir adiós a las filosofías del sujeto está ya presente en la concepción misma

de la obra. Así lo reconoce Schulz cuando la considera la obra-término (*Endwerk*), el estadio final de la mencionada tradición.

¿En qué sentido la analítica de la existencia a la vez que mantiene el esquema de la filosofía de la subjetividad es, sin embargo, su superación? Hay, desde luego, en *Ser y tiempo* elementos suficientes que lo indican. En primer lugar, la finitud radical de la existencia es, desde la perspectiva de la fundamentación absoluta, la imposibilidad manifiesta de que el *Dasein* sea el fundamento de sí mismo y de su propio mundo. La negatividad que atraviesa toda la estructura de la existencia y que determina que ésta no pueda disponer enteramente de sí misma, sino, al revés, que se encuentre entregada a su propia facticidad es, si se considera al *Dasein* como subjetividad, expresión de la impotencia del sujeto para ser el enclave último del proceso de fundamentación. Ese "estar sosteniéndose en la nada" con que ¿*Qué es metafísica?* caracterizaba la existencia, es, en el contexto del problema de la fundamentación, un fundamento infundado (*Abgrund*), no precisamente por ser su propio fundamento, sino al revés, por no poder serlo. Tal es la conclusión de *De la esencia del fundamento. La analítica de la existencia representa, pues, una renuncia al postulado tradicional de la fundamentación absoluta y no su confirmación.*

Pero no se trata sólo de la impotencia de la subjetividad para ser fundamento absoluto; es que, en segundo lugar, la supuesta subjetividad, la existencia, no es concebida ya como sujeto. El *Dasein* carece de esa perfecta conciencia de sí, de esa autoconciencia transparente que la reflexión otorga al sujeto en la tradición cartesiana. La existencia no es la región en que la subjetividad se da a sí misma con absoluta evidencia. Por el contrario hemos visto cómo la noción de *Erschlossenheit* que expresa esa patencia de la existencia a sí misma, se funde con la propia apertura del mundo, y no se distingue de los existenciales que expresan los modos en que somos en el mundo; no cabe por tanto entenderla como un desdoblamiento del sujeto que vuelve sobre sí mismo y se contempla, como una reflexión del conocer sobre el ser, sino como un abrirse inobjetivo por el que la existencia se comprende en la misma medida en que es en el mundo. Tal es el sentido de la expresión *das Dasein ist seine Erschlossenheit* (el ser-ahí -la existencia humana- es su apertura*). En este sentido hay que recordar lo que decíamos (vid. supra, p. 82) acerca de cómo la estructura ser-en-el-mundo está dirigida a cuestionar el esquema sujeto-objeto, puesto que con ella se apunta a la condición de posibilidad de todo estar enfrente un sujeto y un objeto. Éstos son abstracciones operadas sobre el fenómeno más elemental del ser en el mundo. La misma idea de intencionalidad, tal como Heidegger la ve ya en las lecciones de Marburgo, no es simplemente la explicación última de lo psíquico, sino un enclave para superar ideas tales como conciencia, razón, sujeto (G. A., 20, p. 63). Por ello *Ser y tiempo* los rehuye sistemáticamente. Ni el mundo, correlato de la proyección primaria, es un objeto, ni el proyectarse hacia él una actividad subjetiva. Por ello mismo, el abrirse de la existencia, integrado en el ser-en-el-mundo, no puede entenderse en términos de autoconciencia. El *Dasein* no puede constituirse en la región de las evidencias absolutas porque no responde a la representación de la subjetividad como un estar enteramente ante sí. Si se piensa, además, en la temporalidad constitutiva

de la existencia, en la que se funden, pasado y presente, la idea de una absoluta *presencia* de la existencia ante sí misma resulta imposible.

Por último, la noción más susceptible de ser interpretada en el esquema de la filosofía trascendental, la del comprender como proyecto, dista mucho de ser, sin más, subsumible bajo ese arquetipo. La proyección de la existencia hacia sus propias posibilidades no es concebida en *Ser y tiempo*, pese al lenguaje equívoco de ciertas expresiones, como una actividad subjetiva que pone o constituye sus objetos, sino como la apertura de un campo gracias al cual las cosas pueden aparecer siendo esto o lo otro. La anticipación que el proyecto conlleva tiene justamente ese sentido: abrir un ámbito previo dentro del cual la acción y el conocimiento puedan ejercerse. El mundo, como término del proyecto originario, es ese espacio de sentido, supuesto en toda proyección concreta de posibilidades, y que en modo alguno es una "creación" de la subjetividad, sino al revés, el horizonte en el cual no sólo las cosas, sino el propio yo pueden ser. No hay un "sí mismo", si no es como un modo de ser en el mundo. La existencia existe siempre en la referencia al ámbito abierto del mundo. Hay que apartar, para entender ese abrir de la proyección, la idea de un proyector que lanza imágenes sobre una pantalla. No hay en el comprender proyectante un sujeto cargado de imágenes que lanza fuera y así constituye su mundo, sino un estar *a priori* abierto a un ámbito de manifestabilidad, el mundo. Tal ámbito no es producto de la proyección ni tampoco preexistente a ella; es rigurosamente correlativo, cooriginario; mundo y proyecto se copertenecen.

En este contexto hay que entender la idea de *Erschlossenheit* y la, en el fondo idéntica, de comprensión de ser. Ambas expresan la apriorística e insoslayable referencia de la existencia a ese espacio de manifestabilidad o iluminación gracias al cual las cosas y nosotros mismos podemos ser, venir a la presencia. Ese ámbito es el ser como verdad, el dejar que las cosas aparezcan como tales, siendo lo que son. *Comprender que algo es significa estar de antemano en ese ámbito* y eso es justamente lo que contiene el abrirse (*Erschlossenheit*) de la existencia implicado en la totalidad estructural del ser en el mundo. Tal es igualmente lo que indica el carácter extático de la temporalidad: el puro exponerse, el puro estar fuera de. Precisamente por ello puede la existencia estar abierta no a este o aquel ente, sino al espacio general en que cualquier cosa es. Entendido así, el abrirse de la existencia no es la propiedad que ella tiene de saber de sí, sino el acontecimiento que hace posible que en general las cosas sean, en el que ella se encuentra y del que no puede disponer a su antojo. La *Erschlossenheit* de la existencia apunta, pues, a una superación de la idea de sujeto porque no se refiere tanto a algo *de* éste, sino más bien al espacio iluminado en el que se hace posible el encuentro fenomenológico sujeto-objeto, el darse de las cosas mismas, es decir, la intencionalidad.

Hay, sin embargo, que reconocer que *Ser y tiempo*, pese a contener la tendencia profunda hacia un más allá de la subjetividad, no logra deshacerse del pensamiento subjetivo-trascendental. Ante todo porque la *Erschlossenheit* o apertura de la existencia es concebida como un modo de ser de ésta, como un rasgo estructural de ella. No es ciertamente una propiedad que ella posea, algo que tiene, sino algo que es: ella no es más que su propia apertura, no es un sujeto que se abre. *Pero aun así, al ser pensada la*

apertura como el elemento esencial de la constitución de ser del Dasein, es inevitable la representación de que éste, en su abrirse, "pone" el ser; dota de sentido a lo que se da en el ámbito por él abierto. El mismo tejido de referencias del mundo, que remiten esencialmente a un para qué final que es el propio *Dasein*, parece abonar esta idea de que el ámbito al que la existencia se abre *no es un puro espacio libre, sino una posición suya.* *Ser y tiempo* se mueve en la permanente ambigüedad de que la existencia se encuentra *a priori* en el ser como ámbito de manifestabilidad de las cosas y que a la vez ese ámbito es abierto *por* ella en virtud de su peculiar forma de ser, sin que se pueda apartar, en este segundo momento, la representación del poner subjetivo-trascendental. La clásica interpretación de Waelhens (1952), según la cual la analítica existencial supone un "idealismo de la significación" —la existencia no pone las cosas, pero sí su sentido- es un buen exponente de ello.

A partir de estas reflexiones estamos en situación de entender el significado general de la segunda obra de Heidegger. El giro que ella presenta es sencillamente el intento de seguir elaborando la cuestión del ser absolutamente fuera del radio de acción de las filosofías de la subjetividad. Para ello se hace preciso reinterpretar las tesis esenciales de su obra primera borrando todas las huellas que pudieran quedar en ella de subjetivismo trascendental y proseguir en la determinación de las relaciones *ser-Dasein* aprovechando lo que en *Ser y tiempo* había de definitivo adiós a las mencionadas filosofías del sujeto.

5.3. El pensar de la verdad del ser como superación de la filosofía de la subjetividad

En 1930 Heidegger pronuncia en Bremen una conferencia con el título *De la esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit)*, que no será publicada hasta trece años más tarde, en plena guerra mundial, y tras repetidas reelaboraciones. Directamente entroncada con los resultados esenciales de *Ser y tiempo*, y pensada a partir de ellos, ofrece, sin embargo, claros indicios de un cambio notable en la estructura de la cuestión del ser planteada en su primera obra. Es, sin lugar a dudas, el primer testimonio serio de esa vuelta o giro (*Kehre*) en el pensar de Heidegger, que es el fundamento de la distinción consagrada entre un primero y un segundo Heidegger.

La estructura de la conferencia es bastante diáfana. Partiendo, al igual que el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, del concepto habitual de verdad como concordancia, se retrocede hacia las condiciones de su posibilidad en la apertura de la existencia, comprendida ahora como libertad existente y, tras una determinación más precisa de la esencia de ésta, se produce un nuevo tránsito hacia la verdad como ocultamiento originario.

a) De la verdad del enunciado a la libertad

De la misma manera que en *Ser y tiempo*, el análisis parte de la concepción filosófica y corriente, de la verdad lógica como adecuación, concordancia o correspondencia. Un enunciado es verdadero cuando, en algún sentido por determinar, concuerda con la situación objetiva a que se refiere. El pensamiento de Heidegger no se dirige a discutir la pertinencia o no de esta idea *en su nivel* -la proposición-, sino a trascenderla en la dirección de su condición de posibilidad: ¿qué *hace posible* que, *en general, un enunciado pueda "concordar" con su objeto*?

Para que el enunciado *pueda* ser verdadero ha de concebirse con cuidado la relación de adecuación. La idea que inmediatamente aquí acude es la de representación; el enunciado "representa" lo real. Ahora bien, este representar no puede verse como un reproducir imaginativo o intelectual, sino entendiendo *Vorstellung* (representación) literalmente, como un poner delante, presentar: el enunciado deja que la cosa se ponga delante, se contraponga como objeto. Esto implica que la cosa se abra, se muestre y a la vez permanezca siendo lo que es, pues sólo así puede el enunciado ser verdadero, esto es, decir la cosa tal como es. Por su parte, el enunciado tiene que ser un comportamiento que esté constantemente abierto al manifestarse de la cosa, pero con una apertura tal que haga posible que la cosa sea el patrón-medida (*Richtmass*) al que el comportamiento se atiene. La apertura de éste contiene entonces la previa donación o decisión (*Vorgabe*) de dejarse regir por las cosas. La apertura constante del comportamiento así entendida hace posible la rectitud o conformidad del enunciado.

Pero ¿cómo tiene que ser esa apertura del comportamiento que la hace susceptible de regirse por una norma? ¿Cuál es la condición interna de su posibilidad? Heidegger contesta sin vacilar: *la libertad*. El poder atenerse a las cosas como norma sólo es posible si se es constitutivamente libre para la manifestabilidad de las cosas, para el "es" que indica el aparecer de ellas. Sólo si no se está predeterminado para tal o cual ente o regiones de ente, sino libre para el puro manifestarse de las cosas, es posible que la cosa se muestre como lo que es y pueda servir de norma al comportamiento dirigido a ella. La esencia de la verdad, concluirá Heidegger, es la libertad. Pero obviamente tal concepto de libertad tiene poco que ver con el *libre albedrío*, con la libre elección de posibilidades. Es más bien su condición trascendental de posibilidad: para poder elegir entre diversas cosas, situaciones, etc., tienen éstas que aparecer como tales y esto implica esa apertura originaria, ese pre-acuerdo con el ser como manifestabilidad que Heidegger llama libertad. Con lo cual ésta no puede ser considerada como una propiedad que la voluntad humana tiene, sino algo en lo que la voluntad humana está ya antes de toda elección. Sería apropiada, por tanto, la expresión opuesta: la libertad "tiene" al hombre.

Esa libertad trascendental no puede consistir entonces en otra cosa que en un *dejar ser* a los entes, que no hay que entender como abandono o indiferencia, sino como un comprometerse (*sich einlassen*) en que las cosas sean lo que son:

El comprometerse en el desvelamiento (*Entborgenheit*) del ente no se pierde en éste, sino que se despliega retrocediendo ante el ente para que éste se manifieste en lo que es y como es y la adecuación representante lo

tome como patrón de medida. En cuanto deja ser, se ex-pone *al ente* como tal y transfiere todo comportamiento hacia lo abierto. El dejar ser, es decir, la libertad, es en sí ex-ponente, ex-sistente. La esencia de la libertad, mirada desde la esencia de la verdad se muestra como la exposición (*Aussetzung*) al desvelamiento del ente (*De la esencia de la verdad*, G. A., 9, pp. 188-189).

Como puede observarse, las líneas básicas de la argumentación están ya contenidas en *Ser y tiempo*: el enunciado verdadero es un comportamiento que muestra la cosa como es y su condición última de posibilidad está en el abrirse (*Erschlossenheit*) de la existencia, ahora entendido como libertad. En este punto, sin embargo, aparecen diferencias que merecen ser puestas de relieve. Ante todo, la libertad no aparece como una forma de ser del *Dasein*, sino como pura referencia al mostrarse de las cosas, sin pasar a través de los momentos estructurales de la existencia. Heidegger retoma la *Erschlossenheit* y, desligándola de los "existenciales" concretos en los que se da, la piensa en exclusiva relación con el aparecer de las cosas. Resulta entonces especialmente notable la ausencia del concepto de mundo* que en *Ser y tiempo* jugaba el papel de término de la apertura originaria: el entramado de relaciones que apuntan al propio poder-ser de la existencia, ese espacio de sentido abierto por la propia existencia como campo de sus posibilidades, desaparece para ser sustituido sencillamente por el ámbito del desvelamiento del ente. *Todos los tintes subjetivos que el mundo poseía caen*, al igual que las cosas, que pasan a ser simplemente el ente, sin referencia a su disponibilidad para el *Dasein*. En el mismo sentido, la idea de proyección, con sus connotaciones subjetivo-trascendentales, no es explícitamente mencionada: el proyecto de mundo es entendido ahora como un exponerse a la patencia del ente y los concretos proyectos hacia las propias posibilidades son comportamientos constantemente abiertos (*offenstendig*). La peculiaridad del abrir proyectante queda así atenuada.

b) De la libertad a la verdad como ocultamiento

Con el retroceso hacia la libertad como condición de la posibilidad de la verdad del juicio no se ha terminado el intento de pensar la esencia de la verdad. Se da ahora el paso específicamente nuevo que nos sitúa más allá de *Ser y tiempo* y que deshace toda posibilidad de interpretar la apertura -libertad- de la existencia en el esquema de la filosofía de la subjetividad. Heidegger lo anuncia así: "La libertad es el fundamento de la posibilidad intrínseca de la conformidad sólo en tanto ella recibe su propia esencia de la esencia más originaria de la única verdad esencial" (O. c, p. 187). ¿A qué apunta este texto?

La libertad es el compromiso de dejar ser al ente lo que es. Esto, lo hemos visto,

supone el pre-acuerdo o ajustamiento previo de la libertad con el "es" como pura manifestabilidad, sólo desde el cual las cosas pueden ser. Heidegger en esta conferencia llama a este "es" el ente en total, que no significa, obviamente, la totalidad de las cosas, sino el ser. Pues bien, *en la misma medida* en que la libertad deja ser, desvela o muestra un ente en concreto, se oculta el ente en total: la cosa manifiesta deja en segundo plano el fondo de manifestabilidad en el cual está. El tema u objeto del dejar ser es el ente, no el ser como pura manifestabilidad. La libertad se mueve ya en éste precisamente en cuanto no puede hacer de él su objeto, en cuanto se oculta: "El dejar ser es en sí, simultáneamente, ocultar. En la libertad existente del *Dasein* acaece la ocultación del ente en su totalidad, *es el ocultamiento*" (O. c, p. 193). Este ocultamiento es constitutivo, originario; no puede ser reducido por el avance progresivo del conocimiento, que es siempre conocimiento de entes y como tal ocultamiento del ser. Tal ocultamiento es denominado por Heidegger el *misterio* (*Geheimnis*).

Mirado desde la verdad como desvelamiento del ente, el ocultamiento es la no verdad (*Unwahrheit*), que no significa una pura negatividad, un puro no ser, sino al contrario, un ámbito previo que, oculto, hace ser. El "no" de la no verdad indica "*el campo aún no experimentado de la verdad del ser (no sólo del ente)*". Este campo es más antiguo (*älter*), más originario que el propio dejar ser que ha de encontrarse ya en él para poder desvelar. La libertad como esencia de la verdad está radicalmente conectada con el ocultamiento como su esencia* más originaria. (Esencia hay que entenderla aquí verbalmente, como lo esenciante, lo que hace ser.)

Sin embargo, esta relación esencial de la libertad con el ocultamiento puede llegar a su vez a ocultarse, a caer en el olvido. Cuanto más se atienen los comportamientos humanos a lo inmediatamente dado y manifiesto, más se aleja y olvida su radicación en el misterio. Se hace entonces posible que el ente sea lo que está ahí para el hombre, lo meramente presente para sus planes. El hombre se hace así medida de las cosas, en el más absoluto olvido de su apertura al ocultamiento del ser. "Cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, como medida para todo ente, más equivoca la medida". (O. c, p. 196.) El subjetivismo es el más radical olvido del misterio.

Ese aferrarse a lo meramente dado, ese ir de allá para acá entre los entes como lo más próximo y habitual, es la actitud que Heidegger llama *insistencia* y en la que estriba el *error*; en el sentido activo de errar, vagar sin rumbo determinado y que, como olvido del misterio, es el origen de los errores que desfiguran, deforman o disimulan la realidad. Sin embargo, la insistencia y el error están indisolublemente ligados a la libertad existente: porque ésta sitúa al ente en primer plano ocultando al ser, puede haber insistencia en el ente y error. Ocultamiento, dejar ser y error están necesariamente conectados.

El desvelamiento del ente como tal es en sí, simultáneamente, la ocultación del ente en total. En la simultaneidad del desvelamiento y de la ocultación impera el error. La ocultación de lo oculto y el error pertenecen a la esencia originaria de la verdad. La libertad, concebida desde la insistente ex-sistencia del *Dasein*, es la esencia de la verdad, sólo porque la libertad

misma nace de la esencia más originaria de la verdad, el imperio del misterio en el error (O. c., p. 198).

c) *La verdad del ser*

Con el tránsito de la libertad a la verdad del ser -Heidegger: de la esencia de la verdad a la verdad de la esencia- se deshacen los equívocos subjetivistas de *Ser y tiempo* y se manifiesta un cambio de perspectiva en el pensamiento heideggeriano. Tal cambio es, a decir verdad, una profundización de la experiencia, llevada a cabo en su primera obra, de la finitud del *Dasein*, que determinaba su impotencia para poder ser fundamento de sí mismo. El pensamiento de Heidegger no queda fijado en la conciencia de la finitud, sino que trata de ahondar en la esencia de ese fundamento infundado que es la libertad del *Dasein*. La carencia de fundamento, el *Abgrund*, no estriba ahora tanto en la presencia de la negatividad, sino en la radical referencia del *Dasein* al ser como manifestabilidad. *O, mejor dicho, la negatividad de la existencia es vista ahora como exposición al ser*. Dado que ese puro ámbito de manifestabilidad -el ser- no es un ente, una cosa, parece reducirse a la nada: lo que no es algo, ente, no es. Ahora bien, lo que nunca es un ente no es sin más una pura nada. "La nada como lo otro que el ente es el velo del ser", afirmará Heidegger en el epílogo a *¿Qué es metafísica?* Por ello la negatividad de la existencia podrá ser vista ahora como su radicación en el ser.

Y éste es el punto decisivo del que resulta un pleno abandono del punto de vista subjetivo trascendental: *la libertad o apertura del Dasein*, estado final en el retroceso a las condiciones de posibilidad del juicio verdadero, *no puede entenderse desde sí misma*. Si la libertad para ser ella misma, es decir, para dejar ser el ente, ha de estar asentada en el ámbito oculto del ser, entonces ese ámbito no puede en ningún sentido entenderse como puesto por ella. No es tampoco su mundo, si por tal comprendemos un espacio de sentido establecido por el propio *Dasein*. Por el contrario, la libertad ex-sistente misma sólo *es* en cuanto se encuentra ya en el ámbito del ser. Este no es algo que tenga a su espalda, sino algo a lo que está remitida, ex-puesta en cada acto de descubrimiento de entes. De esta forma, *De la esencia de la verdad* consuma la tendencia de *Ser y tiempo* a ver la *Erschlossenheit* de la existencia como el estar en un ámbito de iluminación, no como algo del sujeto; la libertad no es ya concebida como algo estructural de la existencia humana, sino que más bien el concepto de *Dasein* es despojado de cuantas notas características poseía de la subjetividad humana: el hombre no posee la referencia al ser (*Dasein*), sino que ésta le posee a él, le constituye como hombre. De ahí que todos los elementos subjetivos, humanos, de la analítica existencial sean progresivamente amortiguados por la segunda obra de Heidegger: enturbian y no ayudan a pensar la cuestión del ser.

La insistencia de *De la esencia de la verdad* en que el ocultamiento del ser precede a la apertura de la existencia no debe inducirnos al error de reificar o personalizar el ser,

con olvido de la diferencia ontológica. Si el ser como ámbito de manifestabilidad no puede ser un ente, entonces no podemos entender la relación ser-libertad ex-sistente como un algo -cosa o persona- que fundamenta o pone otro algo. Si hemos dejado de concebir el *Dasein* como subjetividad trascendental, no podemos mantener el esquema, sólo que ahora invertido, y pasar a pensar el ser como la instancia fundante de la que "depende" la libertad. La crisis de la filosofía de la subjetividad —y en general de la metafísica— conlleva la puesta en cuestión de ese modelo básico del pensamiento que es la relación fundamento-consecuencia. No es extraño que Heidegger haya dedicado un curso y varios escritos a examinar las raíces del principio de razón. El problema estriba en que tal modelo está absolutamente incardinado en el lenguaje, de forma que resulta harto dificultoso no verse envuelto en sus representaciones. *De la esencia de la verdad* no se ve libre: la libertad *recibe* su esencia de la esencia más originaria de la verdad, ésta es la esencia *pre-esenciante* (*vor-wesende*). La misma posición de sujeto de las frases - esa "fatal categoría gramatical", señala Heidegger- ocupada por el ser en tantas ocasiones, induce implícitamente a su reificación.

A partir de *De la esencia de la verdad* la obra de Heidegger se convierte en un esfuerzo permanente por intentar, a contrapelo del lenguaje y la tradición, pensar el ser mismo, ese ámbito de manifestabilidad que, al patentizar, se oculta. *Pensar el ser mismo significa buscar una forma de expresar el espacio de iluminación** (*Lichtung*) *por sí mismo, en su propia esencia* (en su ocultarse-desocultarse) y no sólo como la manifestabilidad *de los entes*. Tal es la idea, dominante en la obra tardía de Heidegger, del "ser como ser" o de la "verdad del ser".

Esta labor se tornará, por necesidades de la cosa misma, en un paciente trabajo hermenéutico-crítico del pensamiento occidental, entendido como metafísica. Heidegger había percibido que la imposibilidad de concluir por entero el proyecto de *Ser y tiempo* había que atribuirlo a las representaciones de la filosofía de la subjetividad que, herederas a su vez de la metafísica griega, impedían pensar, mediante la disyunción sujeto-objeto, la temporalidad del ser y la posición del hombre en él. El lenguaje de la metafísica, confiesa Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, hace imposible pensar a fondo ser como tiempo. Su propia obra, con la ambigüedad mencionada, no está libre de sus redes. Se hace necesario, pues, ahondar en la experiencia de la metafísica, tomarse en serio esa destrucción de la historia de la ontología que *Ser y tiempo* veía imprescindible. La crítica global de la metafísica y de la modernidad como consumación de ella constituirá buena parte del trabajo filosófico de la compleja segunda obra heideggeriana.

5.4. La reinterpretación de la analítica existencial

Con la posición alcanzada en *De la esencia de la verdad* el pensamiento de Heidegger se centra de lleno en el problema de la verdad del ser. La clara conciencia de esta tarea, no lograda hasta ahora, permite a Heidegger volver la mirada hacia atrás y releer su obra

primera. Tal relectura era casi obligada, no sólo como modo de esclarecer internamente su propio pensamiento, sino como necesario eco de los malentendidos fundamentales a que obedecía, a juicio de Heidegger, la inicial recepción de su obra. Un conjunto de escritos, publicados poco después del fin de la guerra mundial, principalmente la *Carta sobre el humanismo* (1947) y el epílogo (1943) y el prólogo (1949) añadidos a *¿Qué es metafísica?*, están parcialmente dedicados a esta tarea. Si bien esta fragmentaria reinterpretación de *Ser y tiempo* puede resultar en sí misma discutible, es sin embargo profundamente ilustrativa de los nuevos derroteros que el camino de Heidegger toma. Veamos una breve antología.

El *leitmotiv* de toda la revisión de los conceptos básicos de la analítica existencial es, como puede suponerse, la absoluta primacía del ser sobre todo intento de comprenderlo como derivado, en cualquier sentido posible, de la existencia humana. Tomando pie en la idea, expresada por Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, de que éste significa que nos encontramos en un plano en el que solamente hay hombres, Heidegger expone que su pensamiento jamás ha sido ni es un humanismo: "En lugar de ello habría que decir, pensando desde *Ser y tiempo*: precisamente estamos en un plano en el que hay principalmente el ser. Pero, ¿de dónde viene y cuál es ese plano? El plano y el ser son los mismo" (*Carta sobre el humanismo*, G. A., 9, p. 334). Sólo desde su referencia al ámbito de manifestabilidad que es el ser puede entenderse qué sea el hombre.

De acuerdo con ello, la *existencia** en sentido estricto, el peculiar modo de ser del hombre, es concebido sencillamente como el "estar en el espacio iluminado (*Lichtung*) del ser" (*O. c.*, p. 323), como el estar "abierto para la apertura del ser". La provocadora frase de *Ser y tiempo*, la "esencia del *Dasein* está en su existencia" origen de la sartriana "la existencia precede a la esencia" recibe ahora esta interpretación:

A partir de la "existencia", rectamente entendida, puede pensarse la "esencia" del *Dasein*, en cuya apertura el ser mismo se revela y se oculta, se mantiene y se escapa, sin que esta verdad del ser se cree en el *Dasein* o se deje poner (*setzen*) a la par que él, a la manera de la frase metafísica: toda objetividad es, en cuanto tal, subjetividad (*¿Qué es metafísica?* Introducción, G. A., 9, pp. 373-374).

Como lógica consecuencia, el concepto de *proyección** recibe la correspondiente reformulación:

Si se entiende lo que en *Ser y Tiempo* se llama "proyecto" como un poner representante, entonces se lo toma como un rendimiento (*Leistung*) de la subjetividad y no se lo piensa del único modo en que la "comprensión de ser" puede ser pensada en el ámbito de la "analítica existencial" del "ser-en-el-mundo", a saber, como la referencia extática a la iluminación del Ser

(*Carta sobre el humanismo*, G. A., 9, p. 327).

Para remachar el clavo de la eliminación de todo subjetivismo, Heidegger añade unas páginas después: "El proyecto es esencialmente arrojado. Quien arroja en el proyectar no es el hombre, sino el ser mismo que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-ahí como su esencia" (*O. c.*, p. 337).

El *mundo* * no podía quedar fuera de esta revisión y acentúa la omisión, que registrábamos en *De la esencia de la verdad*, de todas las referencias a lo propio de la praxis humana. En la expresión ser-en-el-mundo, dirá Heidegger, "mundo" no significa un ente ni una región de entes, sino la apertura del ser... "Mundo" es la iluminación o claridad (*Lichtung*) del ser, a la que el hombre está ex-puesto por su propia esencia arrojada" (*O. c.*, p. 350).

En el mismo sentido, la "caída"* (*Verfallen*) de la existencia inauténtica es vista ahora a partir de la diferencia ex-sistencia e in-sistencia del escrito sobre la verdad. La caída es la insistencia en aferrarse a lo inmediato y manifiesto, el ente, con total olvido del misterio, es decir, de la verdad del ser. Tal actitud se corresponde, como veremos, con la metafísica, que se centra en el ente en cuanto tal, dejando fuera el ser. Por tanto, Heidegger volverá, con más fuerza, a rechazar toda interpretación moral o antropológica de la "caída".

Por último, el propio proyecto general de una *ontología fundamental* * es aclarado en el sentido de que el fundamento al que se refiere es la verdad del ser, lo que ya estaba implícito en la idea del "sentido" de ser planteada en *Ser y tiempo*; pero al precisarse más claramente la diferencia entre "verdad del ser" y "verdad del ente", el título *ontología fundamental* se muestra equívoco:

Visto desde la metafísica dice sin duda algo correcto; pero precisamente por ello induce a error; pues pretende lograr el tránsito de la metafísica al pensar de la verdad del ser. Pero mientras tal pensar se designa a sí mismo como ontología fundamental, se coloca con esta denominación en el camino propio y lo oscurece. El título "Ontología fundamental" insinúa la idea de que el pensamiento que intenta pensar la verdad del ser y no, como toda ontología, la verdad del ente, sería aún, en cuanto ontología fundamental, una especie de ontología" (*¿Qué es metafísica?* introducción, G. A., 9, p. 380).

¿Qué es metafísica?

6.1. El pensamiento de Heidegger y la metafísica

La relación de Heidegger con la metafísica ha sido desde sus comienzos muy distante. El inicio de su pensamiento, recuérdese, estaba marcado por la sospecha de que la metafísica hacía uso de una idea de ser, presencia, que jamás explicitaba y en virtud de la cual se deformaba la experiencia original del tiempo que latía en la vivencia cristiana primitiva y en el concreto vivir histórico. Sin embargo, la labor filosófica emprendida con *Ser y tiempo* se sitúa en clara vecindad con el pensamiento metafísico. La idea de una nueva y mejor fundamentación de la metafísica preside los escritos de su primera época. La apertura de la existencia al ser, su ser-ahí (*Dasein*), condición de posibilidad de la pregunta metafísica por el ser en cuanto tal, constituía esa pertenencia de la metafísica a la "naturaleza del hombre" que *¿Qué es metafísica?* establecía. Sin duda, la metafísica, como legado de la tradición, obstruía la libre mirada al hecho de lo "metafísico en el hombre", de ahí la necesidad de su destrucción fenomenológica. Pero la investigación sistemática de la "comprensión de ser", emprendida por la analítica existencial, podía proporcionar la única fundamentación válida de la metafísica, pues sólo ella se planteaba a fondo el hecho que le sirve de fundamento. Metafísica no es, pues, el campo en que se mueve la primera obra de Heidegger, sino su fundamentación; pero en esa misma medida, "metafísica" no posee las connotaciones fuertemente negativas que reviste en toda la obra tardía.

Sólo a partir de la clara determinación, obtenida en *De la esencia de la verdad*, de que la verdad del ser no se identifica con la manifestabilidad de las cosas, el pensamiento que se propone como tarea pensar aquella se torna, en cierto sentido, antimetafísico. La metafísica* aparece, ahora y sólo ahora, como un bloque conceptual e histórico, que tiene por objeto el ente en cuanto tal y *que justo por ello* deja fuera de su consideración ese iluminar oculto del ser, gracias al cual los entes aparecen.

El pensamiento que quiere hacerse cargo de la verdad del ser, que busca el modo de

acercarse a esa iluminación que se retrae, es ciertamente un *"retorno al fundamento de la metafísica"*-así tituló Heidegger la introducción que en 1949 antepuso a *¿Qué es metafísica?*-. únicamente en el horizonte del ser no atendido por ella puede la metafísica exponer su objeto, el ente en cuanto ente y sus estructuras fundamentales. Si la metafísica es, según la imagen cartesiana, las raíces del árbol de la filosofía, la verdad del ser puede considerarse el basamento o suelo en el que las raíces se hunden y del que vive el árbol entero. Pero ese fundamento es ahora algo que yace necesariamente impensado por la metafísica, algo que ésta deja fuera en virtud de su propia estructura. El *olvido del ser es el rasgo fundacional de la metafísica*: ésta, para ser ella misma, tiene que no atender al ser. Recíprocamente, el pensar de la verdad del ser tiene que no ser metafísica. El *"retorno al fundamento de la metafísica"* no puede ser ya entendido como su *fundamentación positiva*, sino *justamente como su superación*: "La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. Pero no alcanza lo primero del pensar. La metafísica es superada en el pensar de la verdad del ser" (*¿Qué es metafísica?* Introducción, G. A., 9, p. 367). Con todo rigor dejará Heidegger de designar su empresa filosófica como una *ontología fundamental*, pues dicho título, en el concepto y en la expresión, se mantiene aún en esencial referencia a la metafísica.

Este despegue de la cuestión del ser respecto de toda metafísica se tornará progresivamente en alejamiento crítico, a medida que la comprensión de la esencia del discurso metafísico va poniendo de manifiesto que desde él se hace imposible todo acercamiento a la verdad del ser. La vieja tarea de "una destrucción de la historia de la ontología" adquiere ahora su pleno sentido: *liberarse de la tipología metafísica es conditio sine qua non del pensar del ser*.

6.2. La estructura de la metafísica

a) Metafísica y diferencia ontológica*

Las consideraciones que se han escogido para ser comunicadas en la presente traducción están todas y únicamente consagradas a la cuestión fundamental concerniente a la esencia y la verdad del ser. Esta cuestión fundamental hay que proponerla de una vez para siempre; hay que llegar a la conciencia de su necesidad. No equivale en absoluto a la cuestión de la metafísica tradicional empleada hasta aquí; en efecto, ésta no interroga nunca más que sobre lo existente, sobre lo que es. Interroga sobre el ser de lo existente (Sein, lat. ens) pero no sobre el ser mismo (sein, lat. esse) y sobre su verdad. La cuestión concerniente al ser de lo existente (τί τὸ ὄν) es, ciertamente, la cuestión directriz de la metafísica; pero no es todavía la cuestión fundamental. En esta última, la

cuestión propuesta sobre el ser se convierte al punto, al mismo tiempo y necesariamente, en la cuestión de la esencia de la verdad, es decir, de la desvelación como tal, desvelación en razón de la cual venimos a encontrarnos previamente y en general en una realidad manifestada. La cuestión de la verdad no es, pues, una cuestión que apunte a una "teoría del conocimiento", pues el conocimiento no constituye sino una de las maneras de despejar y hacer propia la verdad, pero no la verdad misma.

Con estas palabras presentaba Heidegger la traducción francesa de *¿Qué es metafísica?* La neta distinción entre la cuestión del ser, pensada como la cuestión general del ámbito de claridad, "en razón del cual venimos a encontrarnos previamente y en general en una realidad manifestada", y la cuestión de qué y cómo es lo que aparece en él, la realidad manifestada, el ente, va a permitir a Heidegger una tipificación de la metafísica no lograda hasta ahora. Tal tipificación sólo es posible para quien, en algún sentido, se sitúa fuera de ella. La paradoja del pensamiento heideggeriano estriba en que la puerta por la que ha podido salir de la metafísica y contemplar así su entero edificio es el más clásico y metafísico de los conceptos, "ser". Este hecho fundamental otorga a la crítica heideggeriana a la metafísica una posición excepcional dentro del criticismo antimetafísico de la filosofía moderna; pues no se trata de un rechazo meramente externo, asentado en una posición ajena más o menos sólida, sino del alejamiento de quien ha hecho la experiencia de la metafísica y ha comprendido -al menos en la intención- su propia esencia.

¿Qué es metafísica? Una clara respuesta a esta pregunta se consigue cuando se ha llegado a establecer con nitidez la diferencia entre ser y ente. La *diferencia ontológica**, presente ya en *Ser y tiempo*, recibe una determinación más precisa cuando, sobre el telón de fondo de la verdad, se percibe que el ser como ámbito de iluminación* que hace aparecer a las cosas no es algo de éstas ni de mí mismo, sino un acontecer que, al dejar que los entes se muestren, se retrae a un segundo plano y no aparece como tal. Precisamente por ello no es una cosa ni puede ser pensado sobre el modelo de la cosa. ¿Cómo hay entonces que pensarlo? Éste es justamente el problema. Pero la diferencia está ahí, insuperable e irrenunciable. Ella es suficiente para ver la metafísica a una nueva luz.

La paradoja del proceso de iluminación o manifestabilidad, en el que el hecho de la iluminación misma no aparece en favor de lo iluminado, proporciona a Heidegger el esquema básico de interpretación de la metafísica en su conjunto y de cualquiera de sus épocas. Es lo que Heidegger llama el "paso atrás" (Schritt zurück), "que determina el carácter de nuestro diálogo con la historia del pensamiento occidental". Se trata de que el pensamiento no se queda en el contenido, en las tesis explícitas de una filosofía, sino que, guiado por el pensamiento de la diferencia ontológica, busca en ella lo no pensado, lo no preguntado, pero que late como el fundamento sobre el cual se mueve. De esta manera, el paso atrás nos saca, en cierto sentido, fuera de lo pensado en la filosofía, pero*

para llevarnos a su esencia, esto es, a lo que la hace ser y que no se ve en el interior de ella misma. "La diferencia entre ente y ser es el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es. El paso atrás se mueve, según esto, desde la metafísica a la esencia de la metafísica." (*Identität und Differenz*. Neske, Pfullingen, 1957, P-41.)

b) La estructura ontoteológica de la metafísica

¿Cuál es entonces la esencia de la metafísica?

Para poder acercarnos a ella es necesario acudir no a las respuestas o teorías metafísicas diversas, sino a la pregunta fundacional que origina el estilo y la estructura del pensamiento metafísico. Esta es la pregunta aristotélica ¿qué es el ente? (*τί τὸ ὄν*). La metafísica trata con ella de pensar el ente *como* ente y *en total* es decir, lo *que es* en su *totalidad*. Ahora bien, en el mismo instante en que plantea el ente *en cuanto* ente, pre-piensa el ser como su horizonte necesario. La metafísica no sería lo que es sin entrever el ser como el oscuro fundamento del ente. Pero ¿cómo recoge la metafísica este hecho? Ante todo, viendo el ser como el ser *del ente**. Y esto de doble manera. En primer lugar, entendiendo ser como la *esencia* del ente, la *entidad* (*οὐσία*), es decir, los rasgos principales y universales que constituyen todo ente por el mero hecho de serlo. Es la respuesta a la pregunta *qué es*: el común denominador de algo, en nuestro caso, el ente. Pero también puede ser entendido en el sentido del fundamento último que los hace ser: aquello que, realizando en grado sumo la entidad, los caracteres del ente, es el origen del ente. Tal es la idea del ser supremo, el concepto metafísico de Dios.

La metafísica posee ab origine *una estructura ontoteológica*. El mismo movimiento que lleva a la totalidad del ente lleva al fundamento que hace posible esa totalidad. La metafísica responde a la impronta del ser como *λόγος*, como fundamento unificante que reúne las cosas en una estructura común y las hace ser.

Porque el ser aparece como fundamento, el ente es lo fundado, y el ser supremo es lo fundante en el sentido de la primera causa. Si la metafísica piensa el ente con referencia al fundamento común a todo ente entonces es lógica ontológica. Si la metafísica piensa el ente en cuanto tal en su totalidad, esto es, con respecto al ente supremo, fundante de todo, entonces es lógica teo-lógica (*Identität und Differenz*. Neske, Pfullingen, 1957, p. 63).

c) La metafísica como olvido del ser*

Al establecerse como ontoteología ¿piensa la metafísica el ser? La respuesta de Heidegger es tajante: no. La metafísica no se hace cargo del ser mismo como ámbito en el que los entes son, sino que al pensar el ente *en cuanto* ente se vuelca en lo *presente*, en lo *manifiesto* y, por tanto, desligándolo de su origen *en* el proceso de iluminación. La prueba más palpable de que el ser no es pensado por la metafísica está en que los conceptos que parecen recogerlo, la entidad y el ser supremo, son formas del ente, es decir, de algo que ya se mueve en la *Lichtung* del ser: la entidad es la esencia o estructura fundamental de lo real, el ser supremo es un ente, un algo que es, un *ens realissimum*.

La metafísica no puede tomar sobre sí el intento de pensar el hecho de que el ser desaparece en los entes justo para que éstos sean. Y ello porque el movimiento fundacional de la metafísica consiste en aferrarse al *estado terminal del proceso de iluminación*, el ente en cuanto tal. Y aunque éste suponga el ser y, por tanto, yazga en la metafísica una oscura conciencia de la diferencia ontológica, ésta es inmediatamente alejada en favor de lo patente, el ente, sus estructuras y su fundamento. Sólo a ello puede atender el pensamiento metafísico y cumple así con su lógica interna: superar lo dado, el ente, hacia su ser, entendido en el sentido apuntado. El *olvido del ser** forma parte de la estructura misma de la metafísica. Sin embargo, este olvido no es experimentado por la propia metafísica: ella, a su manera, cree responder a la cuestión del ser:

La metafísica no contesta nunca a la pregunta por la verdad del ser porque jamás plantea esta cuestión. Y no la plantea porque sólo piensa el ser al representar el ente en cuanto tal. Dice el ente en total y habla del ser. Nombra el ser y dice el ente en cuanto ente. Los enunciados de la metafísica se mueven de manera extraña, desde su inicio hasta su consumación, en una constante confusión de ente y ser (*¿Qué es metafísica?*, introducción, G. A., 9, p. 370).

Con la idea del ente en cuanto tal, el ser *del ente*, cree la metafísica agotar sin más la idea de ser.

El ser como ser, el sentido de ser o la verdad del ser, es decir, cómo acontezca y cómo haya de pensarse en sí mismo, sin referencia al ente por él fundado, ese acontecer que al iluminar desaparece, queda fuera del ámbito de la metafísica. Pero sólo entreviendo esa posibilidad de la verdad del ser, se comprende la metafísica en su esencia. Esta permanece ligada al *horizonte de la presencia**: como pudimos ver al hilo de las primeras reflexiones heideggerianas sobre Aristóteles, presencia constituye la idea del ser *del ente* vivida en el momento de originación de la metafísica. Lo que aparece, lo que se muestra, es lo que se mantiene en la presencia, en un doble sentido; lo *constante*, lo permanente frente al cambio y la destrucción y lo *presente* como contrapuesto a lo *ausente*, a lo que no aparece (cfr. G. A., 45, pp. 129-130). Que el horizonte de la

presencia sea el sentido implícito del ser del ente en la metafísica es lógica consecuencia de que ella no lleva lo patente hacia su originación en la ocultación del ser -que, en cuanto tal, no puede ser entendido como simple presencia-, sino que detiene y fija la mirada en lo que aparece para tratar así de conocerlo.

En perfecta coherencia con el predominio de la presencia*, el pensamiento metafísico entroniza la verdad como adecuación o concordancia. Heidegger ve en la teoría platónica de las ideas el momento explícito en que se produce un giro decisivo en la concepción de la verdad, consustancial a la metafísica. En *La teoría platónica de la verdad* nos explica Heidegger cómo hasta Platón en la palabra verdad (ἀλήθεια) latía aún una esencial referencia a lo encubierto, al fondo oculto de que provienen las cosas. "Verdad" es un carácter del ente en cuanto se mantiene des-cubierto, es decir, en cuanto surge del ocultamiento. El descubrimiento sigue estando vigente para Platón, pero éste se interesa ante todo por el aparecer de lo descubierto: es *λεῖδος* el aspecto, lo visible e inteligible, lo absolutamente presente. En cuanto tal dice una relación esencial a la mirada a él dirigida, a un ver cuya meta está en percibir la idea, en atenerse a su presencia: todo comportamiento humano queda así determinado por el mirar la idea (*Ideenblick*), por el atenerse a lo permanentemente presente en las cosas. Surge entonces inevitable la necesidad de conseguir un *recto* mirar, es decir, un mirar que se conforma, se adecua (*ὁμοίωσις*) a lo mirado, a la idea. A partir de la primacía de la idea, el desocultamiento * es postergado por la concordancia. Igualmente "cambia" el lugar de la verdad: de rasgo fundamental del ente pasa a característica del comportamiento humano.

No obstante, en Platón y Aristóteles se mantiene una cierta ambigüedad: verdad sigue siendo un carácter del ente, en cuanto presente en el aparecer. Pero el descubrimiento ya no es algo que remita del ente al ocultamiento del ser, sino de la idea a la mirada correcta. "La presencia (*Anwesenung*) ya no será más, como en el comienzo del pensamiento occidental, la salida de lo oculto al desocultamiento*, en la cual, este mismo, como desencubrimiento, constituye el rasgo fundamental de la presencia" (*La teoría platónica de la verdad*, G. A., 9, p. 233). Por el contrario, con Platón, "el resplandor de la idea", el aparecer de una cosa en lo que es, no refiere a ningún ocultamiento previo, sino que es el puro estar manifiesto y desde él se fija y determina todo desencubrir y todo lo que lo oculta (sombras, imágenes, etc.). En lugar de estar condicionado por el ocultamiento, lo patente (idea) es la condición de la posibilidad del desencubrir. "Sólo la 'filosofía que comienza con Platón tiene en lo sucesivo el carácter de lo que más tarde se llamará metafísica." (*O. c.*, p. 235.)

6.3. Metafísica como historia del ser

a) La continuidad histórica de la metafísica

Hemos contemplado la estructura básica de la metafísica en la perspectiva, no experimentada por ella, de la diferencia ontológica. A su luz, *ontologia, presencia, verdad como adecuación* se han mostrado como elementos intrínsecamente relacionados que constituyen eso que tradicionalmente conocemos como metafísica. El olvido del ser es su interna condición de posibilidad, el terreno en el que la metafísica se asienta. No es por tanto algo episódico, casual. La metafísica, así entendida, no es para Heidegger un mero "*modelo*" de pensamiento, intercambiable con otros y que podemos libremente escoger. La metafísica es, antes que nada, un modo de instalación en la realidad, que comprende hombre y mundo, por tanto, un acontecimiento esencial en el cual vivimos y que configura la entera historia de Occidente. Verla como una simple forma del "pensamiento" no es sólo subestimarla, es no comprenderla.

Como acontecer, como hecho, la metafísica no se restringe a la filosofía de algunos pensadores. Su vigencia llega mucho más allá de lo que el filósofo profesional estaría dispuesto a admitir como metafísica. Es una idea capital de la reflexión heideggeriana que el pensamiento occidental, desde Platón a Nietzsche, se mueve en el campo de esa estructura caracterizada como metafísica. Desde el punto de vista del historiador de las ideas, tal continuidad *esencial* resulta indudablemente arbitraria: es enormemente discutible tanto que la metafísica, tal como tradicionalmente se entiende, responda al esquema trazado por Heidegger, como que filósofos declaradamente antimetafísicos se sometan fácilmente al esquema preestablecido. Pero no hay que olvidar que la mirada heideggeriana sobre la metafísica está dirigida por la cuestión del ser, es decir, por la necesidad de rastrear en ella la experiencia del iluminar-ocultar, que es, como tal, lo no pensado, lo no dicho y que, por tanto, no comparece en el desarrollo interno de los sistemas filosóficos. El olvido del ser es así una atalaya desde la que el discurrir de la filosofía cobra una insospechada unidad, imperceptible para quien se queda en su interior. Resulta, sin embargo, asombroso que con una idea tan frágil y huidiza como el olvido del ser haya podido Heidegger realizar interpretaciones indudablemente sugerentes y profundas como las de Nietzsche, Kant, los griegos, la técnica moderna, etc. Vulnerables desde el punto de vista historiográfico, son sin embargo sumamente esclarecedoras de las opciones últimas del pensamiento occidental. Lo que indica que la exactitud, el rigor y la pulcritud filológica no pueden ser el único criterio para enjuiciarlas.

Pero no se trata ahora de ocuparnos de las interpretaciones heideggerianas de las filosofías, sino de comprender cómo la metafísica como acontecimiento suministra una posibilidad de proseguir elaborando la cuestión del ser.

b) Metafísica, destino y épocas del ser

La metafísica es olvido del ser. Si pensamos ahora en ese olvido, es decir, si no lo abandonamos, olvidamos a su vez -que es la forma en que el olvido impera en la metafísica-, sino que tratamos de hacernos cargo de él, podemos quizá dar algún paso

más en la cuestión del ser.

El olvido del ser, lo hemos visto, es estructural, necesario para la metafísica: al insistir en el ente no aparece el ser. Ahora bien, ese atenuamiento de la metafísica al ente ¿es a su vez necesario?, ¿no es por el contrario el resultado de una opción, tomada en un momento dado de la historia y que ha condicionado su posterior desarrollo?, ¿podemos representarnos la metafísica sólo como un producto humano, de Platón por ejemplo, o de una colectividad? No. Si volvemos al concepto de libertad ex-sistente de *De la esencia de la verdad* podemos fácilmente darnos cuenta de que toda opción, toda decisión humana supone el previo estar en el ser como ámbito de manifestabilidad, a partir del cual pueden aparecer lo que se va a decidir y el hombre mismo. El ser precede a toda posible opción metafísica. Si la libertad pudiera decidir atenerse al ser en vez de al ente, eso significaría que sería dueña del ser, que podría dejarlo o acogerlo a voluntad. Pero - lo hemos comprobado- tal posibilidad es radicalmente ajena a la libertad. *La metafísica no es ella misma responsable del olvido del ser*. Ello significa que éste "no puede tener su fundamento en una mera negligencia del pensamiento o en una superficialidad del decir" (*¿Qué es metafísica?*, introducción, G. A., 9, p. 370).

No cabe entonces otra alternativa que ver la necesidad del olvido del ser, que radica en la estructura de la metafísica, *emanando a su vez de una necesidad que proviene del ser mismo*. Y esta es la posición de Heidegger, expresada especialmente en la meditación sobre el nihilismo europeo de su largo curso sobre Nietzsche.

La metafísica se considera y se sabe a sí misma -incluso allí donde no se *expresa* como ontoteología- como el pensar que constantemente piensa "el ser", aunque sólo en el sentido del ente en cuanto ente. Sin embargo, la metafísica no conoce este "aunque". Y lo desconoce no porque ella rechace pensar el ser mismo, *sino porque el ser mismo no aparece (ausbleit)*. Si esto es así, entonces lo no pensado no proviene de un pensar que omite algo (*Nietzsche*, G. A., 6.2, p. 318).

Si la metafísica se funda en el ocultamiento del propio ser, entonces ella es una indicación para pensar el ser mismo. En efecto, la metafísica se centra en el ente en cuanto ente. La patencia de éste, su desocultamiento, permanece como tal desocultamiento (como referencia a lo oculto de que proviene) impensado, no por un defecto de la metafísica, sino porque el ser mismo se contrae, digámoslo así y desaparece. El ser está entonces presente en la metafísica en la forma de la ausencia. Tal ausencia no hay que entenderla como la reducción del ser a los entes: la diferencia ontológica es insuprimible y reaparece siempre. Tampoco como la de algo -cosa o persona- que ha estado presente y luego se retira dejando su ausencia. Si la metafísica emana de una necesidad del ser mismo y éste no puede ser un algo determinado, *entonces el ser no es algo que esté tras su ausencia, sino la ausencia misma*. "El no aparecer del ser es el ser mismo *como este no aparecer*. El ser no está separado para sí

mismo en algún lugar y por ello no aparece, sino: el no aparecer del ser como tal es el ser mismo." (*Ibidem.*) La experiencia del olvido del ser, contenido en la metafísica, es a su modo -el único posible-, una "experiencia" del ser mismo.

Que la metafísica se funda en una necesidad basada en el propio ser, en su retirada (*Entzug*) o ausencia, lo expresa Heidegger mediante la palabra *Geschick*, destino*. *Hay que tratar de entender la metafísica como un destino originado en el ser*, lo cual conlleva la idea de que su modificación no depende de la propia filosofía y acentúa a la vez en la metafísica su carácter de *hecho* en el cual estamos y no de simple producto de la inteligencia humana: "Si (el ente) aparece y cómo aparece, si el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza vienen a la iluminación del ser, se presentan y se ausentan, sobre todo esto no decide el hombre. El advenimiento (*Ankunft*) del ente descansa en el destino (*Geschick*) del ser." (*Carta sobre el humanismo*, G. A., 9, p. 330.) Destino significa aquí *destinación* en el sentido activo de que el ser mismo envía, destina a la metafísica a conceptualizar el ente de esta o aquella manera. Tales expresiones chocan desde luego con el carácter no personal -no óntico- del ser, pero probablemente Heidegger no encuentra mejor modo de subrayar el componente de necesidad que yace en esa retirada del ser que funda la metafísica.

La palabra destino posee también un claro sabor histórico, una clara referencia a la historia. Y así es efectivamente. Hemos dicho antes que la metafísica es un acontecer y como tal se desenvuelve en la historia. La sucesión de figuras o formas de metafísica, desde Platón hasta Nietzsche, no puede ser, a la luz de cuanto llevamos visto, tan sólo un desarrollo interno de teorías filosóficas. Si *el modo como la metafísica descubre la esencia de lo real nunca es una libre decisión de ella misma, los cambios en ese descubrir tienen su raíz en el destinar del ser, son el destino del ser*. Lo cual significa que la historicidad no es una variable introducida por la existencia humana ni un producto del transcurso del tiempo. En un críptico texto de *La sentencia de Anaximandro* (*Holzwege*, G. A., 5, p. 337) relaciona Heidegger el retraerse del ser con las épocas históricas mediante la adopción de la palabra griega *ἐποχή*. Tal vocablo, de origen estoico, fue utilizado, como sabemos, por Husserl para expresar la abstención o suspensión de todo juicio sobre la realidad. Heidegger lo emplea ahora para nombrar la retracción del ser en la manifestación de los entes. Y así, la *epojé* del ser funda una *época* histórica, una determinada manera de aparecer el mundo y el hombre en él. La misma idea de una *Historia del ser* (*Seinsgeschichte*) se refiere originariamente a ese destinar (*Geschick*) del ser, que envía a la vez que se retrae (*Der Satz vom Grund*. Neske, Pfu-Uigen, 1971, p. 114). Dejando a un lado la oscuridad intrínseca de este pensamiento, la línea básica de la argumentación heideggeriana parece coherente: el devenir histórico de la metafísica sólo puede ser entendido, en la perspectiva del olvido del ser, *como épocas del ser mismo*, como "envíos" del ser que establecen la forma en que el ente ha de aparecer en cada caso.

De esta manera, la historia de la metafísica descansa en la historia del ser. Pero en la medida en que éste no es más que el enviar o destinar que se retrae, la metafísica, en cuanto acontecer de esta retracción, es la historia del ser mismo. La ausencia del ser es el

propio ser, decíamos. En consecuencia historia de la metafísica como ausencia del ser es la propia historia de éste. Tal historia del ser no puede representarse como un conjunto de acontecimientos que suceden fuera de la historia humana -al modo de una historia paralela- sino como la misma historia humana en cuanto regida por un destinar que la posibilita, que no puede ser pensado como ente o cosa, y que por ello no puede tener una historia propia y aparte. Por eso dirá Heidegger que "sólo hay ser en esta o aquella impronta destinal (*geschickliche Prägung*): $\xi\nu, \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha, \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha, \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma, \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, sustancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad de poder, voluntad de voluntad." (*Identidad y diferencia*, p. 58.) El ser sólo se da haciendo que se manifieste - lo que significa a su vez su propia no aparición- de diversas maneras la entidad, el ser *de las cosas*. "La historia de la metafísica es, en cuanto historia del desocultamiento del ente como tal, la historia del ser mismo." (*Nietzsche*, G. A., 6.2, p. 343.)

La idea de una historia del ser reabre, en cierto sentido, la problemática de la parte no escrita de *Ser y tiempo*, que debía tratar de la temporalidad del ser, no ya de la existencia. La destinación del ser, que funda las épocas de la metafísica, ha de ser entendida ella misma como histórica, temporal, de lo contrario carecería de sentido: "La esencia epocal del ser pertenece al oculto carácter temporal de éste y designa la esencia del tiempo pensada en el ser" (*La sentencia de Anaximandro*, Holzwege, G. A., 5, p. 338). Cabría reintroducir la terminología de *Ser y tiempo* y decir que el ser *se temporaliza* abriendo las distintas épocas de la metafísica. Pero cómo haya de entenderse el tiempo del ser, cuál es su relación con el tiempo de la historia, qué es el tiempo respecto del ser mismo, son puntos de gran oscuridad que tocan los momentos más abismáticos del pensamiento heideggeriano, y sólo pueden ser aquí problemáticamente mencionados.

6.4. La historia del ser como disolución de la filosofía de la subjetividad

Con el pensamiento de la historia del ser, Heidegger lleva al extremo su oposición a toda forma de objetivismo. Todas las acciones, decisiones y pensamientos humanos se mueven en el terreno histórico ya abierto por el destinar epocal del ser. "La historia del ser", nos dirá en *Carta sobre el humanismo*, "soporta y determina toda situación y condición humana". Si la existencia humana no podía ser fundamento y dueña de sí misma, ahora esta imposibilidad recibe un espaldarazo definitivo: el mundo histórico, la forma en que el hombre se encuentra en la realidad, no es, en ningún caso, producto de la subjetividad, empírica o trascendental, sino destinación del ser. La negativa de Heidegger a considerar su pensamiento como humanismo, radica en que éste es siempre una forma de subjetivismo, un intento de situar al hombre "en el centro del universo" y fundar en él, de una u otra manera, la realidad. Por el contrario, el pensamiento de la

historia del ser muestra que "la *humanitas* del *homo humanus* está determinada desde una interpretación ya establecida de la naturaleza, de la historia, del mundo, de la causa del mundo, es decir, de la totalidad del ente" (*Carta sobre el humanismo*, G. A., 9, p. 321). La metafísica, como historia del ser, funda una época histórica y sólo en el seno de ella la acción humana y el hombre mismo tienen sentido.

6.5. La superación de la metafísica

La idea de la metafísica como historia del ser otorga una mayor precisión a la tarea de una superación de la metafísica que preside las reflexiones de la obra tardía de Heidegger. La imagen que de "superación" debemos traer aquí no es la del dejar algo de lado, abandonarlo o rechazarlo. Tampoco la de una evolución que, en un estadio nuevo, deja atrás una fase anterior. El pensar de la verdad del ser que "supera" la metafísica no es un estadio evolucionado en el desarrollo del pensamiento. *La metafísica sólo la superamos en cuanto realizamos en ella la "experiencia" del olvido del ser**.

Pensada desde la historia del ser, "superación de la metafísica" quiere decir siempre y sólo: abandono de la interpretación metafísica de la metafísica. El pensar deja la mera "metafísica de la metafísica" al llevar a cabo el paso atrás desde la omisión del ser a su ausencia (*Nietzsche*, G. A., 6.2, p. 355).

El paso atrás supera la metafísica al no mantenerse dentro de las representaciones metafísicas en las que el ser está sencillamente omitido y el olvido del ser olvidado, sino que las experimenta como la donación-retracción del ser, como la ausencia del ser que es el ser mismo.

Paradójicamente la superación de la metafísica se torna así una repetición de ella. El pensar (Denken) se vuelve recuerdo (Andenken) de la historia del ser, que sólo puede leerse en la historia de la metafísica. Repetir, recordar la historia de la metafísica en la dirección de lo no pensado por ella es su verdadera superación y a la par "experiencia" del ser mismo. Por ello, la interpretación de la historia de la metafísica no es un apéndice al proyecto sistemático de elaborar la cuestión del ser; es su propio centro.

El final de la filosofía

7.1. La idea de un "final" de la metafísica

Con el olvido del ser* como principio hermenéutico, Heidegger ha podido establecer una fundamental unidad en la variedad de formas del discurso metafísico, a la vez que llegaba a la importante idea de la historia del ser y circunscribía los límites en que debe entenderse la tarea de una superación de la metafísica. De esta forma, "metafísica" significará para Heidegger tanto como "pensamiento occidental" o simplemente "filosofía", que, recordémoslo, nunca es "puro" pensamiento.

Si el olvido del ser nos permitía reconocer la esencia oculta de la metafísica, ahora nos capacita para ver que nos encontramos en el final de la época marcada por ella. ¿Qué quiere decir esto?

Es una tesis esencial y dominante del pensamiento del "segundo" Heidegger que la metafísica ha llegado al final en la época moderna. Dicho así, la idea suena a algo trivial y conocido, pues es un lugar común de la historia de la filosofía que el pensamiento moderno deja atrás toda forma de ontología y metafísica. Pero la idea heideggeriana dice más bien lo contrario: en la época moderna acaba la metafísica *porque ella es su plenificación*. Final no puede significar entonces mera cesación, ni tampoco interrupción, abandono, arrojamiento al "trastero de la historia", etc. *Final quiere decir consumación (Vollendung)*, cumplimiento pleno, llevar hasta el extremo las posibilidades internas de algo, agotar todo lo que algo puede dar de sí. Podría traerse a colación la idea de perfección -terminar del todo-, si no fuera porque conlleva el carácter valorativo de mejora, de bondad superior, en absoluto aplicable a la idea de final que nos interesa.

El "final" de la filosofía -o metafísica- quiere entonces decir: consumación en la época moderna de la actitud griega -cristalizada en la interpretación platónica de la entidad como idea- del atenerse al ente en cuanto ente, a lo presente en cuanto presente. Según esto, la metafísica consumada es platonismo vigente, allí incluso donde se registra una inversión *consciente* del platonismo, como en la filosofía de Nietzsche.

Que la metafísica esté consumada no quiere decir que se deje de pensar metafísicamente, incluso que se produzcan nuevos sistemas metafísicos. Precisamente porque la metafísica ha realizado plenamente sus posibilidades, alumbrando la figura actual del mundo, pueden surgir todo tipo de renacimientos de formas metafísicas, que en su desarraigo epocal, confirman el diagnóstico: nuestra situación es la del final del "*primer comienzo*", el de la filosofía griega, es decir, el de la filosofía. Pero tal final, que es el carácter de una época en la que estamos inmersos y no un determinado momento temporal, puede ser largo. Nadie puede pronosticar su posible duración.

El final de la metafísica es preparado por la filosofía moderna de la subjetividad, filosóficamente expresado en el pensamiento de Nietzsche y plenamente realizado en la civilización técnica de nuestros días. Al intentar hacernos cargo de él, comprendemos no sólo la esencia del mundo que nos ha tocado vivir, el final de la "modernidad", sino que simultáneamente percibimos la continuidad interna de la metafísica.

7.2. La metafísica de la subjetividad

Si quisiéramos caracterizar de forma breve y esquemática lo esencial de la filosofía moderna, las palabras idealismo y sujeto acudirían raudas en nuestro auxilio. Pues efectivamente ambas palabras -que en el fondo dicen lo mismo- nos sitúan bien en el centro del pensamiento moderno: filosofía de la subjetividad es, quizá, su más adecuada calificación.

¿Cuál es la posición metafísica fundamental de tal filosofía? Acostumbrados como estamos al uso de la palabra sujeto, no solemos reparar en la carga metafísica que conlleva. Heidegger, cuyo trabajo filosófico, como hemos comprobado hasta la saciedad, opera constantemente con la palabra como sedimentación de experiencias históricas, no podía dejar de señalar que "*sujeto*", como sustancia, son traducciones del griego *ὑποκείμενον* que significa lo que está debajo, lo que sirve de fundamento. La sustancia o el sujeto designan, en la tradición de la filosofía clásica, el modo fundamental de ser, al que remiten de diversas maneras todos los demás. Que en la filosofía moderna el hombre sea *el* sujeto, que a partir de ella la voz sujeto se refiera acusadamente sólo al hombre, indica que en ella late, expresa o tácita, la tesis de que el hombre es el fundamento que determina en qué consiste y cómo aparece toda realidad. Con esta concepción del hombre como sujeto cambia la esencia del hombre y esto, visto desde la historia del ser, no puede originarse en él mismo, sino que requiere una nueva época metafísica, es decir, una distinta manera de presentarse la realidad.

El cambio en el modo de *manifestarse* la realidad es, ante todo, un cambio en la idea misma de verdad. Ésta aparece ahora como *certeza*. Sobre la base de la pérdida de vigencia del sistema de creencias del mundo medieval, la búsqueda cartesiana de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* tiene el sentido de una liberación que busca darse a sí misma la ley de su propia libertad. La búsqueda de un fundamento

absoluto de toda verdad no responde tanto a un intento de conocer la estructura de lo real cuanto a la necesidad de *reconocer* algo como verdad, de tener *la garantía*, la *seguridad* de que puedo disponer en cualquier momento de una forma de decidir si algo es verdad. El paso a primer plano del problema del método y del criterio es lógica consecuencia de esta actitud.

El *cogito, ergo sum* cartesiano no es el inocente reconocimiento de una verdad palmaria. Es mucho más. Cuando el pensar descubre que con todo pensamiento está simultáneamente dado, con certeza apodíctica, mi propio yo, el camino hacia la tesis metafísica de la subjetividad está en franquía. Impulsado por la búsqueda de certeza, el pensamiento se instala en la reflexión sobre sí mismo -todo *cogito* señala agudamente Heidegger es *cogito me cogitare*- y allí aparece necesariamente como representación* (*Vorstellung*), palabra que pasará a ser la clave de toda la filosofía moderna. Pensar es representar, traer ante sí las cosas como representadas. Lo representado, lo que está ante mí es aquello de que tengo conciencia. En cuanto tal, dice una esencial relación al tener conciencia, al acto de pensar o representar. Todo tener conciencia de algo es a la par conciencia de sí, del yo ante quien lo representado aparece. Esta conciencia de sí no es algo añadido a la conciencia del objeto, sino su condición de posibilidad. Como Kant dirá más tarde "el yo pienso" tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones para que éstas sean algo para mí, para que sean, sencillamente, representaciones. *Representación** y *mi representación es lo mismo*. La certeza fundamental es que *yo soy en todas las representaciones* y que éstas son tales para mí. *El yo aparece entonces necesariamente como el sujeto o fundamento que está debajo de toda representación y que la hace posible*.

En lógica contrapartida, las cosas, el ente, se muestran como lo representado, como lo que está ante mí, *ob-iectum*, objeto. Lo esencial no es si eso que está ante mí puede ser o no también algo con independencia de mí, lo esencial es que el mundo en el que estoy es un mundo que está o puede estar contrapuesto a mí. ¿En virtud de qué podría yo *asegurar* que hay algo que no es mi representación que no sea, a su vez, otra representación? La incondicionada capacidad de objetivar todo pertenece a la esencia de la subjetividad. El ser del ente, la entidad, es entonces la *objetividad*, el poder estar frente al sujeto. Es el *mundo como imagen* de que nos habla el bello escrito de Holzwege, *La época de la imagen del mundo*. La filosofía trascendental kantiana, no es otra cosa que una fundamentación precisa de esta idea del ser como objetividad, abierta por Descartes.

La filosofía de la subjetividad es, pues, y radicalmente, metafísica. No sólo porque permanezca dentro de una estructura formal de tipo metafísico -Descartes tituló su obra principal *Meditationes de prima philosophia*-, sino porque circula plenamente por el carril fijado por Platón. El movimiento típico de la metafísica de atenerse a lo manifiesto, el ente, platónicamente la idea, el aspecto auténticamente visible e inteligible de algo, tiene su perfecta continuidad en el principio cartesiano de la evidencia, de la idea clara y distinta. Lo que se da en ella es lo cierto, lo verdadero y esto quiere decir: lo que realmente es. Igualmente la presencia sigue funcionando en la idea del ser como

objetividad. La "opción" platónica de ver en lo presente su mera presencia, dejando caer lo que en ésta había de des-ocultamiento, sufre una inflexión, *en su misma dirección*, cuando el ente se transforma en el objeto, aquello que está presente ante mí. Objetividad significa justamente: el estar dado, presente ante un sujeto. El "ante mí" de la presencia en el sentido moderno, estaba ya incoativamente pensado en la *rectitud* del mirar a las ideas, origen de la verdad como adecuación.

Si, como nos dice Heidegger en las lecciones sobre *El principio de razón*, la metafísica se ha consumado allí donde el último resto de ocultamiento del ser ha desaparecido, es preciso reconocer que la filosofía de la subjetividad es un paso decisivo hacia ese final. Cuando Descartes aseguraba que siguiendo fielmente el método "no puede haber ninguna cosa, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir", estaba anunciando cómo el movimiento de objetivación y dominación de lo real torna todo ocultamiento en "lo todavía no descubierto" y el olvido del ser se hunde, aún más, en el olvido.

7.3. Nietzsche como final

La meditación sobre la obra de Nietzsche ha absorbido gran parte del trabajo de Heidegger durante los años convulsos inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial y comienzos de ésta. En tan difícil época, Heidegger se apoya en Nietzsche para pensar las raíces de la decadencia de la cultura europea, para intentar comprender el por qué de la trágica situación. Al hilo de esta meditación surge la idea de la metafísica como historia del ser; las huellas de Nietzsche se reconocen especialmente en la consideración de la metafísica como un todo constante desde Platón hacia acá, que se ha agotado y debe ser superado. Sin embargo, en la interpretación heideggeriana, Nietzsche no obtiene el papel que a sí mismo se atribuía de superador de toda metafísica e iniciador de un nuevo comienzo filosófico, sino que, por el contrario, es concebido como el último y más profundo eslabón de la cadena metafísica.

En cualquier caso, el lugar de Nietzsche en la historia del pensamiento europeo es, para Heidegger, fundamental y su importancia filosófica, de primer orden. Cabría decir que una buena parte del predicamento como *filósofo* del que Nietzsche goza desde los años sesenta se debe a la larga obra de Heidegger dedicada a él, pues, con independencia del acuerdo o desacuerdo con su interpretación, en ningún libro como en el suyo recibe Nietzsche la carta de naturaleza de gran filósofo, cuya lucidez y hondura de visión, que concentra los momentos estelares de la filosofía moderna, le colocan a la altura de los grandes metafísicos de Occidente.

"Tenemos que concebir la filosofía de Nietzsche como metafísica de la subjetividad" y mas exactamente como "metafísica de la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder " (Nietzsche, G. A., 6.2, pp. 177-178.) Estas palabras de Heidegger pueden servir perfectamente de clave para interpretar el papel que Nietzsche

juega como final de la metafísica: su obra cierra el ciclo, *permaneciendo dentro de él*, del creciente olvido del ser de la filosofía de la subjetividad.

a) Nihilismo y muerte de Dios

La filosofía de Nietzsche puede entenderse como la conciencia hiperbólica de que las grandes ideas filosófico-morales (y por supuesto religiosas) que han sustentado la vida del occidente europeo desde los griegos, tales como ser, verdad, razón, conciencia, conocimiento, Dios, etc., han perdido absolutamente su vigencia, han dejado de ser realmente vividas. Nietzsche subsume en el concepto de "Dios" todo ese conjunto de valores (Heidegger: "Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y de los ideales"), en los que ve el mundo de lo suprasensible, al que desde la unión de platonismo y cristianismo, está referida toda la actividad humana. Aunque el fenómeno del total ocaso de dichos valores -la "muerte de Dios"- dista mucho de ser un hecho plenamente real, Nietzsche ve signos suficientes que predicen su total extensión y decide asumirlo como el fenómeno decisivo y radical de su época, ante el que es imprescindible tomar postura. La "desvalorización de todos los valores", el avance del "nihilismo", coloca al hombre ante una situación nueva y la actitud de Nietzsche ante ella consiste en asumir *positivamente el nihilismo*, es decir, no aferrarse a los antiguos valores ni tampoco proponer otros nuevos que ocupen el mismo lugar de lo suprasensible -que vuelvan a ser *objetivos*—, sino llevar a cabo una auténtica "transmutación" que, en vez de operar una mera sustitución, cambie el principio mismo de toda valoración: los valores se originan en la voluntad de poder y carecen por tanto de cualquier tipo de fundamentación objetiva. Esta nueva posición de valores, que parte de la absoluta aceptación del nihilismo, es su verdadera superación.

Como parece obvio, los conceptos de valor y voluntad de poder se encuentran en el centro de toda interpretación de la filosofía de Nietzsche. A ellos se remite Heidegger para lograr mostrar su tesis: que Nietzsche es la consumación de la metafísica de la subjetividad.

b) El concepto de valor

Lo que llama la atención en el concepto nietzscheano de valor es su universalidad: todo es considerado valor, incluso conceptos tradicionalmente ajenos a todo ámbito moral, como "unidad", "totalidad", verdad, "conocimiento", etc. Que todas estas ideas sean consideradas por Nietzsche, de manera casi natural, como "valores" no es cuestión inocente y baladí, sino, como señala acertadamente Heidegger, el primer y decisivo paso de la buscada "transmutación", "pues, rectamente pensada, la transmutación realizada por

Nietzsche no consiste en que ponga en el lugar de los anteriores valores supremos otros nuevos, sino en que él concibe 'ser, fin, Verdad' como *valores y sólo como Valores*' (*Nietzsche, G. A., 6.2, p. 96*). *Pensar el ente como valor, esa especie de "interpretación moral de la metafísica"*, es el giro que da a la filosofía la obra de Nietzsche y que contiene justamente su final.

¿Qué significa valor? "Valor" aparece cuando se adopta lo que Nietzsche llama "el punto de vista de las condiciones de conservación y aumento" de la vida en su devenir. Un valor es, por tanto, algo esencialmente relativo al punto de vista que lo pone, que lo coloca. Todo valor implica una posición de valor (*Wertsetzung*), un acto originario -transcendental, podríamos decir- de instauración de los valores. ¿De dónde proviene ese acto? La respuesta de Nietzsche es clara: del devenir mismo de la vida, entendido como *voluntad de poder*. Los valores son condiciones que la voluntad de poder pone para su propio desarrollo, para ser ella misma, es decir, para mantenerse y aumentar sin cesar. La voluntad de poder se asegura a sí misma, en su constante devenir, asentando valores que le sirven circunstancialmente como puntos de apoyo de relativa fijeza, pero cuya consistencia se debe siempre a ella misma. No hay "valores en sí" -tal expresión parece a Heidegger, siguiendo a Nietzsche, contradictoria-: "Los valores como *condiciones* de conservación y aumento de poder, son sólo algo condicionado por lo *único* incondicionado, la voluntad de poder. Los *valores son esencialmente condiciones condicionadas*" (*O. c., p. 108*). *Que la voluntad de poder sea lo incondicionado significa que ella misma carece de valor, precisamente porque ella es el origen de todos los valores y se encuentra, como tal, más allá del bien y del mal.*

c) *Voluntad de poder*

Voluntad de poder es, pues en la filosofía de Nietzsche, el término clave. Si valor es coextensivo con ente, voluntad de poder equivale al ser del ente, a su entidad, a su esencia en el sentido, habitual en Heidegger, de lo que hace ser. Contra toda interpretación psicologizante de la voluntad de poder, Heidegger reclama para ella el estatuto metafísico de, en palabras del propio Nietzsche, "esencia interna del ser". Todo lo que es, es en virtud de la voluntad de poder. ¿Qué significa este término? La expresión no debe entenderse como si "poder" designara un objeto ajeno y contrapuesto a voluntad, algo que ella no tiene. No. "Voluntad de poder" indica la esencia de toda voluntad: "Querer es, en general, tanto como querer-ser-más-fuerte, querer crecer". Estas palabras de Nietzsche indican que *poder* pertenece al propio acto de voluntad. Al *querer su propio crecimiento, su propio poder, la voluntad se quiere a sí misma*: "En el título 'Voluntad de poder', comenta Heidegger, la palabra poder nombra sólo la esencia del modo como la voluntad se quiere a sí misma" (*Holzwege, G. A., 5, p. 235*), y ese modo no es otro que la superación de sí misma, el ir en cada caso más allá de lo ya alcanzado, el ser más. En la medida en que, como voluntad de poder, la voluntad se quiere a sí

misma, su *esencia hay que concebirla como "voluntad de voluntad" (Wille zum Willen)*.

Con el reconocimiento de que toda realidad -todo valor- es constituido por la voluntad de poder, se produce la auténtica transmutación de todos los valores y el principio de una nueva valoración. Pues ya no habrá más valores objetivos reposando en un mundo ideal y "sometiendo" al hombre, sino que todo valor será visto como condicionado por el querer a sí misma de la voluntad. Tal será la actitud del hombre que se sabe a la altura de las nuevas circunstancias, el *superhombre*, que se asumirá a sí mismo como voluntad de poder. En esta transmutación radical y en esta nueva actitud ve Nietzsche la verdadera y única superación de la metafísica.

d) La metafísica de la voluntad de poder, consumación del nihilismo

Sin embargo, tal superación es meramente aparente. Por el contrario, la posición de Nietzsche es posible sólo en el terreno abierto por la filosofía moderna de la subjetividad. Esto se aprecia perfectamente en los dos conceptos clave de valor y voluntad de poder.

La reducción del ente a valor es la culminación del movimiento de objetivación propio de la filosofía moderna. Que en todo ente veamos un valor radicaliza la referencia que en el objeto hay a la subjetividad incondicionada, ahora voluntad de poder. Pues el concepto de valor sirve justamente para asegurar el dominio de la voluntad de poder sobre toda realidad y, por tanto, para asegurarse a sí misma. Si en la filosofía de la subjetividad, la entidad -la objetividad- es un sistema de condiciones necesarias, gracias a las cuales las cosas son, que el propio sujeto pone y por las que sabe de antemano a qué atenerse con la realidad, la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder responde a la misma estructura: el todo de la realidad es un sistema de valores que, en cuanto condiciones que la voluntad de poder se pone a sí misma, le sirven de antemano para ordenar el caos del mundo y saber a qué atenerse en él. Heidegger llega a sostener que la idea kantiana de las condiciones de la posibilidad de la experiencia prepara el camino a los valores como condiciones de conservación y aumento de la vida (cfr. *Nietzsche*, G. A., 6.2, p. 206). Sin embargo, hay, me parece, una clara diferencia: en la filosofía trascendental de la subjetividad, la objetividad constituida por aquélla comporta una validez legal a la que el propio sujeto ha de atenerse; puede, por tanto, hablarse con fundamento de caracteres *objetivos* de las cosas. En la metafísica de la voluntad de poder, tal objetividad desaparece: los valores son estrictamente condiciones condicionadas y cambiantes en función del querer-más de la voluntad de poder. *La propia objetividad es pensada por Nietzsche como un valor*, es decir, como algo disponible por la voluntad de poder. Pero en cualquier caso, a los ojos de Heidegger, la virtud del pensamiento de la voluntad de poder y de los valores está en haber sacado a la luz, en toda su desnudez, la voluntad de imposición y de dominio de la realidad que anidaba en las filosofías de la subjetividad, que llegan ahora a su verdadera culminación.

Tal culminación se muestra, si cabe, aún más patente en el hecho de que la voluntad

de poder haya de entenderse como voluntad de voluntad. Que la voluntad, al querer algo, quiera, ante todo, su propio querer es la más radical manera de arrebatar a lo querido toda su densidad propia, todo su posible ser en sí. *Voluntad de voluntad es la expresión del más extremo subjetivismo*, de la total y absoluta falta de fundamentación *objetiva*. Por ello la voluntad de voluntad ve la realidad como "valor", pues "todo valorar es, incluso cuando valora positivamente, una subjetivización. No deja al ente ser, sino que el valorar hace valer al ente sólo como objeto de su hacer" (*Carta sobre el humanismo*, G. A., 9, p. 349).

La filosofía de Nietzsche representa así la consumación de la metafísica. Y ello no por ser meramente un subjetivismo extremo -Heidegger no se cansará de repetir que subjetivismo y objetivismo son dos caras de la misma moneda-, sino porque cierra *a priori* todo intento de plantear, siquiera sea como mero problema, la verdad del ser. En la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder no subsiste la menor posibilidad de que los valores -objeto- y voluntad de voluntad -sujeto- se vean radicados en el ámbito de iluminación del ser, existiendo en él. Muy al contrario, la voluntad de poder no "necesita" para nada de la experiencia del ser que se sustrae al iluminar los entes, porque ella misma es la iluminación que sienta valores, que se sabe incondicionada y que dispone enteramente de la realidad. Mirada desde la historia del ser,

el pensar en términos de valor (*Wertdenken*) es un matar radical. Derriba al ente en cuanto tal, no sólo en su ser-en-sí, sino que deja totalmente al margen el ser. Este sólo puede valer, sí todavía se le necesita, como valor. El pensar valorativo de la metafísica de la voluntad de poder es mortal en un sentido extremo, porque no deja salir al ser mismo en la vitalidad de su esencia (*Holzwege*, G. A., 5, p. 263).

El pensamiento de Nietzsche, lejos de ser una superación del nihilismo, es el máximo exponente del nihilismo intrínseco de la metafísica, ése que consiste, al decir de Heidegger, en que en ella "no pasa nada con el ser": "La metafísica es la historia en la que no pasa esencialmente nada con el ser mismo" (*Nietzsche*, G. A., 6.2, pp. 315-316). Desde este punto de vista es inevitable concluir "que el nihilismo de Nietzsche no sólo no supera el nihilismo, sino que tampoco podrá superarlo nunca. Pues precisamente en y por lo que Nietzsche creía superar el nihilismo, la instauración de nuevos valores desde la voluntad de poder, se anuncia el auténtico nihilismo: que con el ser mismo, tornado ahora en valor, no pasa nada". (*O. c.*, G. A., 6.2, p. 306.) Nietzsche no es, pues, el anunciador de tiempos nuevos. Bajo el disfraz del superhombre puede apreciarse aún la vieja figura de la subjetividad metafísica.

7.4. La técnica, metafísica realizada

En la obra del segundo Heidegger el fenómeno de la técnica va alcanzando progresivamente un mayor relieve. Aludido en las lecciones de los años treinta, se torna en centro explícito de las reflexiones heideggerianas en las conferencias pronunciadas durante los años cincuenta, en los que es un tema recurrente. Lo que a Heidegger le interesa de la técnica no es el hecho en sí de la tecnología, la producción de toda suerte de máquinas y artilugios, sino su carácter universal, lo que tiene de conformador de una época, de acuñador de una civilización.

El modo heideggeriano de aproximación a la técnica es, como no podía ser menos, la óptica de la historia del ser. Es lo que diferencia la visión heideggeriana de la técnica de tantas y tantas reflexiones sobre ella alentadas por su preponderancia en la vida moderna. El pensamiento de la metafísica como historia del ser es, sin duda, quien induce a Heidegger a percibir en la técnica un fenómeno que supera con mucho la visión banal que de ella solemos tener. "La denominación ⁴la técnica, dirá Heidegger solemnemente, es tomada aquí tan esencialmente que equivale en su significación al título metafísica consumada." (*Conferencias y ensayos*, G. A., 7, p. 79.)

a) La concepción habitual de la técnica

Si la técnica va a ser contemplada como una forma de metafísica, bien puede anticiparse que el pensamiento heideggeriano sobre ella se encuentra muy lejos de la visión normal que de la tecnología encontramos tanto en la conciencia de las gentes como en los discursos de políticos, científicos y moralistas: que se trata de un instrumento, cada vez más poderoso, en sí mismo indiferente al uso que de él pueda hacerse, puesto en las manos del hombre, de quien depende, en último extremo, la responsabilidad sobre los destinos de la sociedad técnica. La tarea que la técnica plantearía al pensamiento no es propiamente filosófica -pensar la técnica-, sino meramente moral: buscar un modo de comportamiento humano adecuado a la técnica, un desarrollo moral capaz de acompañar la aceleración del desarrollo tecnológico. Heidegger, cuyo pensamiento, desde su concepción de la fenomenología hasta la idea de la historia del ser, se ha movido siempre en las antípodas de lo *selbstverständlich*, de lo obvio e inmediato, del "sano sentido común", no podría dejar de considerar esta forma de entender la técnica como un exponente de ese tipo de discurso que es correcto, pero que no cala en lo decisivo de las cosas. Así como la esencia de la metafísica no puede entenderse si se piensa metafísicamente, así tampoco la técnica si se la ve exclusivamente, como hace la visión corriente, con el estilo de pensamiento que ella misma dibuja.

Contra el sentido común, Heidegger pretende justamente pensar la técnica, sólo eso. Y pensar es siempre pensar la esencia, que no es simplemente lo común y general, la definición de algo, sino lo que hace que ese algo sea lo que es, lo esenciante, como a veces gusta de decir Heidegger. Pues bien, la esencia de la técnica no es algo técnico, algo que quepa concebir a su vez como un instrumento o con los modos técnicos de

pensamiento (diseño de un programa, métodos y medios de ejecución). La posibilidad de un acercamiento a la esencia de la técnica se la brinda a Heidegger, como decía, la idea de la consumación de la metafísica, que, en cuanto tal consumación, nos saca, en cierto sentido, fuera de ella misma y fuera, por tanto, de su producto final, la figura tecnológica del mundo.

b) La técnica como metafísica

Pese a todo, la concepción habitual de la técnica como un instrumento es, al igual que la adecuación en la idea de verdad, lo inmediatamente dado, y por ello el inevitable punto de partida. Si la seguimos nos vemos metidos de lleno en el ámbito de la producción o causación de objetos para ciertos fines. Pero más ilustrativo que nuestros conceptos modernos resulta el campo significativo del mundo griego en el que se origina la idea de causa. Todo causar, dirá Platón, es un producir (*ποίησις*). Pero este producir no es entendido nunca como pura manufactura, sino como un pro-ducir (*her-vor-bringen*), un llevar a la presencia, un pasar de lo oculto al desocultamiento. De ahí que no sólo los efectos de la elaboración humana sean productos, también la naturaleza pro-duce. La técnica, en cuanto producción se encuentra en el ámbito del desencubrir, de la verdad. "Lo decisivo de la *τέχνη* no estriba, por tanto, en hacer y manipular, ni en el uso de medios, sino en el mencionado desencubrir (*Entbergen*)." (*Conferencias y ensayos*, G. A., 7, p. 14) Esta es la pista esencial: en cuanto modo peculiar de desencubrir, la técnica es metafísica, pues ésta es siempre un mostrar el ente como ente de esta o aquella manera. En el comienzo del ya citado escrito sobre *La época de la imagen del mundo* decía Heidegger que "la metafísica funda una época en la medida en que fundamenta su figura esencial mediante una determinada interpretación del ente y mediante una determinada concepción de la verdad. Este fundamento domina todos los fenómenos que caracterizan la época'. Pues bien, en este preciso sentido la técnica es metafísica, porque en su actual extensión planetaria, configura decisivamente la imagen del mundo y establece *a priori* el modo como las cosas aparecen.

¿Cuál es ese modo propio de desencubrir que caracteriza a la técnica? "El desocultar que impera en la técnica moderna es un provocar (*Herausfordern*) que exige a la naturaleza suministrar energía que como tal puede ser extraída y almacenada." (*O. c.*, G. A., 7, p. 17.) La cadena de explotación, almacenaje, distribución, vuelta a transformar, consumo, etc., controla cada uno de sus momentos y se asegura a sí misma globalmente. Este montaje técnico-industrial es cualitativamente diferente de la técnica antigua. Heidegger se esfuerza -de manera no enteramente convincente, dado el carácter *ad hoc* de los ejemplos que ofrece- por señalar que aquélla no provocaba propiamente a la naturaleza, sino que se plegaba humildemente a sus condiciones. En cualquier caso, lo radicalmente nuevo en la tecnología es el modo como la realidad resulta ahora desencubierta. Las cosas son ahora esencialmente objetos de encargo, siempre dispuestas

en su función a ser requeridas para sus posibles usos. Heidegger denomina al modo como se presentan las cosas -su "ser"- *Bestand*, "existencias" o "fondos", en el sentido del stock de un almacén. *Hay "existencias", no hay "existencias", tal es la forma universal del ser-cosa en la época de la técnica.*

Es importante reparar en que el desocultamiento del ente como "existencias" es un salto cualitativo sobre el ser objeto de la metafísica de la subjetividad. Este es lo puesto ante mí, mi representación, pero conserva aún un resto de consistencia propia, nunca es lo enteramente disponible y manipulable. *Las "existencias" responden más bien a la metafísica y ala estética de la voluntad de poder:* son "valiosas" precisamente en cuanto encargables y disponibles para mi voluntad de dominio.

¿Y el hombre? ¿Qué ocurre con él? En principio es el sujeto de la provocación, es quien provoca a la naturaleza. Ahora bien, erraríamos profundamente si, inducidos por esa verdad, creyéramos poder concluir que él es el dueño y señor de la técnica *como modo del desocultamiento*. En la época de la técnica, como en cualquier otra época de la historia del ser, el hombre no dispone a su antojo cómo se le va a mostrar el mundo. Por el contrario, resulta más bien impelido a verlo como "existencias", se encuentra provocado a provocar. Esto es, en nuestra civilización técnica, especialmente ostensible: con toda naturalidad hablamos de "material humano" o, como en la célebre novela de Graham Greene, del "factor humano", un elemento más en el sistema de la producción. *Lo admita o no, él es también algo encargado, requerido por la técnica a cumplir su función pre-asignada.*

c) La esencia de la técnica

Llegados a este punto tenemos necesariamente que abandonar la concepción instrumental de la técnica, incluso toda idea que la reduzca a simple actividad humana. La esencia de la técnica sólo puede estar en aquello que lleva al hombre a provocar y a las cosas a aparecer como existencias. "A aquella interpelación provocante que convoca al hombre a requerir lo que se desoculta como existencias' lo denominamos *imposición* (*Ge-stell*). "(O. c., G. A., 7, p. 20.) "Im-posición designa lo convocante a desocultar lo real como existencias' en el modo del encargar (*bestellen*). Imposición nombra el modo de desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico." (O. c., G. A., 7, p.21.)

Si la esencia de la técnica consiste en la im-posición como modo del desocultamiento de la realidad en una época, entonces es obligado retrotraernos a la idea de la historia del ser y concebir *la im-posición como un destino (Geschick) del ser. El ser se oculta desocultando como imposición*. Como en toda forma de metafísica, en la técnica impera la actitud de insistencia en lo descubierto -las "existencias" y nosotros mismos como elementos del producir- con el consiguiente abandono del fondo de ocultamiento del que todo desocultar proviene -el "olvido del ser"-, de modo que todo ocultamiento es

interpretado partiendo de los tipos y modos de pensar lo manifiesto. En esto, la técnica no se distingue de cualquier otra época de la metafísica. Pero Heidegger sostiene, no que la técnica sea una forma de metafísica, sino que es su figura epigonal, definitiva. ¿Por qué?

El sistema de organización total de la realidad que la técnica comporta es una clara realización a escala planetaria de las condiciones de aumento y conservación exigidas por la voluntad de poder. En la época de la técnica se da el mismo tipo de obnubilamiento de la verdad del ser que en el pensar en términos de valor, pero multiplicado por su inmensa capacidad organizativa. El olvido "técnico" del ser tiene, sin embargo, su modo propio de darse: ante todo, la configuración técnica del mundo extiende por doquier la apariencia de que todo es producto del hombre y que todo puede ser puesto a su servicio. El hombre está así sólo consigo mismo y su propio poder, y ello en la época en que más cerca está de reducirse a la condición de objeto. Tal ideología inherente a la técnica es la más radical imposibilidad de que el hombre se experimente a sí mismo como ex-sistente, como expuesto y radicado en el ocultamiento del ser, como interpelado por éste, también en la época de la técnica. No es posible que se experimente por tanto la esencia de la técnica como destino del ser, es decir, como una forma del desvelar. Por el contrario, la omnipotencia del pensamiento técnico tiende a expulsar del ámbito de lo posible toda otra forma de pensar, todo otro modo de revelarse las cosas que no sea el de su figura técnica. Se hace ilusoria toda relación con la realidad que no sea su aseguramiento y control. No hay ya más que una forma de manifestarse las cosas. O lo que es lo mismo, no hay más que "existencias".

La diferencia ontológica queda, como tal, cegada: sólo hay entes, en la forma de puros objetos requeribles por la técnica, y el ser, si es que algún sentido tiene aún esta palabra, no es otra cosa que la forma como aparecen los entes, es decir, su pura disponibilidad, su puro estar prestos para el uso. (Como puede observarse, la visión cotidiana del mundo descrita en *Ser y tiempo* responde perfectamente a la situación de la existencia en la época técnica.) Todo resto de ocultamiento, todo el misterio, del que hablaba *De la esencia de la verdad*, ha desaparecido. La absoluta nivelación de la realidad que impera en la técnica es la plena realización de la tendencia metafísica a centrarse exclusivamente en lo presente.

"Sólo con la consumación del nihilismo comienza su fase final." Tal fase en la que nos encontramos, y de duración imprevisible, es lo que Heidegger llama *la civilización universal basada en el pensamiento europeo*. Es la época del hombre como productor colectivo, del pensamiento como planificación y previsión racional del trabajo, del lenguaje como intercambio de información e instrumento de manipulación, del arte como puro reducto estético. Es, sin duda, para Heidegger, un tiempo de clausura de horizontes, de extrema penuria e indigencia de pensamiento, como corresponde a una época de ocaso. La pintura que de ella hace tiene siempre tintes negros, aunque sostenga que el pensamiento de la esencia de la técnica está más acá de optimismo y pesimismo. El desarraigo, la falta de suelo, de "patria", utilizando la palabra poética que Heidegger toma de Holderlin, es la consecuencia universal de la civilización técnica. En la entrevista que

concedió a la revista alemana *Der Spiegel* que ésta publicó postumamente, describe la situación en términos dramáticos: "Todo funciona, esto es precisamente lo inquietante, que funciona y que el funcionamiento nos arrastra siempre a un mayor funcionamiento y que la técnica arranca y desarraiga de la tierra cada vez más a los hombres... No necesitamos de la bomba atómica, el desarraigo del hombre es ya un hecho. Sólo tenemos puras relaciones técnicas. Esto en lo que el hombre hoy vive ya no es la tierra" (*Der Spiegel*, número 23/1976, p. 206).

La tarea del pensamiento

8.1. ¿Hay una tesis de Heidegger sobre el ser?

a) La obra de Heidegger, obra abierta

La cuestión del ser, decíamos al comienzo, es el único tema de la filosofía heideggeriana. No es, pues, ilegítimo plantearse si un pensamiento que se ha consagrado por entero a un replanteamiento de la cuestión del ser y que ha hecho depender de ella el sentido profundo de la historia humana, ha establecido algo así como una posición o tesis nueva sobre el ser. Heidegger, que tantas páginas ha dedicado a poner de manifiesto las concepciones implícitas que del ser han tenido las más diversas épocas, ¿ha propuesto una tesis alternativa a las históricamente dadas?, ¿ha contestado a la pregunta por el sentido de ser? La respuesta no puede ser otra que la que ya dio Max Müller (1961: 112) en su viejo y excelente libro sobre la filosofía de la existencia: "Heidegger no formula ninguna tesis que constituya una respuesta a la pregunta por el ser". Comprender esta frase equivale a entrar de lleno en la dirección a la que apunta el pensamiento heideggeriano.

En un principio, todo parece indicar que la oposición frontal de Heidegger a la ontología de lo *vorhanden*, de lo ahí dado como algo estable y fijo, tenía el sentido de reivindicar una distinta concepción del ser como movilidad y relacionalidad. La analítica de la existencia que mostraba a ésta, en el trasfondo de la *Lebensphilosophie*, como proyecto arrojado y temporalidad extática, parece corroborar esta interpretación. Tras la vuelta o giro de su pensamiento, la idea de una historia del ser parece igualmente oponer la absoluta historicidad del ser mismo a la tesis fundacional de toda metafísica occidental: ser como pura presencia. *Movilidad e historicidad frente a presencia y estaticidad*, tal sería la "tesis de Heidegger sobre el ser". Pero no hay tal cosa: entender así el replanteamiento heideggeriano de la cuestión del ser equivale a desposeerle de su más genuino sentido, a saber: *pensar el ser como verdad fuera del ámbito representativo de*

la metafísica.

Si pensamos la analítica existencial o la obra del segundo Heidegger como conteniendo una tesis ontológica, la colocamos implícitamente al lado de las sucesivas concepciones metafísicas del ser como presencia, objetividad, voluntad de poder, disponibilidad, etc. Pero justamente estas tesis, en tanto que metafísicas, dicen algo sobre el ser del-ente, sobre la consistencia o entidad del ente, y en mayor o menor grado suponen olvido del ser, de ese ámbito que, con los nombres de "ser", "iluminación" (*Lichtung*), "misterio", etc., significa la condición, el fundamento infundado de todo aparecer el ente como ente, entiéndase éste en cualquiera de sus sentidos epocales. El pensamiento de Heidegger no plantea ninguna posición propia acerca de la entidad de las cosas; se limita a llamar la atención hacia lo insoslayable, pese a su creciente olvido, del ámbito del ser.

Pero es que la forma en que el ser se da o se ofrece hace imposible toda determinación positiva del mismo, toda tesis en el sentido riguroso del término. La obra de Heidegger ha insistido de mil formas diferentes en el carácter de ocultamiento, retracción, retirada o ausencia constitutivos del ser mismo. La diferencia ontológica es la forma canónica de sancionar tal ocultamiento del ser *en* la patencia de los entes, con la consiguiente imposibilidad de determinación del ser. El juego *no dialéctico* de ocultamiento-desocultación, presencia-ausencia, nada-ente, es la única forma que el pensamiento tiene de responder, esto es, de responsabilizarse de ese acontecer no representable que es la retirada del ser en la presencia de la realidad. Que hacerse cargo de este "hecho" no es propiamente lo que cabría esperar de un pensamiento que se ocupe de la cuestión del ser lo muestra la tendencia de los últimos escritos de Heidegger a abandonar el término ser en manos de la metafísica -haciéndolo equivalente a "presencia"- y encomendando a las palabras *Lichtung* (claridad, iluminación), *Unverborgenheit* (desocultamiento, ἀλήθεια), *Ereignis* (acontecimiento apropiador) la tarea de recoger lo que la noción de ser sólo ambiguamente podía expresar.

El replanteamiento heideggeriano de la cuestión del ser, que había comenzado como una radicalización de la fenomenología al preguntarse por la condición de posibilidad del propio *hecho fenomenológico* -la presencia de la cosa misma ante la conciencia- y que prosiguió con toda lógica como una superación del *hecho metafísico*, en la medida en que cuestionaba cómo es posible que el ente se muestre en cuanto ente, se ve abocado a un ámbito de reflexión que ya no puede ser categorizado con la tipología de los escalones precedentes. Por ello, ese ámbito no puede ser determinado predicativamente en la forma de una tesis teórica, filosófica del tipo "el ser es, consiste o significa tal cosa" -el modo de pensar propio de la metafísica. El ser no puede ser pensado como un objeto del que quepa tener una representación adecuada, porque no se muestra como una situación objetiva. Su constitutiva indeterminación le hace ser una especie de *lugar vacío*, pero que, sin embargo, determina el horizonte en el que una época comprende su mundo. De ahí la preferencia de Heidegger por los adjetivos "*abierto*" y "*libre*" para calificar el ámbito del ser, lo mismo que la idea de *Lichtung*, lugar claro y despejado: son palabras que, aproximándose a la metáfora, no conllevan el compromiso determinativo del pensamiento

metafísico racionalizante. Se comprende ahora por qué Heidegger ha sido crecientemente consciente de que toda su obra no ha rebasado nunca el estadio propedéutico, liminal: la *cuestión del ser sólo puede ser preparada, abierta como cuestión, nunca positivamente respondida*. ¿Qué podría querer decir "respuesta" al problema del ser para un pensamiento que considera necesario, por la fuerza de las cosas, abandonar el terreno de la enunciación positiva de algo?

Del mismo modo que no hay una tesis de Heidegger sobre el ser, no la hay sobre la verdad. Aquello a lo que el pensamiento heideggeriano sobre la verdad apunta, el acontecer del desocultamiento de los entes, su advenimiento a la presencia a partir del ocultamiento del ser, guarda ya muy escasa relación con el sentido filosóficamente controlable de verdad, que supone siempre una cierta relación de lenguaje y mundo. Al sobrepasar absolutamente este terreno, el pensar que se centra en el "hecho" del universal desocultamiento no puede entenderse como una teoría sobre la verdad al lado de otras. La palabra misma verdad es dejada al pensar representativo y la idea de atribuir el sentido pleno de la noción de verdad a aquello que en último extremo la hace posible, tal como creían *Ser y tiempo* y *De la esencia de la verdad*, es abandonada. *Zur Sache des Denkens*, uno de los escritos finales de Heidegger, terminará por reconocer que "en cualquier caso una cosa está clara: la pregunta por la *ἀλήθεια*, por el desocultamiento en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad. Por ello no es adecuado y por tanto conduce a error llamar a la *ἀλήθεια*, en el sentido de claro' (*Lichtung*), Verdad' (O. c, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 77). El pensamiento último de Heidegger parece estar poseído por la idea de que los conceptos de verdad y ser están tan indisolublemente ligados a la tradición metafísica que no pueden servir de ayuda para referirse al acontecer de la *ἀλήθεια*.

b) *Ser y hombre*

La verdadera tesis de Heidegger consiste más bien en la absoluta pertenencia del hombre al ámbito abierto del ser. Desde la idea de *Ser y tiempo* del hombre como el ente que "le va" el ser hasta la posterior reinterpretación de la ex-sistencia como pura exposición o apertura al espacio de iluminación en que toda realidad se encuentra, la constante del pensamiento heideggeriano es el hombre como lugar o experiencia del ser. Tal es la esencia originaria del hombre. El antihumanismo de Heidegger hay que entenderlo como el rechazo a todo intento de fundar el hombre sobre sí mismo y de comprender la realidad a partir de las capacidades o propiedades humanas. Por el contrario, que el hombre sólo es hombre a partir de su radical extroversión hacia el ser y, por consiguiente, a partir de la presencia del ser en él es la idea dominante del pensamiento heideggeriano. Si en un principio la existencia humana, por el mantenimiento del esquema trascendental, parecía ser el polo dominante, mientras que el

segundo Heidegger acentuaba la primacía del ser, en cualquier caso esa relación hombre-ser nunca ha sido pensada por Heidegger de manera unidireccional. En la entrevista que le hizo la televisión alemana con motivo de su ochenta aniversario, Heidegger declaraba explícitamente, frente a la acusación de desinterés por el hombre, que "la cuestión del ser y el desarrollo de esta cuestión presuponen una interpretación del *Dasein*, es decir, una interpretación de la esencia del hombre". Y "la idea que está en la base de mi pensamiento es precisamente que el ser o el poder de manifestación del ser tiene necesidad del hombre y que, viceversa, el hombre es hombre únicamente en la medida en que está en la manifestabilidad del ser". ¿Cómo se explica esta mutua relación?

En principio, la posición alcanzada tras el "giro" (*Kehre*) de su pensamiento es rigurosamente mantenida por Heidegger: el ser como ámbito de iluminación* lleva, valga la expresión, la iniciativa, es decir, es quien envía o destina el modo como las cosas y el hombre mismo van a aparecer. Visto desde el hombre, el ser es lo absolutamente indisponible para su voluntad de dominio o para su capacidad de objetivación. Todo intento de captarlo, de representarlo llega demasiado tarde, pues toda representación se mueve ya en la *Lichtung* del ser. El hombre, que se encuentra siempre en un mundo históricamente ya desvelado, no es dueño del hecho de la desvelación. La *Carta sobre el humanismo* lo dejaba perfectamente claro: "Sólo en cuanto acontece la iluminación del ser, se entrega el ser al hombre. Pero que acontezca el aquí (*Da*), la iluminación como verdad del mismo, es envío del propio ser" (G. A., 9, p. 167). Pero a su vez, ese acontecer del ser como iluminación no se produce *sin* el hombre. El mismo escrito señala que "el hombre existe de tal manera que es el aquí, es decir, la iluminación del ser" (O. c., p. 157).

La atribución de la *Lichtung* (iluminación)* tanto al hombre como al ser no es paradójica, sino exponente de la peculiar y difícilmente expresable relación entre el hombre y el ser. Precisamente porque el ser no supone un algo o cosa -ya pusimos en guardia ante el peligro de su reificación- que estuviera más allá de la experiencia de los entes, sino el iluminar que se oculta al hacer que las cosas sean, el ser no acontece en un ámbito para sí, separado de todo ente, sino que necesita de éste. Y necesita especialmente de aquel ente que, como *Da-sein*, como constante referencia y exposición al ser, es el lugar en que la iluminación acontece, es el terreno en que las cosas aparecen como siendo las cosas que *son*. Es en el "es" del lenguaje humano donde los entes se muestran en *cuanto* entes, donde, por tanto, el ser y la diferencia ontológica advienen a la presencia.

Esta peculiar menesterosidad del ser hace que la ex-sistencia humana pueda ser vista como ejerciendo una labor de guardián, de protector o, en la célebre expresión de la tantas veces citada *Carta sobre el humanismo*, de "pastor del ser". El hombre, en cuya esencia está grabada la referencia al desocultamiento, puede hacerla suya, acogerse a sí mismo como lugar de la donación o envío del ser -actitud que Heidegger llamará el "*pensar esencial*" o el "*pensar meditante*" (*besinnlich*)— o, por el contrario, entregarse a lo desoculto, a lo manifiesto, al olvido del ser, en la forma actual de dominación técnica de la realidad presente. El hombre, lo quiera o no, es el ámbito requerido por el ser para

su "aquí", el lugar de su acontecer; él puede responder o no a ese requerimiento, pero nunca puede evitarlo o hacer que no se dé.

c) *Ser y hombre: el acontecimiento apropiador (Ereignis)*

La particular relación entre ser y hombre, relación en la cual éste pertenece absolutamente al ser, que le desborda y sobrepasa, pero que a la vez es necesitado o requerido por el ser, es tratada de comprender por Heidegger en sus últimos ensayos mediante la noción de *Ereignis*, cuya traducción más adecuada podría ser *acontecimiento apropiador*. La razón de acudir a esta palabra estriba, sin duda, en las posibilidades que ofrece para pensar la mencionada relación sin el trasfondo del esquema sujeto-objeto, que proyecta inmediatamente modelos de relación totalmente inadecuados, incluido el dialéctico. El pensamiento del *Ereignis* se abre cuando se da el salto (*Sprung*) fuera de las representaciones metafísicas del hombre como sujeto racional y del ser como objeto y fundamento. El significado de *Ereignis*, en principio, acontecimiento, suceso, es aprovechado, como siempre, por Heidegger en su raíz etimológica *-eigen*, propio-, para expresar el peculiar movimiento de apropiación mutua entre hombre y ser. La original co-pertenencia -constelación la llama también Heidegger- de hombre y ser, en la que aquél está ligado (*vereignet*) a éste, mientras que el ser se entrega (*zugeeignet*) al hombre, esta apropiación (*Eignen*), en la cual hombre y ser están apropiados (*geeignet*) mutuamente, hay que experimentarla sencillamente, señala Heidegger, como *Ereignis (Identität und Differenz*. Neske, Pfullingen, 1957, p. 24). Tal palabra mienta el acontecimiento único, especial y propio de la mutua relación entre hombre y ser, no el concepto general de suceso. *Ereignis*, más que a la unidad de dos polos ya constituidos, hace referencia al ámbito de pertenencia originaria en que los dos polos se originan; esa mutua pertenencia se expresa en el hecho de que el ser se apropia del hombre al hacerlo *Da-sein*, es decir, su lugar propio, pero a la vez se expropia al darse, al entregarse al hombre y así retraerse en los entes. *Esta relación no es dialéctica*, porque no hay un "tercer momento" en que se subsuma la radical diferencia entre hombre (ente) y ser. Por el contrario, la pertenencia original de hombre y ser es, con igual originalidad, diferencia. *Ereignis* es el acontecer *diferenciante* de ser y hombre en el juego de la apropiación mutua. No hay saber absoluto ni estado terminal alguno que suprima la diferencia y elimine el fondo de negatividad, de ininteligibilidad radical que la retirada del ser en la iluminación de los entes conlleva.

Pero *Ereignis* es también acontecimiento, "hecho", el acontecimiento primario y original, que no es un suceso espacio-temporal, comprobable y representable. Esa facticidad última de la iluminación del ser en el hombre no puede ser entendida con las categorías de un pensamiento que se limite a constatar, a objetivar lo ahí dado, lo situado frente a la subjetividad. Por ello es preciso preguntarse: *¿Qué significa pensar?*

8.2. La tarea del pensar

a) *El pensar esencial*

En *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (1964), uno de los últimos escritos publicados por Heidegger, éste se plantea qué cometido le queda aún al pensamiento en la época de la plena realización de la metafísica. Si el modelo técnico-instrumental de pensamiento ha asumido el papel de la filosofía como su lógica y completa consumación y la civilización técnica adquiere un carácter universal, ¿hay aún alguna posibilidad para el pensamiento fuera del ámbito científico-técnico? ¿Cuál podría ser su cometido?

La ambigüedad de la obra heideggeriana aparece aquí inevitablemente. Pues ante tal cuestión cabrían, desde dentro de ella, dos actitudes posibles. Desde el punto de vista de la historia del ser, nuestra indigente situación en el mundo contemporáneo es un destino del ser mismo, al que estamos abocados y del que no podemos disponer y enseñorearnos. Un pensamiento que experimenta la verdad del ser en nuestra época puede, con toda lógica, estimar que el ser nos requiere a su entero olvido, a realizar de lleno la experiencia de la metafísica, es decir, a entregarnos por completo y sin reservas a la manipulación y dominación tecnológica del mundo. La total inmersión en el mundo técnico puede ser la respuesta del pensar al envío del ser.

Pero desde el punto de vista de la participación del hombre en el *Ereignis* también cabe, y ésta es la posición de Heidegger, responder con el *pensar esencial*, meditativo, que se aparta de la universal objetivación de la realidad, que trata de saltar fuera del dominio del principio de razón implantado en el seno del pensamiento tecnológico, para entregarse a la tarea de hacerse responsablemente cargo de su radicación en el ser, es decir, de pensar aquello que toda metafísica y técnica dejan siempre a la espalda, pero a lo que el hombre y el pensamiento pertenecen. Tal pensar es la única respuesta adecuada al expropiarse del ser, pues sólo un pensar que se entiende a sí mismo como acogida del ser y no como consumación de su olvido responde a su requerimiento. *Pensar es así, sencillamente, corresponder a la apelación (Zuspruch) del ser, que es lo absolutamente digno de ser pensado (Denkwürdiges).*

Tal pensar no podría tener otro cometido que *preparar* un lugar, hacer sitio al ser por encima de su creciente olvido. Esto significa, en la época actual, *experimentar la esencia de la técnica*, la imposición, como una figura del *Ereignis*, como un destino del ser. Con tal experiencia nos salimos del dominio de la técnica, que no conoce más que el pensamiento calculador y el mundo como universal fondo de reserva para el consumo, y nos abrimos al horizonte de lo que se nos da como lo indisponible, el ser, que impera también en la época de la técnica. Al pensar ésta sobre el fondo del indisponible envío del ser, la desposeemos de su carácter crecientemente absoluto, la colocamos en un sitio que nos permite ganar una relación libre con ella, fuera del vasallaje teórico y práctico que el mundo tecnológico impone al pensamiento. En la conferencia *Gelassenheit (Serenidad)* de 1955, Heidegger llama a esta actitud del pensar que se propone atender, en medio de

la civilización técnica, a su esencia oculta en la donación-retracción del ser, la *apertura al misterio*, retomando el término de *De la esencia de la verdad*. Dado que la raíz última del *Ereignis* es esa donación (*Gabe*) del ser como apertura que funda un mundo histórico, permaneciendo ella oculta, el pensar que quiera corresponder a ella no puede tener otra actitud que la opuesta a la dominación impositiva, esto es, *la disponibilidad para lo imprevisible*.

En el seno de esa actitud es posible lograr una relación con los productos del mundo técnico libre de dependencias constrictivas, que Heidegger denomina *serenidad con las cosas* (*Gelassenheit zu den Dingen*): "dejamos entrar en nuestro mundo cotidiano los objetos del mundo técnico y a la vez los dejamos fuera, es decir, los dejamos estar como cosas que no son nada absoluto, sino que permanecen referidas a algo superior" (*Gelassenheit*, p. 23). De esta forma, "precisamente en la imposición que amenaza arrastrar al hombre al encargar como presunto único modo del desocultamiento, y así empuja al hombre hacia el peligro del abandono de su libre esencia, precisamente en este extremo peligro se manifiesta la vinculación más íntima e indestructible del hombre con lo otorgante (*Gewährende*), supuesto que, por nuestra parte, comencemos a fijarnos bien en la esencia de la técnica" (*Conferencias y ensayos*, G. A., 7, p. 33).

b) El pensar esencial y su contenido

En los escritos de su última época, especialmente en el curso dado en Friburgo en 1952, *¿Qué significa pensar?*, Heidegger ha vuelto una y otra vez sobre el significado y la tarea de este pensar esencial. Pero pocas indicaciones positivas sobre la forma que este pensamiento ha de revestir encontraremos. Si siempre Heidegger ha sido reactivo a la idea de método, ahora, tras la experiencia de la metafísica de la subjetividad, todo intento de precisar más o menos metódicamente, en términos de proyecto o programa, en qué pueda consistir ese otro modo de pensar resulta inútil. La dificultad de recolocar el pensamiento en su situación originaria de respuesta al ser proviene del absoluto predominio y extensión de un pensamiento que se centra exclusivamente en el dominio de lo dado, de lo presente.

Por ello, el pensar meditante sólo puede alcanzarse *via negationis*, sólo puede entenderse como el *otro* pensamiento. De ahí que Heidegger lo haya contrapuesto de manera constante y creciente al pensar representativo y objetivante de la metafísica de la subjetividad y a su corolario, el pensamiento calculador (*berechnende*) de la era técnica. Y, efectivamente, tal contraposición no podía dejar de darse, pues es *hoy* la condición misma de tal pensamiento: si su tarea esencial es acoger "un dar que sólo da su don y, al hacerlo, sin embargo, se retrae y escapa" (*Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 8), es evidente que tal pensamiento no puede tratar ese hecho como situación objetiva puesta delante (en cualquiera de las múltiples formas del tener conciencia-de) para que el sujeto la capte y la haga suya: el dar que se sustrae no puede

traerse a la objetividad, ni a la presencia. El silencioso abandono de la fenomenología husserliana obedece al convencimiento de que en ella sigue dominando el representar objetivante. El primitivo intento de, con la fenomenología, tratar la inobjetiva *Erschlossenheit* de la existencia, concluye inevitablemente en el pensar meditante del ser, cuya tarea es no olvidar la ausencia en la presencia, mantener la diferencia entre lo presente y aquello de que proviene, entre el *Grund* del ente y el *Abgrund* del ser. El pensar del ser es un pensar que difiere permanentemente su objeto porque éste jamás puede aparecer como tal.

Que este abrir la posibilidad de hablar y pensar el ser sin convertirlo en nuestro objeto consume sus energías en la inacabable labor hermenéutica de la originación del pensamiento opuesto, la metafísica, es indudable. Pues, en el fondo, sólo en la experiencia destructivo-apropiadora de los conceptos clave, fundantes de la tradición, en el registro del olvido del ser, se ejerce el pensar que medita. Pretender una experiencia directa del ser sería una manera de objetivarlo. De ahí que el constante volver sobre las palabras decisivas del pensamiento occidental, tales como ente, fundamento, verdad, razón, experiencia, sujeto, etc., sea el recurso permanente del "otro" pensar. Ciertamente, tal interpretación, *porque es pensar de lo no pensado*, es necesariamente distorsionante, saca de su quicio la visión que de sí misma ha consagrado la filosofía occidental en sus historias habituales. El pensar del ser como *Andenken* (recuerdo), lejos de ser mera rememoración, pura nostalgia de tiempos mejores, es visto por Heidegger como apertura, como ofrecimiento de posibilidades nuevas. Pero ¿no se esconde en esta libre aventura hermenéutica el peligro de la arbitrariedad y el dogmatismo?

Al hilo de la crítica y la des-fundamentación del pensamiento objetivante, se desprende el rasgo decisivo del pensar esencial: *dejar ser* (*Seinlassen*), aquel distintivo de la libertad que *De la esencia de la verdad* colocaba en el primer plano de la existencia. En las múltiples páginas que la obra de Heidegger ha dedicado a la idea de cosa, se encuentra la constante afirmación de que las diversas teorías metafísicas y científicas sobre las cosas -por ejemplo, un árbol florido- son siempre una agresión, que jamás deja a la cosa ser lo que es. "El pensamiento, nos dirá enfáticamente *¿Qué significa pensar?*, nunca hasta ahora ha dejado al árbol estar donde está." (G. A., 8, p. 46.) Para intentar comprender lo que es una cosa, "sólo esto es preciso: manteniendo lejos los prejuicios y esos modos de pensar, dejar a la cosa estar en su ser cosa." (*Holzwege*, G. A., 5, p. 16).

Esta actitud de dejar ser, de la que la serenidad ante los objetos técnicos no es más que una versión, no es ante todo una ética, sino un modo de pensar, de instalarse en la realidad, el único que, contraponiéndose a la metafísica de la voluntad de poder, se prepara para ver en las cosas su origen en un ámbito de iluminación no decidido por el hombre. *De esta forma, dejar ser, como modo del pensar meditante, es la otra cara de la hermenéutica destructiva y desfundamentadora de la tradición occidental.* Con ella se introduce el lenguaje, tan característico del segundo Heidegger, del sometimiento, el agradecimiento, la obediencia, la escucha, el acogimiento, la espera, la humildad, más propio de la religación del pensamiento religioso que de la filosofía. Valga simplemente ese ejemplo: "En la ofrenda acontece el oculto agradecimiento que reconoce la gracia

única de que el ser se haya entregado en el pensar a la esencia del hombre para que éste, en la referencia al ser, asuma su protección" (*Qué es metafísica*, epílogo, G. A., 9, p. 310).

c) *Pensar del ser y lenguaje*

Un pensamiento que se concibe a sí mismo como acogimiento de lo inobjetivo *en* la hermenéutica de la tradición se encuentra en una peculiar e ineludible relación con el lenguaje. Pues se trata de oír en las palabras esenciales de la tradición el eco del ser, las huellas de su olvido y a la vez llevar el ser al lenguaje, dejar que el ser comparezca en un lenguaje esencialmente moldeado por lo dado y manifiesto. Ambas tareas no pueden ser cumplidas, piensa Heidegger, en el seno de una concepción del lenguaje como instrumento para la expresión y comunicación de la subjetividad o como mero intermediario entre sujeto y mundo. En un texto raras veces citado, una carta enviada a un diálogo sobre el pensamiento no objetivante en la teología, Heidegger opone la concepción científico-técnica del lenguaje, cuya posición extrema atribuye a Carnap, a "la experiencia hermenéutico-especulativa del lenguaje", su propia posición, "surgida de la cuestión de qué haya de ser experimentado para el pensar de la filosofía como la cosa misma y cómo esta cosa (el ser como ser) haya de decirse" (G. A., 9, p. 70). Ya la misma contraposición entre *concebir* y *experimentar* es ilustrativa del pensamiento heideggeriano: no se trata de concebir, de captar el lenguaje como algo dado, ni de idearlo o construirlo para ponerlo al servicio de cualesquiera fines, sino de experimentarlo, es decir, de dejarse dar por él la indicación para pensar lo no pensado. En este sentido, el lenguaje es el ámbito privilegiado y, a tenor de la propia praxis heideggeriana, habría que decir que único, del pensar del ser. "El lenguaje abre el camino a todo querer reflexionar... El lenguaje no es nunca primordialmente expresión del pensar, sentir o querer. El lenguaje es la dimensión originaria, únicamente en la cual la esencia del hombre puede corresponder a la apelación del ser y, al corresponder, pertenecer a él. *Este corresponder originario, auténticamente cumplido, es el pensar.*" (*Die Kehre*, G. A., 79, p. 71.)

Parece, pues, claro que el lenguaje, ese protofenómeno (*Urphánomen*) como Heidegger lo denomina, es el terreno propio de la experiencia del ser. Si en *Ser y tiempo* había lugar para una experiencia antepredicativa (aunque es discutible que también prelingüística) y el "habla" era un existencial articulado con otros, en su obra tardía Heidegger parece concentrar en el lenguaje toda la apertura extática al ser. Por ello no tiene ya sentido la permanente búsqueda de neologismos para dar expresión a lo no inmediato, a lo no obvio, *sino que todo sentido, aun el más recóndito, está ya en el lenguaje*. La cosa misma de la fenomenología está en el lenguaje, tal parece ser la actitud de Heidegger cuando se comprueba cómo su pensamiento se ejerce crecientemente como un operar con la palabra, como un mirar a través de la palabra. Heidegger tituló un

célebre conjunto de conferencias dadas en Bremen en 1949-50 *"Einblick in das, was ist"* (mirada a lo que es, a lo que hay). Pues bien, qué sea lo que hay lo dice siempre en el último Heidegger la palabra que lo nombra.

El pensar del ser como atención al lenguaje se ejerce de una doble manera. En cuanto hermenéutica y recuerdo, *el discurso heideggeriano se vuelve preferentemente etimológico*. No hay término básico, tanto de la tradición cuanto de su propio pensamiento, que no haya sufrido un análisis de su etimología o no haya surgido de él. Para no volver a mencionar las palabras esenciales de la tradición, pensemos tan sólo en el uso que para la elaboración de su pensamiento ha hecho Heidegger de la etimología y del sentido literal de las palabras: *Lichtung* (iluminación) y su parentesco con *Licht* (luz) y *leicht* (ligero, liberado); *Ereignis* (acontecimiento) y su relación literal con *eigen* (propio), *aneignen* (apropiar), *vereignen* (ligar), *zueignen* (entregar); las relaciones que Heidegger establece entre pensar (*Denken*), poetizar (*Dichten*), agradecer (*Danken*), recordar (*Andenken*) o la interpretación etimológica de *ἀλήθεια*, como desocultamiento, absolutamente esencial para el desarrollo de la cuestión del ser.

Se ha querido ver en este constante recurso al *étimon* de las palabras una ideología arcaizante, una suerte de primitivismo filosófico. Pero no hay tal, al menos necesariamente. Pues con la presencia de la etimología, Heidegger no busca retrotraerse a una mítica Edad de Oro del lenguaje, en que el ser estuviera fundido con la palabra -"en ninguna parte", había dicho en *Holzwege*, "encontramos una experiencia del ser mismo"- ni mucho menos participar de la fantasía de un lenguaje en sí correcto (aunque en este sentido resultan inquietantes las palabras de Heidegger que atribuyen al griego y al alemán una función filosófica privilegiada). Se trata más bien de que ayudándonos de la etimología de ciertas palabras fundamentales podemos reconstruir la experiencia de la que brotaron, *el momento en el que se instituye el desocultamiento de un mundo*, que puede, por tanto, ser visto como proviniendo del envío del ser. El lenguaje conserva y mantiene concentrado en la palabra el advenimiento a la presencia, el desvelamiento de las cosas, tal parece ser el supuesto del uso heideggeriano de la etimología. Con ella se produce una ruptura del lenguaje cotidiano y banal, así como del lenguaje como mero instrumento, y se inauguran esas posibilidades inexploradas para el pensamiento, que Heidegger constantemente aprovecha, como los anteriores ejemplos muestran. Lo de menos, desde este punto de vista, es la corrección filológica de las asociaciones lingüísticas, lo de más, la inventiva y la creación de novedad. Pero, justo por eso, la sensación de que Heidegger se deja seducir por fáciles etimologías y de que su pensamiento carece, así, de base no desaparece nunca.

Por otra parte, en cuanto dejar ser, *el discurso de Heidegger se acerca necesariamente a la poesía y al arte*. Pues si se trata de traer al lenguaje un acontecer que no es un hecho constatable, la poesía ofrece la única salida ante el empobrecimiento que de la capacidad apofántica del lenguaje ha producido la metafísica de la subjetividad. *La poesía no se limita jamás a reflejar lo dado ni a crear lenguajes exactos al servicio de la precisión científica*. No va nunca tras lo presente u objetivo como la verdad metafísica o científica -a estos efectos es indiferente la disyunción idealismo-realismo-,

sino que asiste a su alumbramiento. Lo que a Heidegger atrajo del lenguaje poético y artístico, ya desde los años treinta en sus estudios sobre Hölderlin y en su ensayo sobre el origen de la obra de arte, es que en él se hace presente la verdad en su sentido pleno de desocultamiento. La obra de arte es mirada por Heidegger como la puesta en obra, el acontecer de la verdad que abre un mundo y lo mantiene sobre el fondo oscuro del que surge. "En la obra (de arte) está la verdad en obra, no pues sólo lo verdadero. El cuadro que muestra las botas del campesino, la poesía que dice la fuente romana no sólo notifican qué sea este ente aislado en cuanto tal -estrictamente tomado, no notifican nada- sino que dejan acontecer el desocultamiento como tal en referencia a la totalidad del ente." (*Holzwege*, G. A., 5, p. 42.) Que acontezca el desocultamiento como tal significa que en el arte no se da el absoluto predominio de lo dado, sino que en él se conserva su proveniencia, su originación a partir de lo no presente. Mantener este fondo de no presencia es el papel que juega el concepto de *tierra* en la interpretación heideggeriana del arte y que aparece en numerosos escritos de su última época.

Al mantener el sentido pleno de verdad, la palabra poética abre, instituye un mundo, muestra las cosas a una nueva luz, en vez de operar sobre lo ya visto y conocido. Tal es para Heidegger la esencia de la poesía, esencia a su vez de todo arte. "El poeta nombra a los dioses y nombra a todas las cosas en lo que son. Ese nombrar no consiste en que algo ya conocido antes sea provisto sólo de su nombre, sino que al decir el poeta la palabra esencial, mediante esa denominación, lo que es resulta nombrado como lo que es. Así es conocido como ente. Poesía es auténtica fundación del ser." (*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, G. A., 4, p. 41.) De ahí que en la palabra de los poetas no meramente fingidores de mundos fantásticos, de los poetas que en su creación recogen lo determinante de una época -cuyo ejemplo paradigmático para Heidegger es Hölderlin- escuche aún la iluminación del ser y no impere su absoluto olvido. *Por ello, al no entregarse sin más a lo presente, el lenguaje poético deja a las cosas ser lo que son, no invita a su análisis o a su dominación sino que las deja en su lugar* Se comprende entonces por qué el pensar del ser y la poesía se encuentran en una tan próxima vecindad.

8.3. "Sólo un dios puede aún salvarnos"

En repetidas ocasiones hemos podido comprobar cómo Heidegger se ha resistido a toda interpretación de su pensamiento en términos éticos. Es incluso muy dudoso que la filosofía heideggeriana deje sitio legítimo a la acción moral o a cualquier intento humano de modificar el estado de cosas en dirección a ciertos fines. En cualquier caso es indudable que Heidegger se ha resistido a desprender de su pensamiento no ya una calificación moral de las conductas, sino una filosofía de la acción. No deja sin embargo de ser legítimo preguntarse por la virtualidad transformadora de un pensamiento que se concibe a sí mismo como un cuestionamiento radical de la tradición en la que estamos y

de la situación que ha producido. Que la filosofía heideggeriana sólo haya pretendido *pensar* nuestro mundo no es óbice para plantear la viabilidad del "otro" pensamiento que propone y su capacidad de cambio. El propio Heidegger indirectamente se ha hecho eco de esta cuestión cuando, no sin cierto desdén, ha respondido a la pregunta qué debemos hacer contestando que el pensamiento es la auténtica acción (*Die Kehre*, G. A., 79, p. 71) o que el pensar del ser no produce consecuencias porque no necesita ninguna efectividad (*¿Qué es metafísica?*, epílogo, G. A., 9, p. 311).

Pese a estas indicaciones, Heidegger parece haberse visto invadido en los últimos años por una irreprimible desesperanza. La salida al desarraigo del hombre en nuestra época y a la creciente dominación impuesta por la organización universal del sistema técnico-industrial no se veía en el horizonte. La frase de Nietzsche "el desierto crece" le parecía haber llegado a su cumplimiento y ante ella el pensar del ser se veía cada vez más reducido en su posibilidad. En la mencionada entrevista de 1966 a *Der Spiegel* respondía a la pregunta por la capacidad de influencia de la filosofía de esta manera: "La filosofía no puede realizar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto es válido no sólo de la filosofía, sino de todo sentimiento y aspiración meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. A nosotros nos queda la única posibilidad de, con el pensamiento y la poesía, preparar una disponibilidad para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso" (*Der Spiegel*, núm. 23/1976, p. 209).

¿Significan estas palabras, en las que es perceptible el eco de Hölderlin, una confesión de impotencia ante la inhospitalidad de la situación? ¿Es la desesperación de un pensamiento que no acaba de nacer? ¿O es tal vez la única salida que le cabe a un pensamiento romántico y desmesurado, cuya *hybris* le ha llevado a proponerse lo imposible?

Apéndice I

La génesis de Ser y tiempo

Considerar toda la obra anterior a 1927 como simple gestación de *Ser y tiempo*, como puros pasos dirigidos por un proyecto que sólo cristaliza en forma madura y definitiva en la obra clásica de Heidegger, es una visión que se justifica a partir de la historia efectual de *Ser y tiempo*, que ha marcado de forma decisiva e inamovible el conjunto del pensamiento heideggeriano. Es por ello prácticamente imposible leer toda la producción desde 1916, fecha de su escrito de habilitación sobre Duns Scoto, hasta 1927, que sólo en los últimos años se ha conocido, sin el prisma de la ontología fundamental de su gran obra. La tendencia a ver en ella un registro de cómo se elabora progresivamente el proyecto y la conceptualización de *Ser y tiempo* es inevitable; una tendencia reforzada por el atractivo de descubrir la historia de un libro sin historia, que surgió como de la nada, tras un silencio de doce años de un profesor sólo conocido por su enseñanza oral. Y sin embargo, si se la lee intentando verla desde sus propios problemas y pretensiones, es indudable que plantea unas posibilidades de pensamiento y un proyecto propio de hermenéutica fenomenológica que no se dejan subsumir sin más en el programa ontológico de *Ser y tiempo*. En *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (Tecnos, Madrid, 1997) he expuesto una interpretación sistemática y no genética, guiada por cuestiones de método, del conjunto de esa obra temprana de Heidegger. A ella me remito para acercarse a la problemática filosófica de fondo que en ella se plantea. Ahora, en la coyuntura de este apéndice, conviene más bien dibujar las líneas maestras de la aportación al conocimiento del pensamiento heideggeriano que la publicación de esta obra temprana supone.

Desde 1987 la novedad fundamental en este contexto es la publicación completa (el último tomo ha aparecido en 2005), no prevista en los primeros catálogos de la *Gesamtausgabe*, de las lecciones que Heidegger dio en Friburgo (1919-1923), antes de su marcha como profesor extraordinario a Marburgo, llamado por Natorp, y de su retorno definitivo a Friburgo (1928) como sucesor de Husserl. Se trata de la primera docencia de Heidegger, en la que el joven profesor no numerario, dotado de una indudable energía intelectual, pugna por dar forma a un planteamiento filosófico propio, alejado de la neoescolástica de sus inicios -aunque muy ligado a Aristóteles-, que asimila

a su manera las corrientes filosóficas vigentes: neokantismo, filosofías de la vida y fenomenología.

A pesar de su carácter incompleto, esquemático y con frecuencia abrupto, y de su terminología vacilante, esa primera obra heideggeriana encierra la clara unidad de un programa filosófico bien perfilado, que se deja perfectamente entender a partir de la caracterización que de él hizo Heidegger en 1922, en el escrito *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, conocido como "Informe Natorp", que envió al filósofo neokantiano para optar a la cátedra de Marburgo: *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. La expresión, una vez que se adentra uno en el pensamiento heideggeriano, es transparente, porque no sólo indica el "tema" y el método de la empresa propuesta, sino que deja también traslucir los tres impulsos que la originan: la tradición de la teología cristiana, la fenomenología de Husserl y la filosofía diltheyana de la vida.

Tal programa pone de manifiesto cómo, desde el inicio, Heidegger pone ya en juego una pretensión filosófica de largo alcance, a la vez que opera con un radicalismo, que se tornará típico de su forma de pensar, y que se patentiza también en los tajantes pronunciamientos sobre filósofos coetáneos o del pasado. En efecto, con la hermenéutica de la facticidad Heidegger se coloca de entrada en la estela de los grandes proyectos filosóficos de la tradición, aunque lo haga en una áspera actitud crítica, pues responde bastante nítidamente a la idea de una «filosofía primera», es decir, al intento de lograr ese nivel de radicalidad máxima desde el que se hace inteligible la figura del mundo y las ciencias que lo tematizan. No se trata, por tanto, de una empresa sectorial que objetiva un ámbito determinado de lo que hay -en este caso, la vida humana- con un método específico y propio -la hermenéutica fenomenológica-, sino de proseguir el camino de radicalidad creciente que de la ontología clásica llevaba a la filosofía trascendental (kantiana, neokantiana o fenomenológica).

La radicalidad de la que hablamos hay que tomarla en su sentido original de ir a las raíces, al origen desde el que surge algo, que, en un pensamiento con ambiciones de filosofía primera, no puede ser otra cosa que el mundo mismo y nuestro acontecer en él. Ese ámbito de lo originario es la aspiración de toda filosofía que se tome en serio a sí misma. Por ello Heidegger hará suya la idea, que tan brillantemente exponía Husserl en el final de la *Filosofía como ciencia estricta*, de que la filosofía es la ciencia de los *ρίζωματα πάντων*, de las raíces de todo, pero a diferencia de la tradición epistemológica del pensamiento moderno, en el que, a su juicio, Husserl se incluía, no entendió nunca "origen" en el sentido restringido de fuente de *validez del conocimiento*, sino de fuente del *sentido* que las cosas y nuestra propia vida con ellas tiene. Es el problema de cuál es la figura originaria del mundo y de las razones de su aparecer, más que de la garantía de nuestro saber acerca de ello; por más que esta cuestión crítica deba acompañar siempre a un pensamiento responsable, no debe ser ella quien predetermine, sentando condiciones cognoscitivas, el nivel y el contenido del ámbito de lo originario.

A través de la fuerte presencia en los comienzos del siglo XX de las filosofías de la vida, Heidegger sitúa claramente en su carril la búsqueda del nuevo radicalismo.

Ciertamente su crítica y distanciamiento de la mayoría de los filósofos vitalistas y de la moda del vocabulario vitalista es indudable, pero de esa corriente recibe el impulso esencial de entender la "vida" en oposición a la "teoría", es decir, a la tendencia a poner a distancia lo vivido y convertirlo en objeto de conocimiento, propia de la actitud científica. El germen de su posterior crítica al pensamiento representativo se encuentra ya aquí. Lo que resulta sin embargo altamente atractivo de esta posición inicial de Heidegger es que no conduce a misticismos vitalistas, ni a exaltar profundidades insondables, ni tampoco a permanecer en la consabida oposición entre razón y sentimiento, corazón y cabeza. A través sobre todo de Dilthey, que le enseñó el carácter *inmediatamente* significativo de la vida, y del manejo del análisis intencional de la fenomenología, Heidegger escapa a los turbios vapores vitalistas e intenta sacar a relucir de manera inteligible la estructura elemental de ese ámbito de lo originario. Un ámbito que sitúa en lo que los cursos de estos años llaman la "experiencia fáctica de la vida", la "vida fáctica", la "facticidad" y de forma definitiva, a partir de 1922, *Dasein*, de acuerdo con la concisa y expresiva fórmula que aparece en el curso de 1921-22: "Vida=Dasein, 'ser' en y a través de la vida" (G.A., 61, p. 85).

La idea de vida *fáctica*, como el uso de *ser* ligado a ella ("ser, en sentido transitivo: ser la vida fáctica") aparece directamente ligado al intento, opuesto a la pura captación teórico-cognoscitiva, de caracterizar la estructura de nuestra propia existencia, del ser que cada uno ejerce al vivir. Facticidad dice este inmediato encontrarse viviendo y tal como se manifiesta a sí mismo. La convicción que preside esta vinculación de la filosofía a la vida fáctica es doble: por un lado, que, como ya sabemos, es el nivel de lo originario, de la emergencia del sentido; por otro, que su sentido no es algo oculto que haya que buscar detrás de ella, sino justamente al revés, que reside en ella, que la facticidad es por sí misma inteligible, dotada de una significatividad propia, que puede ser reconocida si el pensamiento logra el modo adecuado de acceder a ella. Desde su primer curso, titulado *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, que Heidegger dio en el semestre especial reducido para los estudiantes que habían participado en la guerra (enero-abril 1919), el problema latente que sale a la luz una y otra vez es éste: el pensamiento formaliza, estiliza y transforma el sentido de la vivencia del mundo circundante, del entorno en que nos movemos (*Umwelterlebnis*), porque opera sobre una indiscutida actitud teórica que, lejos de acompañar el ritmo propio de la vida vivida, la objetiva e introduce en ella distancias y sentidos que no le son propios. El análisis de esa vivencia, para el que Heidegger maneja con soltura la correlación intencional nóesis-nóema de la fenomenología, tiene como resultado registrar una clara disimetría entre el sentido con el que el "yo histórico", el "yo en situación" vive su entorno y el modo como la actitud teórica lo presenta: mientras para aquél hay una consonancia, una integración permanente entre él y el entorno —de tal manera que resultaría artificioso pensar esa relación como una posición o postura determinada que el yo adoptara, más bien es una inserción operante antes de toda posición—, para ésta esa consonancia aparece disociada bajo la forma del *conocimiento*, reducida a la tenue relación epistémica sujeto-objeto, que nivela e iguala en la pretensión de objetividad toda

la significatividad del mundo. Heidegger se esfuerza en dar forma lógica y terminológica a estas diferencias básicas que el análisis fenomenológico revela y, así, opone el suceso objetivo (*Vorgang*) al acontecer mundanal (*Ereignis*), un término que adquirirá un papel capital al final de su trayecto filosófico, pero que aquí, anticipando ya el juego de la mutua apropiación, sirve para expresar que lo que acontece en mi entorno me afecta y me significa tanto como yo a ello; lo que me circunda "mundanea" -una expresión que impresionó a Gadamer- y no simplemente sucede; un "mundanear" que señala el camino al análisis de la mundanidad del mundo de *Ser y Tiempo*. Hay igualmente un proceso de abstracción desde la cosa vivida, el "algo mundano", al objeto, el "algo del conocimiento", proceso cuya gradación Heidegger intenta reconstruir como forma de alumbrar la génesis del conocimiento objetivo.

La consecuencia inequívoca de esta posición inicial acerca de la vida fáctica es que la filosofía que quiere atenerse a ella no puede operar asentada en la actitud teórica. Si "lo mundanal tiene en sí mismo su genuina forma de automostración" el pensamiento filosófico tiene que ceñirse a ese aparecer genuino y desde él acercarse a la teoría y hacer ver su carácter no originario. "Tiene que haber una ciencia pre- o supra-teórica, en todo caso no-teórica, una auténtica ciencia originaria (*Urwissenschaft*), de la cual lo teórico tome su origen" (G. A., 56/57, p. 96).

Esa ciencia originaria y preteórica de la vida las primeras lecciones friburgueses la hacen recaer en la fenomenología, una fenomenología que, obviamente, no puede operar ya, como en la primitiva inspiración husserliana de las *Investigaciones lógicas*, centrándose en la esfera de los actos lógico-cognoscitivos y adoptando su propia actitud, ni tampoco limitarse a añadir a ella otras regiones de vivencias -estéticas y éticas, por ejemplo-, sino "en que sea vista la entera experiencia en su contexto fáctico de efectuación del sí mismo (*Selbst*) que existe históricamente, del cual se trata, por fin, en la filosofía" (*Observaciones a la psicología de las concepciones del mundo de K. Jaspers*, G. A., 9, p. 35). Aunque al logro de una posición fenomenológica propia no llega Heidegger hasta sus años de trabajo en Marburgo, donde desarrolla una crítica explícita al trascendentalismo husserliano, ya conocida a través de la publicación de los cursos principales de esa época durante los años setenta y ochenta, hay ya en este momento inicial una concepción de la intencionalidad, movida por el afán de escapar al predominio de la actitud teórica, que resulta destacable.

En efecto, desde sus primeras aproximaciones al concepto básico de la fenomenología, Heidegger entiende la intencionalidad, como el movimiento fundamental de la vida fáctica, como aquella estructura radical, cuyas diversas modalizaciones proporcionan el sentido de las diferentes esferas de la experiencia. Pero el puro referirse a-, característico de la intencionalidad, no expresa una estructura neutra o primordialmente cognoscitiva, como parece sugerir el habitual "conciencia-de", sino que está directamente ligada al carácter ontológico de la vida fáctica. Ya antes de que el vocabulario ontológico se adueñe del pensamiento heideggeriano, la intencionalidad es pensada en términos de hacer u omitir, de un trato con el mundo expresivo de un acto de vivir que consiste ante todo en ejercer acciones posibles. Por eso el referirse a algo de la

intencionalidad es tempranamente entendido como *Sorgen*, cuidarse u ocuparse de-, idea con la que Heidegger busca acuñar terminológicamente la implicación radical en el entorno que describía la *Umwelterlebnis*. Con esta clara determinación Heidegger precisa el sentido general de la correlación fenomenológica, acentuando su carácter no teórico; ésta es probablemente la razón de que añade a los dos términos correlativos habituales (*nóesis-nóema* en el vocabulario husserliano) un tercero, el *sentido de referencia* (*Bezugssinn*), llamado a hacer ver la necesidad de indicar el modo concreto del estar referido -que es inmediata y primariamente el ejercicio de una *Sorge*— y evitar así la tendencia solapada, tradicionalmente arraigada, a pensar que en su base se encuentra siempre una referencia representativa -un acto objetivante. A partir de aquí, Heidegger transforma conceptual y terminológicamente la intencionalidad y, así, sustituirá el nóema por el *sentido objetivo* y la nóesis por el *sentido de ejecución* (*Vollzugssinn*). El concepto de fenómeno es entonces el todo significativo, la trama de sentido en que se anudan esas tres direcciones: referencia, objetividad, ejecución. Es esta *plena* intencionalidad lo que constituye propiamente el fenómeno, que como tal encuentra entonces su campo propio de aplicación en la experiencia fáctica de la vida y sólo en ella.

La fenomenología, como explicación categorial de la vida fáctica, desarrolla su análisis en las tres direcciones citadas, pero lo que la caracteriza como ciencia *preteórica* de la *facticidad* es dar una absoluta primacía, dentro del fenómeno, a los momentos que significan el "cómo" sobre los momentos que significan el "qué": lo decisivo para comprender la vida tal como efectivamente acontece es establecer las modalidades de la referencia (el ocuparse-de) y cómo son ejercidas, más que cuáles son los caracteres objetivos de la esfera de cosas de que se ocupa. Esta primacía de los sentidos de referencia y ejecución no es una opción arbitraria del fenomenólogo, sino algo que viene propuesto por la propia facticidad: su carácter preteórico significa justamente precaverse contra la tendencia objetivante a determinar el sentido del fenómeno a partir del sentido objetivo, que es lo directamente experimentable, aquello a lo que la acción se vuelca; a la vez, vida fáctica significa realización efectiva y constante de posibilidades de acción y es el contexto de realización (*Vollzugszusammenhang*) lo que remite al modo específico de llevar a cabo esa realización. Es esta palabra, *Vollzug*, realización o ejecución, un concepto omnipresente en la práctica heideggeriana de la fenomenología en estos inicios de su pensamiento. No sólo acentúa el carácter práctico-mundano de la facticidad, sino que sobre el sentido de ejecución pivota el análisis fenomenológico: como no hay una referencia en general al mundo ni un modo indiferenciado o neutral de dirigirse a él -justo eso es lo que excluye la facticidad en su oposición a la teoría- el modo de ejercer la referencia determina el sentido que ésta tiene. El sentido de la vida fáctica reposa esencialmente sobre el cómo inobjetivo en que se realiza, sobre la forma como nos acercamos a las cosas, cumplimos nuestras tareas, tratamos con los otros. Esa forma no es marcada o impuesta por el sentido objetivo, sino que es un dato originario de la facticidad, una expresión de que ésta "se tiene" a sí misma de alguna manera, se ocupa de sí al ocuparse del mundo.

Esta convicción analítica encuentra un terreno paradigmático de trabajo, que

refuerza el carácter originario del sentido de ejecución, en la experiencia de la vida cristiana tal como la presentan las cartas de San Pablo. La publicación de los cursos sobre *Fenomenología de la vida religiosa* (G. A., p. 60) confirman la importancia que ya antes se les atribuía en este contexto del análisis de la vida fáctica. Especialmente el curso *Introducción a la fenomenología de la religión*, a pesar de que el texto proviene de apuntes de alumnos, dada la pérdida del manuscrito original, deja claramente ver la pretensión y la dirección de sus análisis. Lo que le interesa y le fascina en las dos epístolas a los Tesalonicenses (especialmente la primera) y a los Gálatas es la escasa importancia que el contenido dogmático, el sentido objetivo, tiene en la estructura de la vida cristiana que en ellas se dibuja. Es esa concreta experiencia de vida religiosa, la precisa situación de la que surgen las epístolas, lo que interesa a la fenomenología, que no busca en ella confirmar o extraer conceptos generales de filosofía de la religión, sino comprender el contexto de sentido que articula esa experiencia tal como es vivida. La interpretación está dirigida entonces a resaltar su punto básico de inflexión, aquello de donde recibe esa experiencia su sentido propio. Y para el análisis heideggeriano ello no deja lugar a dudas: la experiencia de la comunidad cristiana revela que "estas referencias al mundo en torno no reciben su sentido del contenido significativo al que se dirigen, sino al revés, a partir de su realizarse (*Vollzug*) originario se determina la referencia y el sentido de la significatividad vivida" (G. A., 60, p. 118). Este carácter secundario de los rasgos objetivos (mundanales, pero también epistémicos y cronológicos) en el "hacerse cristianos" de los tesalonicenses domina toda la interpretación heideggeriana: el "saber" comprendido en el devenir cristianos nada tiene que ver con una conciencia objetiva, el mundo circundante sigue siendo el mismo en su significación social habitual y lo específico de la vida cristiana no depende de ella, el momento cronológico de la Parusía carece de importancia frente a la actitud de espera "vigilante y sobria" que es lo único que San Pablo recomienda, etc. La primacía de la dimensión ejecutiva, del modo en que se toman y ejercen las relaciones con el mundo y de la específica forma de temporalidad que ese ejercer comporta, es lo que la fenomenología heideggeriana destaca permanentemente.

El mundo en que la vida fáctica acontece es siempre, sabemos ya, un campo significativo y no un acontecer mudo; el Heidegger de estos años suele considerarlo articulado en tres ámbitos, en tres tipos de mundo: el *mundo en torno* (*Umwelt*), el *mundo en cuanto compartido con otros* (*Mitwelt*), y el *mundo propio o del sí mismo* (*Selbstwelt*). Naturalmente no se trata de tres mundos diversos, sino del mismo mundo que, al implicarse en él distintas fuentes de significación, puede ser visto desde esos tres ángulos. La acentuación del sentido de ejecución en el análisis que de la vida en ese mundo tripartito efectúa Heidegger tiene como consecuencia inequívoca otorgar una cierta prioridad ontológica al *Selbstwelt*; pues lo decisivo en la determinación de la facticidad, no sólo de su sentido, sino de lo que ella es en puridad, lo proporciona la manera no objetivable en que se ejerce la referencia al mundo entorno y compartido: "el ser de la vida, de las vivencias, no significa suceder (*vorkommen*), sino *realización* (*Vollzug*), realización del sí mismo, sin que el sí mismo esté siempre, necesaria y

expresamente, presente" (G. A., 58, p. 157). Sacar a la luz esa realización de la referencia no significa tan sólo declarar el tipo de "posición", en cada caso implícita en nuestro comercio con el mundo, sino que supone ante todo descubrir el modo como la vida fáctica se tiene a sí misma, *se comporta y se mantiene*. Desde su recensión de la *Psicología de las concepciones del mundo* de Jaspers, Heidegger ha tenido siempre presente que el sentido de ser que envuelve la facticidad es "ser en el sentido de ejecución de tener- 'se'" y que ese sentido es el que late implícito cuando conjugamos "ser" en primera persona: *yo soy*. El mundo del sí mismo, abierto a partir de esta implícita referencia a sí de la vida fáctica, no es un mundo aparte o un mundo interior; por el contrario, solo es ejerciendo una referencia a los otros dos, cubriéndolos o atravesándolos, pero sin identificarse con ellos. Mostrar la originalidad del mundo propio contra la tendencia objetivadora que atribuye a los significados mundanales la guía de la interpretación de la vida fáctica es el cometido permanente de la fenomenología. Sólo atendiendo al sentido de ejecución en que la vida "se tiene" en el contexto de su respectiva situación es posible esclarecer el tipo de realidad que ella es y, a partir de ahí, en la medida en que ese tenerse implica habérselas con su pasado, proporcionar la base para la interpretación histórica. (No hay que olvidar que la hermenéutica de la facticidad pretendía exponerla Heidegger de manera completa como prolegómeno a un gran libro sobre Aristóteles.) La tesis central del curso de 1919-1920 sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*, que la experiencia fáctica de la vida alcanza su punto crítico y se concentra en el mundo del sí mismo es la base, fenomenológica y ontológica, de la indicación formal que guiará todo *Ser y tiempo*: que el *Dasein* es un ente al que le va su propio ser. Por eso no será ya necesario acentuar un mundo del sí mismo frente a los otros dos: si la expresión "cuidado de sí" (*Selbstsorge*) es una tautología innecesaria (*Ser y tiempo*, p. 193), se debe a que el cuidado u ocupación del mundo es, a la par e indisolublemente, cuidado de sí.

¿Cuál es la razón de que esta fenomenología sea entendida a la vez -incluso al final de este período temprano de manera predominante- como hermenéutica? ¿Qué aporta de específico la idea de hermenéutica a la fenomenología de la facticidad? Es notorio que al introducirla en el quicio de un programa filosófico tan ambicioso, Heidegger le da un rango y alcance del que la hermenéutica, limitada a la filología o a las ciencias del espíritu, carecía. Eso implica una extensión de su sentido que conviene tratar de precisar.

En primer lugar, Heidegger no utiliza nunca el término hermenéutica para significar una *doctrina* o *teoría* acerca de algo (la interpretación de textos, por ejemplo), sino directamente para la *acción o actividad* interpretativa mismas. En este sentido aprovecha el significado original del griego ἑρμηνεύειν como "dar noticia" - lo que hacía Hermes, el mensajero de los dioses- para aplicarlo al hecho de que la vida fáctica, inmersa en su quehacer mundanal, "sabe" de sí, se da a conocer, tiene noticia de sí misma. Heidegger ha insistido hasta la saciedad en que este saber -como el de los tesalonicenses acerca de su realidad cristiana- no es reflexivo ni constatativo, sino inmanente a la propia conducta, inobjetivo por tanto. La hermenéutica, como labor filosófica, la labor que propugna el programa heideggeriano, se concibe como pura

prolongación de este saber inmanente que la facticidad tiene de sí misma; la filosofía, señalará el *Informe Natorp*, si no quiere ser un saber ficticio, que trata con vagas generalidades, ha de ser "el ejercicio explícito y genuino de la tendencia a interpretarse que tiene la movilidad fundamental de la vida" ("Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles", G. A., 62, p. 363). Lo que es, pues, primariamente hermenéutico es el ser de la vida fáctica, no nuestro discurso acerca de él. La idea, en principio neutra, de la hermenéutica como darse a conocer se transforma por obra del carácter interpretativo que ese "conocimiento" inmanente tiene.

Esto obliga entonces a establecer, en segundo lugar, que "hermenéutica", en cuanto caracterización del *ser hermenéutico* de la facticidad, designa la estructura interpretativa del ocuparse deque se despliega en los tres ámbitos del mundo aludidos. Que éste consista primariamente en significatividad ligada a un hacer pragmático -es la idea de situación- supone que las cosas aparecen como siendo ya esto o lo otro en función de un horizonte de posibilidades de acción que las pro-pone como tales. Lo dado no es un *factum brutum*, sino una realidad que se presenta como tal cosa determinada, significando siempre algo para la vida que se ocupa de ella. Ese era el sentido del análisis de la vivencia del mundo en torno. Cuando en el curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923) Heidegger dice sintéticamente que el *Dasein* tiene su ser "en cuanto capaz de interpretación y necesitado de ella, que a su ser le pertenece estar, de alguna manera, en una interpretación" (G. A., 63, p. 15) hace referencia a esa implicación entre la intencionalidad fundamental de la vida y la significatividad del mundo, al hecho de que el ocuparse de- se encuentra en un mundo ya significativo, ya interpretado como resultado de esa implicación básica que siempre precede a todo hacer individual.

Pero esta estructura interpretativa no se refiere sólo al mundo en torno y compartido, al mundo social en sentido amplio. Si pertenece al ser de la vida fáctica y éste apunta en último término al mundo del sí mismo, es claro que el propio "tenerse" y el sentido de ejecución en que éste se realiza están afectados por ella. Cabe incluso decir que es éste el momento primariamente hermenéutico, el momento de la autocomprensión de la facticidad. El cual nos lleva a un *tercer sentido, el más radical, de hermenéutica*. Ya hemos visto que el cometido general de la fenomenología de la facticidad se centra en sacar a relucir el sentido de ejecución, que es un "cómo" inobjetivo, y proteger la originalidad del mundo del sí mismo frente a las tendencias objetivadas de la teoría. Pues bien, lo que constituye una constante en la comprensión heideggeriana de la facticidad es que el sí mismo implícito en ella comparece inmediatamente de manera *desfigurada*, en virtud precisamente del predominio de las realidades mundanas a las que se vuelca -el sentido objetivo-, que proporcionan la forma de ser con la que insensiblemente se comprende. El "estar en una interpretación" apunta, ante todo, a esta autointerpretación implícita, que es tal porque la vida fáctica se toma a sí misma desde un horizonte de significación objetivo, el mundo en torno, que no es su horizonte propio. Ya en 1919 escribía Heidegger "la concreta experiencia fáctica de la vida tiene una tendencia propia, respecto de aquello que experimenta, a caer en las significaciones objetivas del mundo en torno experimentable" (G. A., 9, p. 34). Esta "caída" es profusamente

tematizada en todos los cursos de esta época, convirtiéndose en una categoría fundamental de la vida fáctica, un "carácter constitutivo de la facticidad", que adquiere, en algunos textos, tintes dramáticos. Esta "autoenajenación" (*Selbstentfremdung*) -la expresión es literal (G. A., 63, p. 15)- es así el terreno inmediato en el que se encuentra el movimiento hermenéutico originario de darse a conocer la vida fáctica a sí misma, por lo que éste se ve *a radice* afectado en su poder de dar noticia verídica. La estructura de "caída" es la que auténticamente determina el sentido último y radical de la hermenéutica de la facticidad, la que hace que la autocomprensión de la vida fáctica necesite de una *explícita labor filosófica de interpretación* que combata las falsas representaciones con que se autoencubre el fenómeno de la facticidad. El darse a conocer a sí mismo del *Dasein* adquiere la forma de una tarea crítico-destructiva fundada en su propia manera de ser, que es así su necesaria prolongación filosófica. La hermenéutica, así entendida, no puede ser una función teórica de gabinete, sino el ejercicio de un "contramovimiento" que surge de la propia facticidad, como una posibilidad que ella asume. Sólo realizando esa posibilidad propia puede cumplirse la tarea de hacer visible el ser de la facticidad. En esto el *Informe Natorp* es terminante. La distinción de *Ser y tiempo* entre propiedad e impropiedad se prefigura ya aquí como un ingrediente decisivo de la hermenéutica. Una hermenéutica que se concibe a sí misma al servicio de la fenomenología, del recto acceso a fenómenos que, en su inmediatez, están encubiertos.

Apéndice II

Contribuciones a la filosofía (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis)

Alejandro Escudero Pérez

I. Presentación

Desde su publicación en 1989, precisamente cuando se cumplían cien años del nacimiento de su autor, este escrito ha sido considerado un hito dentro de la densa y amplia trayectoria de Martin Heidegger, o sea, una parte muy relevante de la "obra" de un pensador que sigue y seguirá fascinando, ante todo, por la tenacidad y radicalidad con la que ha intentado aclarar, en el contexto de la crisis de la modernidad, cuál sea la tarea principal de esa actividad milenaria denominada "filosofía".

Este libro voluminoso, con más de quinientas páginas, por distintas razones no fue publicado en vida de Heidegger. Sólo ha visto la luz catorce años después de iniciada la edición de sus obras completas, inaugurando la tercera sección, dedicada a escritos inéditos. Su redacción tuvo lugar entre 1936 y 1939, en un momento difícil y decisivo de su actividad filosófica, marcado por la necesidad de replantear a fondo todo aquello que hasta el momento había propuesto y defendido. Con el fin de destacar su relevancia e interés señalaremos, para empezar, tres cosas.

En primer lugar en la célebre *Carta sobre el humanismo*, publicada en 1947, y en una nota añadida dos años después, se menciona que lo que expresamente se desarrolla en esta "carta" -verdadera presentación de conjunto de sus principales ideas filosóficas- comenzó a gestarse en los años de composición de este enorme manuscrito, dando a entender así la necesidad de tenerlo en cuenta a la hora de comprender sus planteamientos.

Por otra parte la clásica introducción a su filosofía publicada en 1963 por Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, acudía a este texto -a partir de una versión mecanografiada proporcionada por el mismo Heidegger- una y otra vez, en

momentos clave y cuando se trataba de exponer y explicar asuntos centrales. Sin la referencia a ese manuscrito, entonces inédito, este libro -gracias al cual es posible adentrarse en los vericuetos de la filosofía del pensador alemán- no sería el que es ni en su forma ni en su contenido¹.

Finalmente en el epílogo escrito por F.-W. von Herrmann, editor principal de las obras completas, y en la línea del autor anterior, la considera una de las obras principales de Heidegger, subrayando que ocupa una posición sobresaliente en el conjunto de su andadura filosófica porque consigue inaugurar un camino, una senda transitable e inédita para la investigación filosófica.

Apuntados estos indicios de su importancia empezaremos por preguntar: ¿qué encontramos, principalmente, y vistas las cosas desde la perspectiva más amplia posible, en éstas *Contribuciones a la filosofía*? Principalmente un *segundo intento* de elaborar -tras los aciertos y, también, los extravíos de *Ser y tiempo*- la "pregunta por el *ser*" como pregunta central que debe movilizar el conjunto de la actividad filosófica. A partir de ahora el *problema del ser* será abordado a partir de las cuestiones, enlazadas, de la verdad y el acontecimiento, dos hilos conductores que como tales no estaban presentes en el tratado de 1927.

Es un libro, sea dicho para los que no se han acercado aún a sus páginas, complejo y difícil, surcado por pasajes unas veces nítidos y otras herméticos, lleno de idas y venidas, a veces reiterativos, a veces en exceso parcos, pero, en todo caso, un texto lleno de sugerencias e incitaciones que animan a pensar por cuenta propia respecto a los temas filosóficos más fascinantes y controvertidos. Por otra parte, en sus párrafos, poco a poco, se van abriendo paso los grandes motivos que Heidegger desarrolló en las décadas siguientes: el imperio de la técnica y sus consecuencias potencialmente devastadoras para la naturaleza y la vida social, la metafísica y su posible final, la crítica del sujeto y la recusación del humanismo, el énfasis en el lenguaje y la atención sobre el arte o la huida de los dioses en un mundo totalmente secularizado, entre otros. Algo que ha dado pie a algunos de sus lectores a considerarlo, abusivamente, me parece, como el *Ser y tiempo* del "segundo Heidegger".

El libro consta de un título y de un subtítulo. Sin embargo en su primera página el autor nos aclara que en realidad se trata de dos títulos: uno el "título público" (*Contribuciones a la filosofía*) y otro el "título adecuado" (*Del acontecimiento*). Leídos en conjunto pueden entenderse, respectivamente, como una pregunta y una respuesta: ¿cómo se contribuye, en nuestra complicada situación, a la filosofía? Principalmente aclarando de qué va la cosa, de qué se trata en ella, y es esto lo que pretende indicar el término "acontecimiento" (*Ereignis*)².

También en su página inicial Heidegger subraya que ésta no es una "obra" escrita en el "estilo usual": el de un tratado que exponga una "doctrina", un "sistema filosófico" o, al menos, un fragmento del mismo³. Diciendo esto apunta hacia el profundo sentido del lema que encabeza la edición de sus obras completas: "Caminos, no obras". La filosofía se concibe así -aristotélicamente, por cierto- como un "saber que se *busca*", como un saber que es primariamente "búsqueda" e "indagación" y, por ello, un saber que una y

otra vez tiene que encaminarse hacia su "tema", algo que nunca está ya ahí dado, sino algo, ante todo, por venir, por llegar, algo "venidero"⁴. El carácter "auroral" -y no "crepuscular"- del pensar filosófico, por continuar en qtro registro diciendo lo mismo, impide que éste, en último término, pueda exponerse como un sistema de enunciados verificables a partir de algún tipo de realidad dada o desde algún tipo de realidad puesta por el pensar. El saber filosófico, y de ahí la dificultad de lo que le pide al lenguaje, aspira a decir algo que *no* está, algo que, *tal vez*, viene, llega, algo que, acaso, vendrá, un acontecer en el fondo imprevisible, pero al que cabe dirigirse. Sólo así, desde estas coordenadas, es posible pensar *críticamente* la propia época, hacerse cargo de ella en el seno de un diálogo con el pasado, con la tradición que sostiene y atraviesa el presente que nos ha tocado en suerte habitar y en el que tenemos que actuar.

Los doscientos ochenta y un párrafos que componen el libro están agrupados en ocho partes: vista preliminar (Vorblick), la resonancia (*Anklang*), el pasaje (*Zuspiel*), el salto (*Sprung*), la fundación (*Gründung*), los venideros (*Zu-künfiigen*), el último dios (*letzt Gott*), el ser (*Seyn*). La primera y la última pretenden ofrecer una visión de conjunto de lo que se intenta pensar en este ensayo y son, con diferencia, los que poseen una redacción más fluida y más clara. Las partes segunda, tercera, cuarta y quinta, como veremos, constituyen el auténtico núcleo del estudio, pues cada una destaca un aspecto o vertiente del hilo conductor de la filosofía que aquí se expone: la posibilidad -dentro de la crisis epocal que nos asedia por doquier- de un *tránsito* (*Übergang*), una posibilidad que el pensar tiene que, primero, preparar y, segundo, si la preparación es acertada y las circunstancias propicias, llevar a cabo⁵.

En los dos siguientes párrafos nos ocuparemos, con el fin de ofrecer una serie de indicaciones que ayuden y animen a sumergirse en este fascinante ensayo filosófico, en primer lugar de relacionarlo con su más ilustre antecedente, el justamente célebre *Ser y tiempo*, y a continuación recorreremos sus líneas principales, en las que se dibuja un planteamiento y una propuesta que merece la pena conocer y discutir.

II. De *Ser y tiempo* a las *Contribuciones a la filosofía*

Puede decirse que estas *Contribuciones a la filosofía* constituyen una obra intermedia, un escrito "bisagra". Por un lado introduce nuevos temas que ocuparán la atenta consideración de Heidegger en los años siguientes: el arte y sus obras, la primacía del lenguaje, el nihilismo como fenómeno que define nuestra época⁶. Pero, por otro lado, y es lo que en adelante vamos a tratar, está atravesado constantemente -aunque sea de modo implícito las más de las veces- por referencias a *Ser y tiempo*, esto es, a lo que en la década anterior había llamado "ontología fundamental". La presencia de su primera propuesta filosófica en estas anotaciones de finales de los años treinta se desarrolla en tres direcciones principales, internamente conectadas: su defensa, su revisión y su

discusión. Vayamos con lo más destacable de cada una.

En varios pasajes del libro Heidegger *defiende* expresamente lo conseguido y expuesto en sus indagaciones anteriores, las que cristalizaron en esa obra cumbre de la filosofía del siglo XX titulada *Ser y tiempo*. Una defensa que se desarrolla en dos sentidos: primero, rechazando las interpretaciones de corte "existencialista" a las que de inmediato dio lugar⁷; segundo, insistiendo en que sean los que sean los defectos de *Ser y tiempo* el replanteamiento de las cuestiones filosóficas que intentó no se pudo, en primera instancia, acometer de otro modo que como entonces se hizo⁸.

También encontramos en las *Contribuciones a la filosofía* una amplia *revisión* de los principales temas tratados por *Ser y tiempo* y los escritos conectados inmediatamente con él. Podemos decir que los mismos fenómenos son ahora, de nuevo, captados a otra luz, de tal modo que en ellos resaltan otros acentos y matices, llegando en algunos casos, y por esta vía, a ser redefinidos en sus perfiles básicos, resultando, en definitiva, situados en un distinto contexto y ubicación en la trama de lo indagado y expuesto por esta filosofía.

Por ejemplo, ya en *Ser y tiempo* se afirmaba (§ 31, § 44) que todo "proyecto" (el núcleo del comprender, de la comprensión) es un "proyecto arrojado". Sin embargo ahora⁹, por un lado, se acentúa más el segundo término de la expresión que el primero, y por otro, se afirma que quien "arroja" o "lanza" un "proyecto" es el *ser* mismo. Se sientan así las bases de la idea, aquí sólo insinuada, del *ser* como instancia que, cada vez o de vez en vez, "destina" o "envía" algo a lo que el pensar está llamado a responder.

La temática de la "resolución" (*Entschlossenheit*), tan importante en el conjunto de la analítica del Dasein, es retomada ahora bajo la noción de "decisión" (*Entscheidung*). En el § 43, por ejemplo, se afirma que este fenómeno no alude primariamente a un presunto acto libre del hombre promovido por su voluntad autónoma o por una razón práctica legisladora. El hombre "decide", sí, pero toda "decisión" (en la cual están en juego opciones históricas, en tanto "fundan historia" e "instituyen mundo") no es sino una *respuesta* a una *interpelación* que recae sobre el hombre, pero que no procede de él, sino de una instancia más originaria de la que brota lo en cada caso y situación "decidible" (principalmente tal o cual repertorio de "posibilidades").

En los §§ 160-163, y siguiendo con este recorrido, se matiza el fenómeno del ser-respecto-a-la-muerte como posibilidad del existir, en el § 173 se ofrece una concepción distinta de la "autenticidad", en los §§ 187-188 se revisa la noción de "fundación" elaborada por primera vez en el escrito de 1929 "De la esencia del fundamento", y en § 204-§ 209 se propone una noción de "verdad" que recoge, profundiza, y corrige en puntos básicos, lo expuesto en *Ser y tiempo* § 44. De especial interés y relevancia, y dicho para concluir este rápido recuento, es la reelaboración¹⁰ de la noción de "cuidado" (*Sorge*) como nombre del ser del Dasein, del ente que somos nosotros. En el § 178 se explica con claridad que lo que ahora se tratará de evitar es el carácter "autorreferencial" que terminaba invistiendo a esa noción en el marco de *Ser y tiempo*. En adelante, y sin desmentir que con ese término se aluda a la entraña de nuestro ser, se pone el acento en

que aquello de lo que "cuidamos" no es, primariamente, "de nosotros mismos", sino del *ser*; de aquello a partir de lo cual el ente en su conjunto recibe una y otra vez su peculiar consistencia. En el "cuidado del *ser*" (en su búsqueda, guarda y custodia, como se dice en el § 171), y sólo en él, alcanzamos nuestras más altas y más propias posibilidades.

Además de su defensa y revisión en las *Contribuciones a la filosofía* encontramos también pasajes en los que se *discuten* ciertas tesis o modos de plantear y de ubicar las cuestiones presentes en *Ser y tiempo*. No son ciertamente muchos, apenas cabe mencionar unos seis párrafos, pero en ellos con nitidez y firmeza se ponen en entredicho aspectos clave de la orientación filosófica desarrollada en los años veinte. Antes de exponer, aunque sea a grandes rasgos, su contenido, y para que se vea con claridad en qué conciernen al núcleo de la ontología fundamental, es oportuno recordar algunos tramos de su argumentación.

El programa filosófico de los años veinte se proponía plantear la pregunta por el *sentido del ser en general* bajo las siguientes coordenadas:

La elaboración y la consideración de estas cuestiones exigen una analítica general del *Dasein*. La ontología tiene como disciplina fundamental la analítica del *Dasein*. En ello se funda asimismo el hecho de que la ontología no pueda fundamentarse de una forma puramente ontológica. Su posibilidad misma remite a un ente, esto es, a lo óntico: al *Dasein*. La ontología tiene un fundamento óntico^{1 1}.

Una tesis -discutible, como veremos enseguida- que se argumenta sosteniendo, por un lado, que el rasgo básico que nos define es la "comprensión del ser" (un rasgo inherente a nosotros y sólo a nosotros), y por otro, que ésta constituye el fenómeno principal que debe explicitar la filosofía cuando se concibe como "ontología".

El hilo conductor de la ontología, en esta hipótesis, sería, pues, una "analítica del *Dasein*". Así en la primera sección de *Ser y tiempo* se define -sobre el trasfondo de una indagación de la "cotidianidad", del vivir "común y corriente"- al ser del *Dasein* como "cuidado"; la segunda sección, en la que la cotidianidad deja de ser el contexto en que se pregunta al *Dasein*, muestra como "sentido" del ser del *Dasein* a la "temporalidad extática", algo que permite repetir la primera sección desde un nivel de investigación más radical en tanto a partir de aquí los distintos "existenciales" (los ingredientes del *Dasein*) se revelan, uno a uno, como modos de la temporalidad. Llegados aquí, en la tercera sección, la que nunca fue publicada, se debía abordar el asunto clave: ahí se vería cómo el sentido del ser del *Dasein* (una temporalidad no sucesiva, etc.) podría suministrar el sentido del ser en general, es decir, se mostraría cómo la temporalidad extática rinde unos horizontes que, actuando tal como los "esquemas" respecto a las "categorías" en la *Crítica de la razón pura* de Kant, constituyen las condiciones de posibilidad de que sean descubiertos los entes intramundanos en sus distintos modos de ser (como entes a la mano, o entes subsistentes, etc.). La exposición sistemática de esto, y su correspondiente

justificación, enseñaría que el "tiempo", precisamente allí donde lo extático desemboca en lo horizontal, es el "sentido del ser", o sea: lo que posibilita en última instancia su comprensión y, a la vez, la manifestación o comparecencia de los entes en sus distintos modos de ser.

Pese a que esto último no fue desarrollado en *Ser y tiempo*, pues como decimos pertenecía a la sección que no llegó a ser publicada, en los cursos universitarios y en los artículos que vieron la luz entre 1927 y 1930, así como en el libro de 1929 *Kant y el problema de la metafísica*, se afirmaban cosas que apuntaban en esta misma dirección y que reforzaban, o eso pretendían, esta perspectiva. En esos escritos el ser del *Dasein* ya no es denominado exclusivamente, como ocurría en *Ser y tiempo*, "cuidado" sino que se emplea también, para decir lo mismo, el término "trascendencia": el *Dasein* es un ente señalado, preferente, porque "trasciende" (sobrepasa, rebasa, etc.) al ente en total para, así, "fundarlo" y, con ello, posibilitar su comparecencia en los distintos modos de ser y de darse que lo caracterizan y definen. Y esto significa además que en la trascendencia del *Dasein*, y por ella, tiene lugar nada menos que la *distinción* del ser respecto del ente, es decir, la diferencia(ción) óntico-ontológica¹². Una afirmación de extraordinaria importancia pues sólo a partir de ella puede establecerse con sentido que la filosofía *no* es un saber óntico entre otros (con la peculiaridad, tal vez, de que, por ejemplo se dirige al ente en su totalidad, etc.), sino aquel saber que precisamente trata del *ser*; que busca "tematizarlo" (en este caso desde una analítica del ente que lo comprende o para el que es comprensible).

De todos modos el desarrollo de la vía de indagación que fija su atención en la trascendencia del *Dasein* conduce de nuevo hacia el conjunto de temas que debía exponer la tercera sección de *Ser y tiempo*. ¿Por qué? Porque si el ser del *Dasein* es, ahora, sacado a la luz como "trascendencia" su sentido sigue siendo, en todo caso, la temporalidad extática: ella es, en último término, la auténtica protagonista de los problemas aquí en cuestión¹³.

¿Qué se dice respecto a ésta orientación de las cuestiones radicales de la ontología en éstas *Contribuciones a la filosofía*? En ellas, y es lo que desde esta perspectiva las hace especialmente relevantes, de un modo discreto pero expreso se ponen en cuestión tres pilares de la ontología fundamental. Por un lado se niega que la "trascendencia" constituya el ser del ente que somos, por otro se discute que la diferencia del ser con los entes sea un "resultado" del movimiento del trascender ejecutado por el *Dasein* cuando gana su modo auténtico de ser, y, finalmente, se rechaza que el sentido del ser en general se encuentre en el tiempo extático-horizontal o se alcance a partir de él.

Es significativo que ya en el § 42 se diga: "En los intentos hechos desde *Ser y tiempo* se ha planteado, pues, la pregunta [filosófica] de un modo más originario...", pues con ello se da a entender, aunque sea indirectamente, que allí, en efecto, se formulaba sin duda la pregunta por el *ser*; pero de un modo "menos originario". ¿En qué puntos ocurría esto? Es lo que, sinuosamente, señalan los párrafos que comentaremos a continuación.

La discusión de que el ser del *Dasein* sea la "trascendencia", un "trascender" ejercido por él, etc., se plantea principalmente en cuatro párrafos. En el § 92, p. 183,

leemos: "... la verdad del ser... es lo primero, y no el hacia dónde (*wohinhaus*) tiene que efectuarse el trascender [del *Dasein*]". Y en el § 110 se dice:

[...] ya que el *Da-sein* en tanto que *Da-sein* consiste originariamente en lo abierto del ocultamiento, considerado el asunto estrictamente no se puede hablar de una trascendencia del *Da-sein*; en el círculo de este [nuevo] planteamiento [de la cuestión filosófica] la idea de "trascendencia", en cualquiera de sus sentidos, tiene que *desaparecer*.

Pero el más severo con su propuesta anterior es, sin duda, el § 199; en él se sostiene que la noción de "trascendencia" *desfigura* al *Dasein*, esto es: introduce una errónea concepción de lo que somos, por eso, en la página 322, afirma: "El *Da-sein*... no sobrepasa el ente hacia su ser", contradiciendo expresamente lo que se defendía, por ejemplo, en el importante escrito de 1929 "De la esencia del fundamento"¹⁴.

Con la discusión de que el ser del *Dasein*, a la vez que "cuidado", sea también un "trascender" se pone en tela de juicio, necesariamente, todo un modo de abordar la decisiva cuestión de la diferencia ontológica. En la primera elaboración de este problema lo que diferencia al ser del ente, aquello por mor de lo cual se establece esa diferencia, es una "acción" del *Dasein*: la que tiene lugar con su trascenderse y temporalizarse. Ahora, en estas anotaciones de finales de los años treinta, se califica esta perspectiva, en el § 132, de "funesta" y "desastrosa", añadiendo en la página 250: "Por este camino [el trazado por *Ser y tiempo*] no se alcanzará jamás, de manera inmediata, la cuestión del ser. Dicho en otras palabras, esta diferenciación (*Unterscheidung*) se vuelve precisamente una auténtica barrera que impide hacer la pregunta por el ser...". El asunto entero, pues, tiene que ser replanteado.

Llegamos así al importante y esclarecedor § 262. En él se sostiene que tal y como estaba orientado su planteamiento filosófico anterior conducía inexorablemente a "objetivar" al ser mismo, al "tema" de la ontología. La no publicación de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*¹⁵, en la que se debían explicitar sistemáticamente los horizontes o esquemas de los distintos modos de ser (las tradicionales "categorías") entendidos como rendimientos de los éxtasis del tiempo del *Dasein*, se hizo, entones, según se nos informa aquí, para *evitar* la "objetivación" (*Vergegenständlichung*) del ser, identificado, a la postre, con el "mundo", con el aspecto horizontal del tiempo extático. A tenor de todo esto, y sin ambages, concluye: "... si hubiéramos permanecido allí [en los planteamiento de la ontología fundamental] entonces la pregunta por el ser no se habría desplegado jamás como cuestión y, por tanto, como pensamiento de lo digno de ser preguntado"¹⁶.

Si consideramos en conjunto estos párrafos podemos decir que exponen las razones de fondo de lo que en el § 262 llama la (primera) "crisis de la pregunta por el ser"⁹, es decir: de las dificultades internas que impidieron el cabal desarrollo de la ontología fundamental, con la consiguiente imposibilidad de completar el programa

anunciado en el §8 de *Ser y tiempo*, algo que obligó al pensador, en adelante, a volver a plantear los problemas. Una situación de "crisis" que condujo, precisamente, al libro que estamos presentando: las *Contribuciones a la filosofía (del acontecimiento)*.

¿De qué se percató Heidegger en la década de los treinta? De que su primera propuesta terminaba por subordinar el "ser" (el aparecer de lo que aparece, el manifestarse de lo que se manifiesta, etc.) al *Dasein*, a la existencia humana; una subordinación que consiste en sostener que ésta posee las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser en la medida en que el tiempo del *Dasein* es proyectado como "sentido del ser en general", como aquello que suministra y brinda los esquemas u horizontes de las distintas "categorías", de los diferentes modos ónticos de ser y de darse. Al afirmar esto no se hacía otra cosa que reiterar, desde luego con matices, el planteamiento de la filosofía del Sujeto, del idealismo moderno desarrollado en el arco que va desde Kant hasta Husserl.

El propio Heidegger en los años cuarenta¹⁷ subrayaba que el peligro de *Ser y tiempo*, más acá de sus indudables méritos, se encontraba en su tendencia a reforzar y consolidar la idea de "Sujeto" y de "Fundamento" en la ambigua figura del *Dasein*. Con razón, a nuestro juicio, ha dicho Ramón Rodríguez a este respecto: "El pensamiento tardío de Heidegger es, en lo esencial, el intento de consumir el abandono del modo de pensar y las categorías de la filosofía de la subjetividad, que *Ser y tiempo* no había podido expresar"¹⁸. En *Ser y tiempo*, y ahí reside una significativa parte de su interés, se consiguió experimentar desde dentro los límites propios de la filosofía del Sujeto, es decir, de una filosofía que pretende plantear los problemas filosóficos remitiéndolos al "hombre" entendido como fundamento del "mundo" y como sede de la "razón" universal.

Ya desde las primeras páginas de estas *Contribuciones a la filosofía*, y en conexión con todo lo que venimos diciendo, Heidegger afirma que la meta de sus indagaciones ya no consiste en averiguar el "sentido del ser" sino en preguntar por la "verdad del ser". Una pregunta cuyo planteamiento y desarrollo precisa como mínimo dos requisitos:

Por un lado, renunciar, a la hora de concebirnos a nosotros mismos, a considerarnos el Sujeto (lo que subyace, soporta, etc.) del ente en su totalidad, pues al preguntar, en adelante, por la "verdad del ser" "... no queda lugar alguno para la interpretación del hombre como 'sujeto'..."¹⁹.

Por otro lado, asumir, con todas sus consecuencias, que la ontología *sólo* puede ser cimentada ontológicamente y no ónticamente, como pretendía *Ser y tiempo*. La "analítica del *Dasein*", en este nuevo planteamiento, no desaparece sin más²⁰ pero sí pierde el carácter de hilo conductor privilegiado de la pregunta por el *ser*. Sólo así se impide que una distinción óntica (*Dasein/Vorhandenheit*) se constituya en el "origen" de la diferencia del ser y los entes²¹. El enorme reto de pensar el *ser* del ente sin el ente, o sea: no desde el ente (no tomándolo en ningún caso como Modelo constante de lo que pueda en general manifestarse, etc.), se dibuja con nítidos perfiles en el horizonte.

Es inevitable, en este contexto, formular una pregunta cuya respuesta requeriría un amplio análisis y una discusión detallada, ¿son acertadas las críticas que Heidegger dirige

a sus propuestas anteriores? A nuestro entender -y dicho sin desconocer lo complejo del asunto- *sí* lo son. ¿Mejoran, pues, estas *Contribuciones a la filosofía* los ya de por sí meritorios logros de *Ser y tiempo*? Eso creemos, o eso nos parece, sin que al decir esto pretendamos afirmar que tales mejoras no encierren a su vez una serie de puntos oscuros: en territorios tan complejos y complicados como éstos son siempre muchas las dificultades que a cada paso hay que enfrentar y en esto consiste, precisamente, lo admirable y fascinante de la tarea.

III. Pensar el acontecimiento

Con el fin de exponer sus principales líneas argumentales empezaremos resaltando un fenómeno básico que da la pauta de lo que poco a poco se irá explicitando. En efecto, y de aquí hay que partir, ya siempre nos encontramos en una totalidad abierta y despejada en la cual "las cosas", "los demás" y "nosotros mismos", se dan y ofrecen de varios modos, bajo múltiples y cambiantes figuras. A cada paso, en cada ocupación y tarea, los distintos fenómenos se presentan a nuestra comprensión exhibiendo unas determinadas y peculiares propiedades y relaciones de las que nos hacemos cargo con solicitud y diligencia²². Y así ocurre, sin interrupción, hasta que, repentinamente, lo obvio y evidente pierde su solidez y consistencia: su modo de ser y de darse, hasta entonces claro y distinto, se desmorona, se vuelve dudoso y oscuro, problemático. Sin dilación la inicial sorpresa se convierte en *pregunta*, se formula en forma de *cuestión*. Despunta así un modo de interrogación e indagación que en su raíz da aliento a ese peculiar tipo de saber denominado "filosofía". Si llamamos "ente" a lo que aparece en el orbe abierto al que de ordinario pertenecemos, a la pregunta que surge al desdibujarse su figura inicial -siguiendo en esto a Parménides y Aristóteles- la denominaremos "pregunta por el *ser*"²³. Pero esta pregunta, desde su nacimiento griego, y en lo que respecta tanto a su planteamiento como a su respuesta, es cualquier cosa menos fácil y simple, para empezar porque puede ser desplegada en dos direcciones distintas. En el § 259, página 424, leemos: "La filosofía es el preguntar por el ser. Esta caracterización admite una doble interpretación. Ambas interpretaciones contienen en su unidad la esencia de la filosofía.

A una de las interpretaciones de la pregunta por el *ser* la llamaremos, dicho sea ante todo para entendernos, "metafísica" y a la otra "ontológica". Empezaremos caracterizando a la primera, no sin antes señalar que bajo esos términos manidos no se pretende aludir principalmente a alguna clase de "doctrina" -más o menos extravagante para el sentido común o más o menos coincidente con él - sino, ante todo, a algo que inviste al conjunto de lo que es y aparece, es decir, a un peculiar modo de darse y de resultar convalidados y consistentes los entes en su totalidad²⁴.

La metafísica, a lo largo de su densa y agitada historia, pregunta una y otra vez ¿qué es (el) ente? Da así por entendido que "ser" es siempre y solamente "ser *del ente*"²⁵ (y

no "además", "también", etc.). En su respuesta pretende poner de manifiesto unas veces el *ens commune*, otras el *summun ens* o una combinación de ambas cosas. En este contexto el "pensamiento" es definido desde las coordenadas de la "lógica" -en tanto ésta delimita las posibilidades del conceptuar, juzgar y razonar- y la verdad es comprendida como "adecuación", "correspondencia" o "rectitud". Nos ayudará a entender mejor esta orientación aclarar, a continuación, por qué el propio término "metafísica", con independencia de su aparentemente casual origen, describe acertadamente este modo de estancia y de configuración del ente en su conjunto. La pertinencia del término se debe, principalmente, a que en su seno el "ser" es invariablemente situado "más allá" de los entes. Tanto el *ens commune* como el *summun ens trascienden* al ente; algo que significa, a la vez, *separación* y *jerarquía*. El "ser" está escindido del ente y ubicado, a la vez, por encima (en tanto es a lo que el ente aspira y hacia donde mira) y por debajo (en cuanto es lo que todo lo sostiene y soporta con una solidez definitiva e inmovible). Es, pues, *más ente* que el ente: la realidad de verdad, es decir, su fundamento, su causa, su razón última y su principio primero. ¿En qué horizonte es tematizado aquí el ser del ente? En el horizonte de la *Presencia* estable y constante, completa y total, plena y transparente, sin resto alguno de oscuridad que ensombrezca su luz. La metafísica considera, en definitiva, el ser del ente, a la vez, *desde* el ente y *más allá* del ente. ¿En qué ejemplo básico se reúnen todos estos elementos? En la atenencia platónica al universo de las Ideas; el ser, concebido como Idea, se presenta como un ente absoluto, eterno, inmutable y universal, separado, por lo tanto, de los entes sensibles y aparentes, relativos y cambiantes, perecederos y particulares, y compareciendo, también, como su causa eficiente y final, como Arquetipo y Modelo. La metafísica, en definitiva, si se acepta este enfoque, sin duda simplificador, pero no por ello simplista, es, como se afirma en el § 86, "el platonismo y sus transformaciones"²⁶.

La ontología, la otra interpretación de la pregunta por el *ser*, pretende revisar a fondo la constelación anterior porque cree percibir en el sólido universo diseñado por y desde la "metafísica" ciertas incongruencias radicales cargadas de enormes y graves consecuencias en nuestro modo de estancia y morada y, por lo tanto, en el modo y manera en que comparecen los entes en su conjunto. Para empezar esta orientación sostiene lo siguiente: "... en la pregunta $\tau\hat{\iota} \tau\omicron \delta\upsilon$ (¿qué es el ente?) está encerrada otra más originaria: ¿qué significa el ser previamente comprendido en aquella pregunta?"²⁷. La pregunta por el ente, por lo tanto, no debe confundirse con la pregunta, más radical, por el *ser*; por más que sean preguntas emparentadas. Es significativo, por ejemplo, que, más allá de la corrección gramatical, la segunda pregunta *no* pueda formularse así: "¿qué *es* el ser?". Por la sencilla razón de que el ser *no es* ²⁸, sólo "es" -y esto según múltiples modos nunca definitivamente consolidables- el ente, es decir, sólo a él pueden legítimamente, en medio de nuestras experiencias, atribuírsele propiedades y relaciones gracias a las cuales comparece siendo esto o lo otro. El *ser* no es un ente, es diferente del ente y, sin embargo, ni es fundamento o causa del ente en su conjunto, ni está separado o escindido de él, ni puede resultar concebido con los medios de la "lógica" ni, tampoco, es una

Presencia estable y completa. Y sin embargo, negado todo esto, los entes son lo que son por el *ser* y por nada más que el *ser*: el ser "rige y gobierna" la totalidad del ente, sin actuar por ello como un "monarca absoluto".

El gran desiderátum del modo de estancia y de mostración al que estamos denominando "ontología" consiste en intentar, una y otra vez, *no ontificar* al ser, en pensar al *ser* como *ser* (a pesar de que *ser* es siempre "ser del ente"). ¿Cómo atenerse a lo crucial de esta demanda? Por ejemplo no concibiéndolo nunca desde el modelo del ente o desde algo ente adoptado como modelo (es decir, se trata siempre de no clausurar el aparecer desde lo que aparece, desde lo ya aparecido) o, también, no tomándolo nunca como algo enteramente preexistente de lo que sólo cabe tomar nota, etc. Desde luego todo esto puede parecer insignificante, pero en el fondo está lleno de enormes e incalculables consecuencias a la hora de enfrentar aquello que nos concierne e importa.

La propuesta de Heidegger, la que se concreta y desarrolla en estos escritos redactados entre 1936 y 1938, aunque opta sin duda por la segunda interpretación de la "pregunta por el *ser*" a decir verdad se mueve entre ambas, sobre todo porque sólo aclarando a fondo en qué consiste la "metafísica" (indagando en sus fenómenos propios, por ejemplo la primacía que concede a la técnica y lo técnico o a lo "matemático", etc.) resalta la especificidad de la "ontología"²⁹ y viceversa.

Precisamente aquí, en el contexto de la tematización de esos dos modos de entender y desarrollar la pregunta filosófica, despunta y cobra sentido el termino que actúa de genuino hilo conductor en estas *Contribuciones a la filosofía: tránsito*³⁰. El tránsito, un tránsito es, de entrada, aquello a lo que está convocado y hacia lo que está orientado el quehacer filosófico. Pero, tránsito ¿entre qué? Entre lo que en este libro se llama el *primer inicio* y el *otro inicio*, es decir, y por recuperar el vocabulario que venimos empleando, entre "metafísica" y "ontología". La posibilidad de este tránsito, contando con que en modo alguno es algo ni seguro ni inminente, se plantea bajo el supuesto -a nuestro juicio, y por razones que aquí no podemos exponer, discutible- de que con el nihilismo³¹ moderno diagnosticado por Nietzsche la metafísica ha llegado a su fin, se ha "cumplido" por entero³². El tránsito, así, es entendido aquí como una "superación de la metafísica"³³ y el cultivo de la "ontología" como el inicio de "otra historia" (con una diferente constelación de fenómenos y un distinto modo de convalidarlos).

El *tránsito* posee, tal y como se vislumbra en este libro, cuatro aspectos o vertientes: la resonancia, el pasaje, el salto, la fundación. Cada uno de ellos es abordado en un apartado. Los dos primeros remiten a lo que tiene que ver con la "preparación" del tránsito y los dos últimos con su "realización". Y aunque cada uno posee su especificidad unos remiten a otros de un modo, a la vez, diacrónico y sincrónico, formando un conjunto (*Gefuge*), tal como se dice, por ejemplo, en el § 27, página 64: "El pensar inicial es el cumplimiento originario de resonancia, pasaje, salto y fundación en su unidad". Teniendo en el horizonte su complementariedad los estudiaremos, con brevedad, uno a uno.

Para acercarnos al sentido básico de la "resonancia", entendida como primer aspecto

del tránsito, tenemos que volver sobre lo que antes expusimos. Decíamos: nos encontramos ya siempre en un orbe abierto y despejado en el cual se presentan a la experiencia distintos tipos de entes, exhibiendo unas peculiares propiedades y relaciones que los definen, caracterizan su consistencia y, así, los dotan de un preciso sentido³⁴. Aunque no sea, desde luego, algo de lo que nos demos inmediatamente cuenta -más bien sucede al contrario- a ese orbe abierto y despejado, en el que comparece todo lo que de un modo u otro "es", le es inherente su finitud y limitación, es decir, el contener unas concretas posibilidades -y *sólo* éstas- de manifestación de los entes, posibilidades que atraviesan y sostienen las múltiples actividades que desempeñamos en el seno, siempre, de los distintos saberes que ejercitamos en el vivir común y corriente. Lo abierto está, pues, también y a la vez, "cerrado". Pero esto, como decimos no es algo que sin más resalte, al revés: lo que ordinariamente sucede es que nos aferramos a lo dado, a lo factible, como si fuese *todo* lo que hay y puede haber, y, en efecto, de modo inmediato y regular sólo resultan accesibles los entes y *nada* más que ellos (en una o bajo una de sus configuraciones posibles). Esta obcecación y obstinación, esta constitutiva ceguera para lo que no es directamente posible, puede ser explicada filosóficamente, aunque no por ello sea justificada. Una filosofía crecida en el suelo griego tiende a decir al respecto: en el volcarse y estar absorbido en lo manifiesto y patente algo primordial ha sido dejado atrás, ha resultado fatalmente desconsiderado. ¿Qué? Nada menos que el *ser*. En la experiencia óptica habitual, ordinaria, el *ser* es olvidado, descuidado, desatendido, ignorado. Este olvido no es, por otra parte, ni arbitrario ni casual. Sus motivos de fondo se encuentran en la siguiente circunstancia: el *ser*, al darse, abandona al ente, dejándolo ser lo que es e impidiéndole, en primera instancia, ser otra cosa; desaparece, por lo tanto, a favor del aparecer del ente como tal³⁵. Sobre este asunto leemos en estas *Contribuciones a la filosofía*:

- "Sólo allí donde el ser se retiene como lo que se oculta puede aparecer el ente, dominar aparentemente todo, y presentarse como único límite frente a la nada" (§ 136, p. 255).
- "El ser, pero ¿a quién le interesa el ser? Todo va tras lo ente" (§ 261, p. 443).

Lo único palmario y evidente en las situaciones de experiencia comunes y corrientes son los entes, hasta el punto de que ahora, y en adelante, de un modo persistente y difícil de revocar y remover, el propio ente abandona al *ser*, ignorándolo por completo y refiriéndose sólo a sí mismo como lo único digno de atención, peso, consideración.

A la hora de entender este complejo proceso -que aquí hemos simplificado en buena medida- la metafísica y la ontología no se ponen de acuerdo. Según esta última la primera, aunque responde sin duda al conjunto de la situación descrita, lo único que hace es reforzar el "olvido del ser" inherente a la actitud espontánea que nos embarga respecto a las cosas. ¿Por qué? Porque identifica al *ser* con un ente, con algo óntico que está *más allá* y subsiste *antes* de los entes y que es, por eso, considerado como la *entidad* de lo

ente. Sólo un planteamiento "ontológico" -capaz de evitar el conjunto de operaciones que definen a la metafísica- se hace cargo plenamente del *olvido del ser* -reconociendo incluso su "necesidad"- recordando, precisamente, que ha sido olvidado por la inevitable y en ciertos límites legítima inmersión en los entes, en lo que ya está abierto y despejado de cara a las actividades que nos solicitan y reclaman.

Pues bien, el fenómeno de la "resonancia" se refiere al momento, excepcional, literalmente extraordinario, pero decisivo, en el que en el mismo curso corriente de la experiencia algo resulta radicalmente dudoso y su interna consistencia, antes sólida, se desmorona: algo ya no "es" lo que "parecía ser", sin que a este "es" podamos encontrarle aún una específica concreción, permaneciendo provisionalmente en suspenso su contenido. Ahí, precisamente *ahí*, "resuena" una llamada del *ser*; su interpelación como algo que reclama ser atendido y considerado. La actitud filosófica genuina consiste en *oír* ese requerimiento y *asumirlo* -por más que siempre quepa *no* hacerlo, como sucede a menudo, haciendo "oídos sordos" al eco del *ser* en medio del ente-. La "resonancia" alude, pues, al despuntar de la interrogación filosófica, surgida a partir de una experiencia del abandono y olvido del ser que no lo da por bueno y se endereza a contrarrestarlo. Cuando, por comodidad, se da la espalda al *ser* -a su fuerza cuestionadora- se clausura indebidamente el ámbito de manifestabilidad, afirmando dogmáticamente que sólo hay lo que hay y rechazando así toda pregunta cuya respuesta no esté prevista en las coordenadas establecidas. Con la "resonancia" -con la atención a la *llamada* del ser- se pone en marcha la indagación filosófica. Y es aquí donde se impone el segundo aspecto del tránsito: el que remite a la cuestión del "pasaje". ¿De qué se trata aquí?

El tránsito, esa posibilidad, se presenta como una *encrucijada*. Con la peculiaridad de que en ella los caminos alternativos *no* están trazados de antemano. La indagación filosófica, orientada por la interpelación del *ser* que emerge en la problematización del ente, consiste, una y otra vez, en un "hacer camino", en un paciente y difícil "abrir brecha" que tiene que ir deshaciendo paso a paso los enormes obstáculos que la inercia de lo factible y accesible planta constantemente delante. Contando con que, además, en este viaje de ida y vuelta, la ruta que inicialmente parece fecunda enseguida puede convertirse en un desvío que nos interna por estériles parajes.

La cuestión es ¿cómo se pueden desbrozar, en el seno de la encrucijada que nos desafía, vías y caminos? Pues bien, es a esto a lo que se refiere el aspecto del tránsito denominado "pasaje". Y ¿en qué consiste? En algo semejante a lo que, en el contexto de *Ser y tiempo*, se llamaba "destrucción" o "desmontaje" de la tradición de la que somos deudores y en la que residimos³⁶. Las "nuevas" posibilidades de manifestación que ante nosotros, en cada caso, se alzan, tienen que extraerse del pasado: habitan (secretamente) en lo transmitido, en una herencia que a la vez va por detrás y por delante de lo aquí y ahora accesible en las distintas ocupaciones que nos corresponden y conciernen. En este sentido la "ontología" -como modo de estancia, de darse y estar articulado el ente en su totalidad- esta constitutivamente referida a lo *impensado* por la "metafísica" y de su riqueza se nutre. Los caminos han de buscarse, por lo tanto, en un diálogo con la tradición; un diálogo *crítico*, que pretende apropiarse y desarrollar de lo mejor de ella y

desechar lo peor: sus opciones más infructuosas, menos intensas. La tarea estriba, pues, en repetir la herencia diferencialmente, esto es, confrontándose con ella, no aceptándola en todos sus extremos de un modo continuista y complaciente, pero tampoco creyendo soberbiamente que no tiene nada relevante que decirnos³⁷. A esta repetición recreadora del pasado -que rescata posibilidades sepultadas, vencidas, no prolongadas etc.- se denomina aquí su "recuerdo"; leemos así en el § 232: "La filosofía en el otro inicio es en su esencia histórica, y según esto ha de ofrecernos un modo originario de 'recuerdo' (*Erinnerung*) de la historia del primer inicio". Por este motivo al comienzo del § 88 se dice: "Al círculo de esta tarea pertenecen los cursos y lecciones 'históricas'", es decir, las discusiones, recurrentes, con los filósofos griegos, de Anaximandro a Aristóteles, y con Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling o Nietzsche. En la *proveniencia* de lo hoy vigente y desplegado, y sólo *en* ella, en sus pliegues y recovecos, se halla también, si se alcanza a verlo y tocarlo, nuestro porvenir. El "pasaje", por lo tanto, enlaza, para despejar caminos, el futuro con el pasado en lo que tienen de posible, de *manantial* de posibilidades, esto es, de inconmensurable respecto a lo real y efectivo (pues nunca -desde la perspectiva de la ontología- lo que aparece puede legítimamente poner medida y freno al inagotable y pletórico aparecer).

Los dos siguientes aspectos del tránsito en pos del cual se encamina el pensar filosófico, el salto y la fundación, apuntan hacia su "realización" y no ya sólo, como preferentemente hacían los que hasta aquí hemos tratado, a su preparación.

¿Qué sentido tiene la compleja noción de "salto"? Ante todo indica que en el despejar caminos, una vez que la cosa esté madura para ello, se trata de arriesgar un "salto". Este constituye, por así decir, la "hora de la verdad" del pensar en su constitutiva relación o referencia al *ser*; a aquello que lo moviliza, reclama y lo orienta en su caminar. El salto, por ser crucial, decisivo, está lleno de peligros, pues al saltar, tras el salto, puede aguardar tanto una elevación o ascenso como una caída o descenso. Alude el salto, pues, a un abrupto y repentino ir de un sitio a otro, a un cambio brusco de estado o situación, y al esfuerzo y tensión en la que algo remoto y distante es alcanzado y vuelto por lo tanto cercano y próximo. Dicho esto, llegados aquí, cabe legítimamente preguntarse por qué se concibe al *tránsito* de este modo y, por ejemplo, no como algo paulatino y gradual. La idea de fondo es, a mi entender, esta: lo gradual y paulatino es, en todo caso, la "preparación" del tránsito, pero éste, como cualquier cambio radical, es súbito y repentino³⁸. Volviendo a la argumentación principal ¿de dónde viene y a dónde va el salto? El salto va, en *una* de sus vertientes al menos, *desde* el conjunto de lo ente, y en él, *hacia* el *ser*; es decir, desde lo abierto y despejado hacia lo que cada vez abre y despeja, hacia, pues, la inagotable apertura y el recurrente abrir en el que y por el que algo comparece y se torna accesible. Sólo un *salto* puede lograr, cuando lo logra, alcanzar al *ser*; estar a la altura de sus exigencias y su ofrecimiento, salvando, pues, los obstáculos y escollos que lo dificultan e impiden³⁹.

Y ¿qué ocurre en el salto, a través de él? Una *fundación*, un *fundar*, esto es, el cuarto y último aspecto del tránsito. Es conveniente, para empezar, distinguir la "fundación" a la que aquí se alude del proceso de fundamentación que la metafísica

acomete a partir de su inextinguible vocación de lograr, alguna vez, y por fin, una *philosophia perennis*, una forma de vida orientada a fijar las cosas cambiantes a partir de un Modelo inmutable en el que deben reflejarse sin distorsiones para alcanzar su verdad. Cuando desde una posición "ontológica" se habla de una "fundación" o de un "fundar" no se refiere a la operación de anclar y afianzar un orbe abierto y despejado, atándolo de una vez por todas a un fundamento estable, *de iure* inconmovible y trascendente⁴⁰. ¿Entonces? La fundación consiste en la institución, el nacimiento, la inauguración de algo, y de algo duradero, perdurable, es decir, de una "obra" que por su riqueza y grandeza constituye un "camino" transitable con fecundidad una y otra vez. Desde luego, la fundación, el fundar, es algo complejo. De entrada, por ejemplo, porque pone en juego, nada menos, la inveterada cuestión de la "verdad", uno de los asuntos filosóficos más cruciales y difíciles⁴¹. La fundación de algo remite a su verdad, y la verdad de algo a su fundación, razón por la cual ambas cuestiones van unidas.

Según una venerable tradición la "verdad" es "rectitud", adecuación, correspondencia, conformidad, corrección. Y, desde luego, éste es un aspecto irrenunciable de la verdad, pero *sólo* -y esto es lo esencial en este contexto- de la verdad del ente, de la verdad óntica, de la que es alcanzable dentro del orbe de lo abierto y despejado por parte de alguno de los saberes y formas de experiencia que se ejercen en él. Pero esta verdad proviene y se sostiene en otra verdad "más originaria": la verdad del ser o verdad ontológica⁴². Por lo tanto puede decirse -por más que esto requiera una enorme argumentación que aclare numerosos puntos oscuros- la verdad como "rectitud" es tan necesaria como insuficiente de cara a enfocar en toda su amplitud y profundidad este intrincado fenómeno⁴³.

La comprensión del íntegro sentido de la *verdad del ser* pasa, ante todo, por repensar a fondo, dice Heidegger una y otra vez, la noción griega de *alétheia* (traducida al latín como *veritas*). La verdad primordial, radical, consiste y se notifica, así, como "*desocultamiento*", es decir, como una "iluminación" (*Lichtung*) que es a la vez e inseparablemente "ocultación" (*Verbergung*)⁴⁴, denotando con ello, entre otras cosas, la *finitud* de toda manifestación y comparecencia. Si la verdad posee, al menos en un primer análisis, una doble faz lo mismo sucede con la fundación, con el fundar que le es inherente. Por un lado hay fundación de la verdad del ser *en* la verdad del ente y, por otro, rigiendo lo anterior, hay una fundación de la verdad óntica *por* la verdad del ser⁴⁵.

La fundación de la verdad del ser *en* la verdad del ente indica que el *ser* no "ocurre" nunca separado del ente, es decir, subraya su no independencia o no absolutez⁴⁶. Dicho de otro modo: el *ser* requiere, precisa, del ente en su totalidad⁴⁷. A este aspecto de la fundación se le denomina en estas *Contribuciones a la filosofía "cobijamiento"* (*Bergung*); en él y con él los entes cobran y adquieren un preciso aspecto, una concreta figura y, así, comparecen en la experiencia con un sentido, exhibiendo unas propiedades y unas relaciones. Por supuesto este cobijamiento de la verdad del ser *en* los entes se desarrolla siguiendo varias direcciones u orientaciones: en el "arte", la "política", la

"religión" etc.⁴⁸. Puede decirse que si en el primer aspecto del conjunto del tránsito, la "resonancia", tenía lugar una "destitución" del ente, una pérdida de su peculiar consistencia -pérdida *en* la que cabía oír, o desoír también, una interpelación del *ser*- en esta vertiente, en la fundación, sucede su "restitución", su comparecencia y mostración con una consistencia renovada, redefinida y precisa.

La fundación de la verdad del ente *por* la verdad del ser nos conduce, por su parte, al núcleo del libro de Heidegger: al término situado en su "subtítulo". La "verdad del ser", considerada a fondo, apunta a lo mismo que se menciona con la palabra *Ereignis* (acontecimiento). ¿A qué se alude con esto?⁴⁹

Ereignis significa, como es sabido, "acontecimiento", se refiere, pues, a un acontecer y acaecer. Pero ¿qué pasa en o con este acontecer cuando es un acaecer *del ser* (y no de tales o cuales procesos ónticos)? Ocurren, principalmente, dos cosas: una "asignación" (*Zueignung*) y una "transferencia" (*Übereignung*). El *ser*, como acontecer, por un lado, asigna o adjudica lo que pertenece al conjunto de los entes en sus distintos modos de ser, es decir, concede las propiedades y relaciones que en cada caso y cada vez los definen y delimitan. Pero el acontecer del *ser* es, también, y a la vez, un "transferir", un llevar o conducir o remitir unos a otros el mundo a la tierra, los hombres a los dioses en un juego recíproco que es a la vez disputa o litigio (*pólemos*)⁵⁰.

Si como asignación y transferencia el *ser* acontece como un *dar* los entes, como contrapartida, *reciben* lo que les corresponde, lo que les es propio (*eigen*). Con la peculiaridad, muy importante, de que para los entes no hay, por así decirlo, "ganancia" sin "pérdida": adquirir unas propiedades y relaciones -sin las que no puede en modo alguno presentarse, salir a la luz pública con una nítida figura- implica que otras les sean arrebatadas y sustraídas. Toda "apropiación" (*Vereignung*) es también, pues, "expropiación" (*Enteignung*): la manifestación de los entes como tales es, por lo tanto, y como antes apuntamos, intrínsecamente *finita*.

El término *Ereignis*, además, indica que el *ser* "ocurre" de vez en vez, una y otra vez, cada vez, nunca de una vez, nunca del todo. Como "acontecer" el *ser ya* (siempre) ha ocurrido⁵¹ y está aún (siempre) por ocurrir, y el saber filosófico oscila entre ambos, estando remitido por entero al inextinguible vaivén entre ambos.

Reforzando esta línea argumental estas *Contribuciones a la filosofía* señalan que el *ser*, tematizado como *Ereignis*, se caracteriza principalmente por su singularidad, inagotabilidad, rareza, excedencia, litigiosidad y simplicidad⁵², algo inseparable de su *abrir* lo abierto y despejado y *reunir* lo múltiple y disperso del ente en su totalidad.

Siguiendo este conjunto de pistas el pensamiento filosófico está, en última instancia, y en cada ocasión, volcado y llamado a la ingente tarea de preparar y propiciar un "tránsito", es decir, encaminarse hacia un posible *Ereignis*, hacia un "acontecer" a la vez ya acontecido y aún por acontecer. Entendiendo que sin esa preparación -aunque nunca *sólo* por ella- nada acontecerá, ninguna (re) asignación de lo propio del ente en total llegará. El pensar del *ser* es, en su entraña, "venidero", y lo es precisamente porque el *ser* es ante todo y sobre todo "posibilidad"⁵³, y, también, "transformación" (*Wandlung*) e

"inflexión" (*Kehre*), es decir, y entendida en su raíz, "Historia"⁵⁴.

Con estas indicaciones Heidegger pretendía contribuir a la discusión sobre cuál es *la* pregunta filosófica. *Ser, verdad y acontecimiento* son los tres términos que, enlazados, articulan su respuesta. Si a partir de esta constelación es posible hacer frente a los retos y desafíos que el mundo presente lanza a cada paso a la filosofía no es algo fácil de saber, pues sólo la controversia filosófica y las obras que en ella surjan pueden finalmente dirimir la cuestión, pero que con ella nos adentramos en una de las propuestas filosóficas más relevantes y estimulantes de nuestra época de eso no nos cabe duda.

Notas

- ¹ En el prólogo a la segunda edición, redactado en 1983, Otto Pöggeler califica a los *Beiträge* como la "obra principal" de Heidegger (1986: 365).
- ² En una nota de 1949 escrita en *Carta sobre el humanismo* leemos: "... *Ereignis* es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar", M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2001, p. 15. O sea: a partir de este escrito.
- ³ El § 42 y el § 256 de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* se trata esta cuestión. En adelante citaremos por número de párrafo, página y la sigla G. A. 65, que indica el número del volumen dentro de las obras completas.
- ⁴ Ver G. A. 65 § 40. El saber filosófico, tal como Heidegger aquí lo concibe, es radicalmente exploratorio, pues consiste, en su núcleo, en ir abriendo caminos o rutas por una auténtica *terra incógnita*, aventura en la que el viajero se mueve sin mapa, pero con la brújula que proporciona la "pregunta por el ser".
- ⁵ A la hora de estudiar y comprender este libro son de gran ayuda G. A. 45 y G. A. 66. También pueden consultarse: Daniela Vallege-Nou, *Heideggers "Contributions to Philosophy": an Introduction*, Indiana Univ. Press, 2003; G. Strummiello, *L'altro inizio del pensiero: I "Beiträge zur Philosophie" di M. Heidegger*, Levante, 1995; F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis: zu Heideggers "Beiträge zur Philosophie"*, V. Klostermann, 1994.
- ⁶ En este contexto Heidegger va introduciendo, a la hora de abordar estas cuestiones, términos que en fechas posteriores fueron cambiados, pero que permitieron la primera exploración de los fenómenos a los que se refieren. Por ejemplo maquinación (§ 64) es el antecedente de *Gestell*, contención (*Verhaltenheit*) es el nombre de lo que luego se llamará "serenidad" (*Gelassenheit*), recuerdo (*Erinnerung*) de la rememoración (*Andenken*), etc.
- ⁷ G. A. 65, § 43, pp. 87-88.
- ⁸ G. A. 65, § 136, p. 257, § 262. Heidegger siempre consideró que *Ser y tiempo*, más acá de sus insuficiencias, o tal vez por ellas en tanto dan mucho que pensar, constituye un paso imprescindible a la hora de introducirse en los vericuetos de una filosofía que pretende desarrollarse, hoy por hoy, como ontología. Es por esto por lo que en la nota preliminar a la séptima edición del tratado de 1927 escribió: "Después de un cuarto de siglo, la segunda mitad no podría añadirse a la primera sin que ésta recibiese una nueva exposición. Sin embargo, su camino sigue siendo todavía hoy un camino necesario, si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia", *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 21.
- ⁹ G. A. 65, § 122, p. 239, § 172, § 182, § 204, p. 327, § 262, p. 447.
- ¹⁰ G. A. 65, § 5, pp. 16-17, § 13, p. 35, § 30, § 117, p. 230, § 171, p. 294.

- ¹¹ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 45.
- ¹² En el artículo de 1929 "De la esencia del fundamento" leemos: "Ahora bien, si es verdad que lo que caracteriza al *Dasein* consiste en que sólo se comporta en relación con lo ente comprendiendo al ser, entonces *ese* poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del *Dasein*. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que, anticipándonos, llamamos la *trascendencia* del *Dasein*", M. Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 118.
- ¹³ Ella es, en definitiva, la raíz última de la diferencia o distinción del ser y el ente, como expresamente se dice en el curso de 1927 titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., pp. 379-389: "La distinción entre el ser y el ente está temporalizada en la temporalización de la temporalidad".
- ¹⁴ En G. A. 65, § 85, p. 172, se declara a la trascendencia del *Dasein* "imposible".
- ¹⁵ Los detalles sobre este asunto pueden consultarse en el libro de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 1997.
- ¹⁶ G. A. 65, p. 451.
- ¹⁷ Por ejemplo en la importante declaración de la p. 159 del volumen segundo de *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000.
- ¹⁸ R. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 1993, p. 42. Sobre esta cuestión -tratada como problema filosófico, y no sólo como un comentario "de Heidegger"- son excelentes, por ejemplo, los ensayos segundo, cuarto y séptimo de R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.
- ¹⁹ G. A. 65, § 271, p. 488; también, G. A. 65, § 261, p. 444.
- ²⁰ Véase el interesante estudio de Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, J. Millón, 1990.
- ²¹ Consúltense las lúcidas páginas 220-221 de R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, que se refieren al importante § 83 de *Ser y tiempo* donde el mismo Heidegger, anticipando su orientación posterior, pregunta: " ... ¿puede la ontología fundamentarse *ontológicamente*, o requiere también un fundamento *óntico*, y *cuál* es el ente que debe asumir la función fundante?".
- ²² G. A. 65, § 123, p. 240; § 141, p. 262; § 179, p. 303; § 269, pp. 481-482.
- ²³ El segundo capítulo de M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993, titulado "La gramática y la etimología de la palabra 'ser'", aclara muchas cosas sobre las razones de esta denominación.
- ²⁴ El uso por parte de Heidegger del término *Grundstellung* en este contexto pretende llamar a atención de que es de esto de lo que se trata cuando se trae a colación esas gastadas palabras.

- ²⁵ G. A. 65, § 83; § 86; § 98; § 100; § 102; § 258.
- ²⁶ También G. A. 65, § 100, p. 196, § 106, p. 205. Esta lectura de Platón suscita problemas y dudas, como es lógico, pero no muchas más que las que pretenden oponérsele; a este respecto se dice algo en nuestro ensayo "Filosofía y diferencia ontológica", en el que comentamos, en parte, la lectura de Platón de F. Martínez Marzoa (en www.uned.es/dpto_fil/revista/polemos/articulos/Alejandro_DIFEREN.doc).
- ²⁷ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. FCE, México, 1954, §40, p. 188.
- ²⁸ G. A. 65, § 164, p. 286.
- ²⁹ Si en el seno de la metafísica y su tradición se privilegia la esfera del saber técnico en la ontología se reconoce la primacía del arte y lo artístico (G. A. 65, §§ 277-278).
- ³⁰ La noción de tránsito (*Übergang*) tiene su contrafigura en el fenómeno, como él de índole "histórica", del ocaso (*Untergang*). G. A. 65, § 250, p. 397, §256, p. 416.
- ³¹ G. A. 65, §72, § 110.
- ³² G. A. 65, § 42, p. 85; § 85, pp. 171-173; § 170, p. 294.
- ³³ G. A. 65, § 44, p. 93; § 258, p. 423.
- ³⁴ A este orbe abierto y despejado se le llama también con otros términos, principalmente dos: "espacio-tiempo de juego" y "*Da-sein*" (término que alude aquí, pues, *no* sólo al ente que somos -como ocurría en *Ser y tiempo*- sino al "ente en total").
- ³⁵ Este peculiar "fenómeno" es a lo que apuntan en última instancia los términos de "retracción", "retiro", o "sustracción". Indagado en profundidad hace referencia a la riqueza inagotable del *ser*. La retirada del ser inherente a su donación es, pues, su "reserva", en los distintos sentidos de la palabra.
- ³⁶ G. A. 65, § 110, p. 221.
- ³⁷ En su legado laten, suspendidas, ocultas en sus pliegues, posibilidades inéditas.
- ³⁸ Es a esto, entre otras cosas, a lo que apuntaba Heráclito en el fragmento B 64 cuando decía: "Y el todo lo gobierna el rayo".
- ³⁹ Respecto al fenómeno del "salto" escribía Otto Pöggeler en 1963: "No cabe desde luego alcanzar la experiencia de la verdad del ser mediante un progreso continuo por el cual se pasara del pensar hasta ahora vigente a los principios de otro pensar, sino que ello se logra solamente de un 'salto', o sea saltando a lo abismático, a lo 'sin fondo' del acontecer de la verdad", *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 152 (ver, también, lo que se dice en las pp. 171-172 y p. 359).
- ⁴⁰ El "fundamento" al que una ontología una y otra vez apela y recurre es, a la vez, pues, un "abismo" (G. A. 65, § 242, p. 381). ¿Por qué? Porque fundar sin un Fundamento (como aquí se pretende) significa hacerlo sin atenerse o adecuarse a

un Modelo previo, a un Arquetipo ya dado que convalida o invalida lo fundado.

- ⁴¹ Los capítulos ocho, diez y doce de R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004, ofrecen valiosas indicaciones a la hora de hacerse cargo de esta complicada cuestión. En nuestro ensayo "Hermenéutica de la verdad: el problema de los criterios", *Éndoxa* n.º 20, 2005, intentamos, a partir de un esbozo de discusión con Gadamer, Vattimo y Apel, abordar algunos aspectos de este espinoso tema.
- ⁴² G. A. § 90, p. 178.
- ⁴³ Respecto a la insuficiencia de la verdad como "rectitud", G. A. 65, § 102, p. 201.
- ⁴⁴ G. A. 65, § 225, p. 349.
- ⁴⁵ G. A. 65, § 140, p. 261.
- ⁴⁶ G. A. 65, § 166, pp. 288-289.
- ⁴⁷ G. A. 65, § 217, p. 342.
- ⁴⁸ G. A. 65, § 136, p. 256; § 177, p. 302.
- ⁴⁹ En razón del carácter introductorio de nuestro escrito no podemos entrar en detalles sobre un importante rasgo del complejo fenómeno de la "fundación". Toda fundación de la totalidad del ente se gesta en medio de una contienda o disputa (Heráclito, B 53) entre cuatro elementos emparejados: mundo y/o tierra, hombre y/o dioses; G. A. 65, § 190, p. 310; § 270, p. 484.
- ⁵⁰ Este planteamiento implica, importa destacarlo aquí, que el *ser* no "recae" de modo directo e inmediato sobre el ente en su totalidad sino "a través" de la conjunción y disyunción de una red de elementos que actúan como los "puntos cardinales" de lo abierto. Tenemos aquí la versión inicial de lo que más tarde Heidegger llamará "Geviert". Sobre este fenómeno puede leerse el interesante estudio de Jean-François Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quatriparti*, PUF, 2001.
- ⁵¹ Tal y como venimos subrayando desde el principio el fenómeno primario consiste en que estamos en lo abierto del ente en total, en una configuración precisa y determinada donde los entes comparecen siendo esto o lo otro, etc.
- ⁵² Respectivamente *Einzigkeit*, *Unerschöpflichkeit*, *Seltenheit*, *Übermaß*, *Strittigkeit*, *Einfachlichkeit*; G. A. 65, § 267.
- ⁵³ G. A. 65, § 267, p. 475. En la metafísica, al contrario, "ser" significa principalmente "realidad" (*Wirklichkeit*), G. A. 65, § 158, p. 281.
- ⁵⁴ La "historia" es, así, "historia del ser" (*Seinsgeschichte*), una historia surcada y marcada ("materialmente" puede decirse) por tránsitos, transformaciones e inflexiones en el orbe de lo abierto y despejado, o sea, en la configuración y articulación del ente como tal y en total.

Glosario

Ahí (Da): elemento constitutivo de la existencia humana, por el cual ella es el "ahí", el lugar del ser, el ámbito donde acontece la manifestabilidad de todo ente. Equivale a apertura (*Erschlossenheit*).

Apertura (*Erschlossenheit*): estructura de la existencia humana que atraviesa todos sus momentos y que consiste en abrir la posibilidad de que las cosas y ella misma aparezcan siendo lo que son.

Arrojamiento (*Geworfenheit*): momento estructural de la existencia humana, revelado por el "encontrarse". Consiste en que siempre ésta se encuentra, antes de toda reflexión, en una situación determinada y no elegida. Es el componente básico de la idea de facticidad de la existencia.

Caída (*Verfallen*): tendencia estructural de la existencia humana a interpretarse a sí misma a partir de las cosas del mundo, sin asumir, por tanto, su propio ser. Equivale a existencia inauténtica y constituye el modo de ser en el mundo propio de la cotidianidad.

Comprender (*Verstehen*): como carácter estructural de la existencia humana es uno de los momentos que definen *el ser en* el mundo. Constituido esencialmente por un poder ser, hace que el mundo sea un ámbito de posibilidades para la existencia. Es la condición ontológica de la posibilidad de todo comprender en sentido cognoscitivo.

Comprensión de ser (*Seinsverständnis*): el hecho, propio de la existencia humana, de que ésta entiende, en cada caso y contexto, el sentido que "ser" tiene. Es el objeto propio de la analítica existencial.

Cuidado (*Sorge*): la "esencia" o estructura de la existencia humana que recoge en una unidad los diversos elementos del ser-en-el-mundo.

Desocultamiento (*Unverborgenheit*): contenido originario de la noción de verdad. Expresa un rasgo propio de las cosas, del ente, que significa que éste está manifiesto, patente, pero conservando una referencia a un previo ocultamiento. En este sentido puede referir también al ser como iluminación (véase), a partir del cual se produce el desocultar.

Destino (*Geschick*): el enviar -destinar- del ser que funda el modo como las cosas aparecen en cada época, que hace, por tanto, que el ser del ente se entienda de determinada manera.

Diferencia (*Differenz*): concepto que se refiere habitualmente a la diferencia ontológica, la que existe entre ser y ente.

Encontrarse (*Begegnung*): elemento de la estructura de la existencia humana que expresa la condición básicamente afectiva de ésta. Mediante ella la existencia se encuentra o se siente a sí misma en su situación de ser-en-el-mundo.

Esencia (*Wesen*): concepto usado generalmente por Heidegger en sentido verbal: lo esenciante, lo que hace ser, lo que funda la posibilidad de algo y que opone a esencia como lo meramente común a varios individuos.

Estar ahí dado (*Vorhandenheit*): el ser de las cosas en cuanto éstas se presentan como algo constatable por una visión objetiva. Esencialmente ligado a la distinción sujeto-objeto.

Existencia (*Existenz*): el tipo del ser propio del ser-ahí (*Dasein*). Consiste esencialmente en un tener que ser, por tanto, en una constante exposición o apertura al ser. Se despliega en distintos elementos, los "existenciales".

Historicidad (*Geschichtlichkeit*): rasgo estructural de la existencia humana, basado en su temporalidad. Indica el modo propio de gestarse o hacerse la existencia humana.

Iluminación (*Lichtung*): el espacio o ámbito de sentido a partir del cual todo ente resulta iluminado, se muestra o aparece, pero de forma que en su acción iluminante

él mismo se retrae u oculta. Equivale a ser en múltiples contextos.

Metafísica (*Metaphysik*): la estructura básica del pensamiento occidental, dominante desde Platón a Nietzsche. Consiste en pensar el ser del ente, bajo la idea de fundamento, en el horizonte de la presencia y con la verdad como correspondencia.

Mundo (*Welt*): la totalidad de relaciones de sentido, que forma parte de la propia existencia humana, y que actúa como el trasfondo a partir del cual una cosa determinada puede ser lo que es.

Ocuparse de (*Besorgen*): término que expresa el modo, primordialmente prático-vital, de trato con las cosas que caracteriza el cotidiano ser-en-el-mundo. Es la forma habitual del cuidado (*Sorge*), con el cual está emparentado etimológicamente.

Olvido del ser (*Seinsvergessenheit*): la característica fundamental del pensamiento metafísico, que se centra en lo presente y manifiesto, el ente y sus estructuras, y no atiende al fondo -el ser como iluminación- que hace posible que el ente aparezca.

Ontología fundamental (*Fundamentabntologie*): título que expresa el proyecto originario de elaboración de la cuestión del ser. Consiste en la analítica existencial que prepara metódicamente el tratamiento de la cuestión del ser y funda así la posibilidad de una ontología. Término abandonado en la obra tardía de Heidegger.

Posibilidad (*Möglichkeit, Seinkönnen*): momento estructural de la existencia y no categoría de la modalidad. No se refiere al ámbito lógico de lo no contradictorio, sino al poder-ser de la existencia humana.

Presencia (*Anwesenheit*): el sentido fundamental del ser del ente dominante en el pensamiento metafísico.

Proyecto (*Entwurf*): contenido básico del existencial "comprender". Se trata del rasgo específico de la existencia humana por el que ésta está permanentemente referida a posibilidades de ser propias.

Representación (*Vorstellung*): rasgo típico del pensamiento metafísico que, sobre el horizonte de la presencia, se refiere a las cosas trayéndolas ante sí, poniéndolas o colocándolas delante: objetivándolas.

Ser (*Sein*) como ser, ser como verdad, verdad del ser: ver "iluminación".

Ser-ahí (*Dasein*): término referido en exclusiva a la existencia humana. Designa el hecho de que ella es comprensión de ser, el ámbito en el que hay o aparece "ser".

Ser del ente: el concepto metafísico fundamental. Indica la estructura básica -la entidad- de todo ente o cosa real y que es concebida de modo diferente en cada época: sustancialidad, objetividad, voluntad de poder, etc.

Temporalidad (*Zeitlichkeit*): el sentido, es decir, lo que hace comprensible la estructura global de la existencia humana (el cuidado, *Sorge*). Significa una peculiar imbricación o fusión de pasado, presente y futuro, característica de la existencia, y distinta de la sucesión y homogeneidad de los momentos del tiempo objetivo.

Verdad (*Wahrheit*):

- del enunciado: adecuación o concordancia entre un enunciado y la cosa o situación objetiva a que se refiere.
- óptica o de las cosas: ver "desocultamiento".
- ontológica o del ser: ver "iluminación".

Bibliografía

Obras de Heidegger

Obras completas (*Gesamtausgabe* G. A.)

La edición de la obra completa de Martin Heidegger, que constará de ciento dos volúmenes, se viene publicando desde 1975 en la editorial Vittorio Klostermann de Fráncfort. A continuación se detalla el plan completo de la edición, con la indicación del estado actual de la publicación y con las traducciones españolas disponibles. Hay que señalar que muchas de ellas fueron realizadas sobre los textos de Heidegger publicados antes de su inserción en las obras completas. Pese a ello, a efectos de su mejor ordenación, están clasificadas de acuerdo con el volumen correspondiente de dichas obras.

Escritos publicados 1910-1976

Tomo 1

Frühe Schriften (1912-1916)

Tomo 2

Sein und Zeit (1927)

Traducción de José Gaos, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951.

Traducción de J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

Tomo 3

Kant und das Problem der Metaphysik (1929)

Traducción de G. I. Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1954.

Tomo 4

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)

Traducción de J. M^a Valverde, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983.

Traducción de H. Cortés y A. Leyte, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2005.

Traducción parcial de S. Ramos, *Arte y poesía*, FCE, México, 1958.

Tomo 5

Holzwege (1935-1946)

Traducción de J. Rovira, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.

Traducción de H. Cortés y A. Leyte, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995.

Traducción parcial de S. Ramos, *Arte y poesía*, FCE, México, 1958.

Tomo 6.1

Nietzsche 7(1936-1939) Traducción de J. L. Vermal, *Nietzsche*, Destino, 2000.

Tomo 6.2

Nietzsche II (1939-1946)

Traducción de J. L. Vermal, *Nietzsche*, Destino, 2000.

Tomo 7

Vorträge und Aufsätze (1936-1953)

Traducción de E. Barjau, *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal,

Traducción parcial de F Soler y J. Acevedo en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

Tomo 8

Was heißt Denken? (1951-1952)

Traducción de H. Kahnemann, *¿Qué significa pensar?* Nova, Buenos Aires, 1978.

Traducción de R. Gabás, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005.

Tomo 9

Wegmarken (1919-1961)

Traducción de H. Cortés y A. Leyte, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000. Traducciones parciales: de D. García Bacca y A. Wagner de Reyna en *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*, Santiago de Chile, 1958;

de X. Zubiri y E. García Belsunce en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires, 1996;

de J. L. Molinuevo en *Hacia la pregunta por el ser*, Paidós, Barcelona, 1994.

Tomo 10

Der Satz vom Grund (1955-1956)

Traducción de F. Duque y J. Pérez de Tudela, *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.

Tomo 11

Identität und Differenz (1955-1957)

Traducción de H. Cortés y A. Leyte, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

Traducción parcial de J. L. Molinuevo *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, 1978.

J. A. Escudero *¿Qué es filosofía?* Editorial Herder, Barcelona, 2004.

Tomo 12

Unterwegs zur Sprache (1950-1959)

Traducción de Y. Zimmermann, *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987

Tomo 13

Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)

Traducción parcial de F. Duque, *Desde la experiencia del pensar*, Abada, Madrid, 2005.

Tomo 14 (sin publicar)

Zur Sache des Denkens (1962-1964)

Traducción de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999.

Traducción parcial de J. L. Molinuevo *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, 1978.

Tomo 15

Seminare (1951-1973)

Traducción parcial de J. Muñoz y S. Mas *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986,
Diego Tatián, *Seminario de Le Thor* (1969), Alción, Córdoba (Argentina), 1995.

Tomo 16

Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)

Traducción parcial de R. Rodríguez en *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1989.

Cursos 1919- 1944

Cursos de Marburgo 1923-1928

Tomo 17

Einführung in die phänomenologische Forschung (Semestre de invierno 1923/24).

Tomo 18

Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Semestre de verano 1924).

Tomo 19

Platon: Sophistes (Semestre de invierno 1924/25).

Tomo 20

Prolegómeno, zur Geschichte des Zeitbegriffs (Semestre de verano 1925).

Traducción de J. Aspiunza, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006.

Tomo 21

Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Semestre de invierno 1925/26).

Traducción de J. A. Ciria, *Lógica. La pregunta por la verdad*. Alianza, Madrid, 2004.

Tomo 22

Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (Semestre de verano 1926).

Tomo 23

Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Semestre de invierno 1926/27).

Tomo 24

Die Grundprobleme der Phänomenologie (Semestre de verano 1927).

Traducción J. J. Garcia Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.

Tomo 25

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Semestre de invierno 1927/28).

Tomo 26

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Semestre de verano 1928).

Cursos de Friburgo 1928-1944

Tomo 27

Einleitung in die Philosophie (Semestre de invierno 1928/29) Traducción de M. Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1999.

Tomo 28

Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Semestre de verano 1929).

Tomo 29/30

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Semestre de invierno 1929/30).

Está anunciada su traducción en Alianza por J. A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*.

Tomo 31

Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Semestre de verano 1930).

Tomo 32

Hegels Phänomenologie des Geistes (Semestre de invierno 1930/31).

Traducción de M. E. Vázquez, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1992.

Tomo 33

Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Semestre de verano 1931).

Tomo 34

Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Semestre de invierno 1931/32).

Tomo 35 (sin publicar)

Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) (Semestre de verano 1932).

Tomo 36/37

Sein und Wahrheit

1. Die Grundfrage der Philosophie (Semestre de verano 1933).

2. Vom Wesen der Wahrheit (Semestre de invierno 1933/ 1934).

Tomo 38

Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Semestre de verano 1934).

Tomo 39

Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (Semestre de invierno 1934/35).

Tomo 40

Einführung in die Metaphysik (Semestre de verano 1935) Traducción de E. Estiu, *Introducción a la metafísica*, Nova, 1972.

Traducción de A. Ackermann, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1993.

Tomo 41

Die Frage nach dem Ding Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Semestre de invierno 1935/36)

Traducción de E. García Belsunce y Z. Szankay, *La pregunta por la cosa*, Alfa, Buenos Aires, 1975.

Tomo 42

Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Semestre de verano 1936).

Traducción de Alberto Rosales, *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1990.

Tomo 43

Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Semestre de invierno 1936/37).

Tomo 44

Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Semestre de verano 1937).

Tomo 45

Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" (Semestre de invierno 1937/38).

Tomo 46

Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" (Semestre de invierno 1938/39).

Tomo 47

Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Semestre de verano 1939).

Tomo 48

Nietzsche: Der europäische Nihilismus (II. Trimester 1940).

Tomo 49 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*

und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809).

Tomo 50

Nietzsches Metaphysik

Einleitung in die Philosophie - Denken und Dichten (Semestre de invierno 1944/45).

Tomo 51

Grundbegriffe (Semestre de verano 1941)

Traducción de M. E. Vázquez, *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1989. GA 51. *Grundbegriffe* (1941).

Tomo 52

Hölderlins Hymne "Andenken" (Semestre de invierno 1941/42).

Tomo 53

Hölderlins Hymne "Der Ister" (Semestre de verano 1942).

Tomo 54

Parmenides (Semestre de invierno 1942/43).

Traducción de Carlos Másmela, *Parménides*, Akal, Madrid 2005.

Tomo 55

Heraklit

1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Semestre de verano 1943).

2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Semestre de verano 1944).

Primeros cursos de Friburgo 1919-1923

Tomo 56/57

Zur Bestimmung der Philosophie

1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919).

Traducción de Jesús A. Escudero, *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005.

2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Semestre de verano 1919).

3. Apéndice: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Semestre de verano 1919).

Tomo 58

Grundprobleme der Phänomenologie (Semestre de invierno 1919/1920).

Tomo 59

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Semestre de verano 1920).

Tomo 60

Phänomenologie des religiösen Lebens

1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Semestre de invierno 1920/21).

Traducción de J. Uscatescu, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid, 2005.

2. Augustinus und der Neuplatonismus (Semestre de verano 1921).

3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik.

Traducción de J. Muñoz: *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 199.

Tomo 61

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.

Einführung in die phänomenologische Forschung (Semestre de invierno 1921/22).

Tomo 62

Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Semestre de verano 1922).

Apéndice: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) ("Informe Natorp", 1922).

Traducción de J. A. Escudero *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002.

Tomo 63

Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Semestre de verano 1923).

Traducido por J. Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999.

Escritos no publicados Conferencias-pensamientos

Tomo 64

Der Begriff der Zeit (1924).

Traducción parcial de R. Gabás y J. A. Escudero en *El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid, 1999.

Tomo 65

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938).

Traducción de D. V. Picotti, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos,

Buenos Aires, 2003.

Hay una traducción privada de Breno Onetto, *Contribuciones a la filosofía*, Santiago de Chile.

Tomo 66

Besinnung (1938/39).

Tomo 67

Metaphysik und Nihilismus

1. Die Überwindung der Metaphysik (1938/39). 2. Das Wesen des Nihilismus (1946-1948).

Tomo 68

Hegel

Tomo 69

Die Geschichte des Seyns

1. Die Geschichte des Seyns (1938/40).
2. Koinón. Aus der Geschichte des Seyns (1939).

Tomo 70 (sin publicar)

über den Anfang

Tomo 71 (sin publicar)

Das Ereignis (1941 /42)

Tomo 72 (sin publicar)

Die Stege des Anfangs (1944)

Tomo 73

Zum Ereignis-Denken

Tomo 74 (sin publicar)

Zum Wesen der Sprache

Herausgeber: Thomas Regehly

Tomo 75

Zu Hölderlin - Griechenlandreisen

Tomo 76 (sin publicar)

Zur Metaphysik - Neuzeitlichen Wissenschaft - Technik

Tomo 77

Feldweg-Gespräche (1944/45)

Tomo 78 (sin publicar)

Der Spruch des Anaximander (1946)

Tomo 79

Bremer und Freiburger Vorträge

1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949 Das Ding - Das Ge-stell - Die Gefahr- Die Kehre.
2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957.

Tomo 80 (sin publicar)

Vorträge

Tomo 81 (sin publicar)

Gedachtes

Notas y apuntes

Tomo 82 (sin publicar)

Zu eigenen Veröffentlichungen

Tomo 83 (sin publicar)

Seminare: Piaton - Aristoteles - Augustinus

Tomo 84 (sin publicar)

Seminare: Leibniz - Kant

Tomo 85

Seminar: Vom Wesen der Sprache Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes

Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache".

Tomo 86 (sin publicar)

Seminare: Hegel-Schelling

Tomo 87

Nietzsche: Seminare 1937 und 1944

1. Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein).
2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens.

Tomo 88 (sin publicar)

Seminare:

1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens.
2. Einübung in das philosophische Denken.

Tomo 89 (sin publicar)

Zollikoner Seminare

Tomo 90

Zu Ernst Jünger

Tomo 91 (sin publicar)

Ergänzungen und Denksplitter

Tomo 92 (sin publicar)

Ausgewählte Briefe I

Tomo 93 (sin publicar)

Ausgewählte Briefe I I

Tomo 94 (sin publicar)

Überlegungen II-VI

Tomo 95 (sin publicar)

Überlegungen VII-XI

Tomo 96 (sin publicar)

Überlegungen XII-XV

Tomo 97 (sin publicar)

Anmerkungen II-V

Tomo 98 (sin publicar)

Anmerkungen VI-IX

Tomo 99 (sin publicar)

Vier Hefte I - Der Feldweg

Vier Hefte I I - Durch Ereignis zu Ding und Welt

Tomo 100 (sin publicar)

Vigilae I, I I

Tomo 101 (sin publicar)

Winke III

Tomo 102 (sin publicar)
Vorläufiges

No están incluidas en el catálogo de las obras completas:

- Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2001 (12^a ed.). Traducción de Y. Zimmermann, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989.
- M. Heidegger/ H. Arendt, *Briefwechsel 1925-1975 und andere Zeugnisse*. Traducción de *Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000.
- M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, V. Klostermann, Frankfurt, 1990. Traducción de J. J. García Norro, *Correspondencia 1920-1963*, Síntesis, Madrid, 2003.
- M. Heidegger/L von Ficker, *Briefwechsel 1952-1967*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004.
- M. Heidegger/B. Welte, *Briefe und Begegnungen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003.
- M. Heidegger/I. von Bodmershof, *Briefwechsel 1959-1976*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000.

Obras sobre Heidegger en español

- Acevedo, J. (1990): *En torno a Heidegger*. Universitaria. Santiago de Chile.
- *Heidegger y la época de la técnica* (1999): Universitaria. Santiago de Chile.
- Aguilar-Álvarez Bay, T. (1998): *El lenguaje en el primer Heidegger*. FCE. México.
- Alemán, J. y Larriera, S. (1998): *Lacan : Heidegger, un decir menos tonto*, 1998. Miguel Gómez. Granada.
- Alleman, B. (1965): *Hölderlin y Heidegger*. Mirasol. Buenos Aires.
- Astrada, C. (1936): *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires.
- (1970): *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Juárez. Buenos Aires.
- Axelos, K. (1973): *Introducción a un pensar futuro. Sobre Marx y Heidegger*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Barañano Letamendia, K. (1992): *Chillida, Heidegger, Husserl: el concepto del espacio en la filosofía y la plástica del siglo XX*. Universidad del País Vasco.
- Beaufret, J. (1993): *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con E de Towarnicki*. Monte Avila. Caracas.
- Bech, J. M. ^a (2001): *De Husserl a Heidegger*. Universidad de Barcelona.

- Benedito, M. ^a F. (1992): *Heidegger en su lenguaje*. Tecnos. Madrid.
- Bengoa Ruiz de Azua, J. (1992): *De Heidegger a Habermas: hermenéutica y fundamentación última de la filosofía contemporánea*. Herder. Barcelona.
- Berciano, M. (1990): *La critica de Heidegger al pensar Occidental* Universidad Pontificia. Salamanca, 1990.
- (1990): *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*. Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo.
- (2001): *La revolución filosófica de Heidegger*. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Biemel, W. (1994): *La interpretación del arte en Heidegger*. Centro de Semiotica y Teoría del Espectáculo. Universidad de Valencia.
- Boeder, H. (2003): *El límite de la modernidad y el legado de Heidegger*. Quadrata. México.
- Bourdieu, P. (1991): *La ontología política de Martin Heidegger*. Paidós. Barcelona.
- Cerezo Galán, P. (1952): *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Fundación Universitaria Española. Madrid.
- Cohn, P (1974): *Heidegger. Su filosofía a través de la nada*. Guadarrama. Madrid.
- Constante, A. (1986): *El retorno al fundamento del pensar (Martin Heidegger)*. UNAM. México.
- Cordua, C. (1999): *Seis ensayos sobre Heidegger*. RIL. Santiago de Chile.
- Corvez, M. (1970): *La filosofía de Heidegger*. FCE. México.
- Cruz Vélez, D. (1970): *Filosofía sin supuestos*. Sudamericana. Buenos Aires.
- Derisi, O. (1968): *El último Heidegger*. Eudeba. Buenos Aires.
- Derrida, J. (1989): *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*. Pre-Textos. Valencia.
- Dreyfus, H. (1996): *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Cuatro Vientos. Santiago de Chile.
- Duque, E *et al.* (1988): *Los confines de la modernidad. Diez años después de Heidegger*. Granica. Barcelona.
- Duque, F (2002): *En torno al humanismo (Heidegger, Gadamer, Sloterdijk)*. Tecnos. Madrid. 2002.
- Echarri, J. (1997): *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Universidad de Deusto. Bilbao.
- Echauri, R. (1970): *Heidegger y la metafísica tomista*. Eudeba. Buenos Aires.
- Erro, C. (1938): *El diálogo existencial. Exposición y análisis de la filosofía de Heidegger*. Buenos Aires.
- Ettinger, E. (1996): *H. Arendt y M. Heidegger*. Tusquets.
- Farias, V. (1989): *Heidegger y el nazismo*. Muchnik. Barcelona.
- Fernández Couto, R. (comp.) (2002): *Conmemorando a Heidegger*. Letra Viva. Buenos Aires.
- Ferry, L. y Renaud, A. (2001): *Heidegger y los modernos*. Paidós. Buenos Aires.
- Gadamer, H.-G. (2002): *Los caminos de Heidegger*. Herder. Barcelona.
- Gaos, J. (1951): *Introducción a El ser y el Tiempo de M. Heidegger*. FCE. México.
- García Bacca, J. D. (1990): *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Anthropos. Barcelona.

- García Gainza (1997): *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*. Newbook. Pamplona.
- Gil Villegas, F. B. (1996): *Los profetas y el Mesías: Luckacs y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad*. Centro de Estudios Internacionales. México.
- Goldmann, L. (1957): *Lukacs y Heidegger*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Guilead, R. (1969): *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. G. del Toro. Madrid.
- Herrmann, von F.-W. (1997): *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Trotta. Madrid.
- Jaspers, K. (1990): *Notas sobre Heidegger*. Mondadori. Madrid.
- Lacoue-Labarthe, P. (2002): *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*. Arena. Madrid.
- Lafont, C. (1997): *Lenguaje y apertura del mundo (El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger)*. Alianza. Madrid.
- Lévinas, E. (2005): *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis. Madrid.
- Leyte Coello, A. (1995): *Ensaïos sobre Heidegger*. Galaxia. Vigo.
- *Heidegger*. Alianza. Madrid. 2005.
- Losurdo, D. (2003): *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Losada. Barcelona.
- Lowith, K. (1956): *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Rialp. Madrid.
- Liotard, J., F. (1995): *Heidegger y los judíos*. La Marca. Buenos Aires.
- Martínez Marzoa, F. (1999): *Heidegger y su tiempo*. Akal. Madrid.
- Másmela, C. (2000): *Martin Heidegger: el tiempo del ser*. Trotta. Madrid.
- Mate, R. (1998): *Heidegger y el judaísmo*. Anthropos. Barcelona.
- Molinuevo, J. L. (1994): *La ambigüedad de lo originario en Heidegger*. Novo Século. Iria Flavia. 1994.
- (1998): *El espacio político del arte (Arte e historia en Heidegger)*. Tecnos. Madrid.
- Moreno Claros, L. F. (2002): *Heidegger*. Edaf. Madrid.
- Müller, M. (1961): *Crisis de la metafísica*. Sur. Buenos Aires.
- Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez García, R. (1993): *Heidegger o el final de la filosofía*. Universidad Complutense. Madrid.
- Nolte, E. (1998): *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*. Tecnos. Madrid.
- Olasagasti, M. (1967): *Introducción a Heidegger*. Revista de Occidente. Madrid.
- Ott, H. (1992): *Heidegger, en camino hacia su biografía*. Alianza. Madrid.
- Pecellín, M. y Reguera, I. (eds.) (1990): *Wittgenstein-Heidegger*. Dept. Publicaciones Univ. de Badajoz.
- Peñalver, P. (1989): *Del espíritu al tiempo (Lecturas de el Ser y el tiempo de Heidegger)*. Anthropos. Barcelona.
- Pöggeler, O. (1984): *Filosofía y política en Heidegger*. Alfa. Barcelona.
- (1986): *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza. Madrid.

- Redondo Sánchez, P. (2005): *Filosofar desde el temple de ánimo*. Universidad de Salamanca.
- Regalado García, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza. Madrid.
- Rivera, J. E. (2001): *Heidegger y Zubiri*. Universidad Católica de Chile.
- Rivero Weber, P. (2004): *Alétheia (Encubrimiento y desencubrimiento del ser)*. UNAM. México.
- Rodríguez, R. (1993): *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*. Trotta. Madrid.
- (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos. Madrid.
- (2004): *Del sujeto y la verdad*. Síntesis. Madrid.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2004): *Sentido y ser en Heidegger*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Rorty, R. (1993): *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós. Barcelona.
- Sacristán Luzón, M. (1959): *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. CSIC. Barcelona (segunda edición en Crítica, 1995).
- Sadzik, J. (1970): *La estética de Heidegger*. Miracle. Barcelona.
- Safranski, R. (1997): *Un maestro de Alemania. M. Heidegger y su tiempo*. Tusquets. Barcelona.
- Schèrer, R. (1975): *Heidegger o la experiencia del pensamiento*. Edaf. Madrid.
- Segura, A. (1996): *Heidegger en el contexto del pensamiento "debole" de Vattimo*. Universidad de Granada.
- Segura Peraíta, C. (2002): *Hermenéutica de la vida humana (En torno al informe Natorp de Martin Heidegger)*. Trotta. Madrid.
- Sepich, J. R. (1954): *La filosofía de Ser y tiempo de Heidegger*. Nuestro Tiempo. Buenos Aires.
- Soler, F. (1983): *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. A. Bello. Santiago de Chile.
- Steiner, G. (1983): *Heidegger*. FCE. México.
- Tugendhat, E. (1993): *Autoconciencia y autodeterminación*. FCE. México.
- (2000): *Ser, verdad, acción*. Gedisa. Barcelona.
- Vattimo, G. (1996): *Introducción a Heidegger*. Gedisa. Barcelona.
- VV A A (1989): *Dos centenarios filosóficos: Martin Heidegger-Gabriel Marcel*. Complutense. Madrid.
- Waelhens, A. (1952): *La filosofía de Martin Heidegger*. CSIC. Madrid.
- (1954): *Heidegger*. Losange. Buenos Aires.
- Wagner de Reyna, A. (1939): *La ontología fundamental de Heidegger, su motivo y su significación*. Losada. Buenos Aires.
- (1991): *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Serbal. Barcelona.
- Wolin, R. (2003): *Los hijos de Heidegger (Arendt, Lowith, Joñas, Marcuse)*. Cátedra. Madrid.
- Xolocotzi Yáñez, A. (2004): *Fenomenología de la vida fáctica (Heidegger y su camino*

a Ser y tiempo). Plaza y Valdés. México.

Referencias citadas

Gadamer, H.-G. (1977): *Verdad y método*. Salamanca. Sigüeme.

— (1983): *Heideggerswege*. Tübingen, J. C. B. Mohr.

Löwith, K. (1956): *Heidegger pensador de un tiempo indigente*. Madrid. Rialp.

Marx, W. (1961): *Heidegger und die Tradition*. Stuttgart.

Müller, M. (1949): *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg, T.H. Kerle. Traducido como:

— (1961) *Crisis de la metafísica*. Buenos Aires. Sur.

Pöggeler, O. (1963): *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen. Neske.

— (1969): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Colonia-Berlín. NWB

Richardson, W. J. (1963): *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. La Haya. M. Nijhoff.

Schulz, W. (1954): *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*. In: *Philosophische Rundschau*, I. Recogido en Pöggeler (1969).

Tugendhat, E. (1967): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, Walter de Gruyter.

Waelhens, A. (1952): *La filosofía de Martin Heidegger*. Madrid. CSIC.

Índice

Portada	4
Créditos	7
Índice	8
Prólogo a la nueva edición	11
Introducción	16
1 La formación del pensamiento heideggeriano	20
1.1. Los antecedentes de la cuestión del ser	21
1.1.1. La influencia de Aristóteles	22
1.2. La facticidad histórica de la vida humana	26
1.3. El sentido de la fenomenología	29
2 La cuestión del ser: Ser y tiempo	36
2.1. El proyecto de Ser y tiempo	36
2.2. El concepto de ser	38
2.3. El hecho de la comprensión de ser	42
2.4. La primacía de la existencia humana (Dasein)	44
2.5. La idea de una ontología fundamental	46
3 Problemas de método	49
3.1. El círculo hermenéutico	49
3.2. La fenomenología como método	50
3.3. La concreción del método en el análisis de la existencia	56
4 La analítica existencial	63
4.1. El ser-en-el-mundo	63
4.2. El mundo	65
4.3. El "sujeto" de la cotidianidad	68
4.4. El ser-en	70
4.5. La "esencia" de la existencia	77
4.6. El "estar-a-la-muerte" (Sein zum Todé)	78
4.7. La existencia auténtica	79
4.8. La temporalidad, sentido de ser del Dasein	81
5 El cambio del pensamiento heideggeriano	85
5.1. El resultado de Ser y tiempo	86

5.2. Analítica de la existencia y filosofía de la subjetividad	87
5.3. El pensar de la verdad del ser como superación de la filosofía de la subjetividad	91
5.4. La reinterpretación de la analítica existencial	96
6 ¿ Qué es metafísica?.	99
6.1. El pensamiento de Heidegger y la metafísica	99
6.2. La estructura de la metafísica	100
6.3. Metafísica como historia del ser	104
6.4. La historia del ser como disolución de la filosofía de la subjetividad	108
6.5. La superación de la metafísica	109
7 El final de la filosofía	110
7.1. La idea de un "final" de la metafísica	110
7.2. La metafísica de la subjetividad	111
7.3. Nietzsche como final	113
7.4. La técnica, metafísica realizada	117
8 La tarea del pensamiento	123
8.1. ¿Hay una tesis de Heidegger sobre el ser?	123
8.2. La tarea del pensar	128
8.3. "Sólo un dios puede aún salvarnos"	133
Apéndice I : La génesis de Ser y tiempo	135
Apéndice II: Contribuciones a la filosofía(Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis)	144
Alejandro Escudero Pérez	
I. Presentación	144
II. De Ser y tiempo a las Contribuciones a la filosofía..	146
III. Pensar el acontecimiento	152
Glosario	165
Bibliografía	169