

UNIDAD V: MARTIN HEIDEGGER Y LA FUNDACIÓN DE UNA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA

Por Dante Klocker

Martin Heidegger (1889-1976) es, sin duda, uno de los referentes ineludibles del pensamiento del siglo XX en cuanto su obra constituye uno de los intentos más radicales, originales e históricamente más influyentes de fundación de lo que podría denominarse una «ontología hermenéutica». «Ontología» porque el problema central en torno al cual gira la totalidad del pensamiento heideggeriano desde fase muy temprana y hasta el final de su obra no es otro que el «problema del ser». «Hermenéutica» porque a lo largo de este extensísimo recorrido filosófico (que cubre un arco de más de 60 años de reflexión) tendría lugar, según intentaremos mostrar aquí, la elaboración de un concepto de «ser» como despliegue significativo que sólo «se da» o «acaece» en y por la interpretación (*hermeneía*) o, dicho de otro modo, como proceso histórico-lingüístico de producción de sentido.

En este recorrido es necesario distinguir al menos dos grandes etapas¹, entre las que pueden advertirse significativas continuidades como así también importantes redefiniciones y diferencias de perspectiva. El tránsito de una a otra estaría determinado por lo que el mismo Heidegger ha llamado «*Kehre*» (giro, vuelta, viraje), de cuyas causas, caracteres y ubicación cronológica ya tendremos oportunidad de hablar. En lo que sigue intentaremos esbozar los principales rasgos de cada uno de los modelos teóricos conforme a los cuales será comprendida y expuesta en una y otra etapa la que quedó caracterizada como una «ontología hermenéutica».

I) El problema del ser en el proyecto de «*Ser y Tiempo*».

¹ Nos referimos con esto a una periodización ya muy difundida según la cual habría que distinguir entre un «primer Heidegger» y un «segundo Heidegger». Esta distinción fue introducida por una obra ya clásica que el mismo Heidegger tuvo oportunidad de conocer y comentar: WILLIAM J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, The Hague, 1963 (contamos con una versión castellana de la carta que Heidegger dirigirá a este autor y que será incluida por él como prefacio de la obra: MARTIN HEIDEGGER, «*Carta al Padre William Richardson*», traducción, presentación y notas de IRENE BORGES-DUARTE, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 13, pp. 11-18, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 1996).

Por otra parte, algunas afirmaciones de Heidegger en un seminario dictado en Le Thor en 1969 indicarían que las etapas de su pensamiento no serían, en realidad, dos, sino tres, caracterizadas respectivamente por la búsqueda del «sentido (*Sinn*) del ser», la «verdad (*Wahrheit*) del ser» y el «lugar (*Ort*) o localidad del ser» (sobre esto puede verse, por ejemplo, MODESTO BERCIANO, «*Sinn - Wahrheit - Ort. Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*», en *Anuario filosófico* 24, 1991, pp. 9-48).

Para el objetivo que aquí perseguimos no nos parece importante entrar en este problema interpretativo, por lo cual sólo mantendremos –quizás un tanto esquemáticamente– la distinción entre el Heidegger anterior y posterior a la mencionada «*Kehre*».

«Ser y Tiempo», publicada en 1927, constituye la primera gran obra del pensamiento heideggeriano y la cristalización sistemática más cabal del proyecto ontológico del llamado «primer Heidegger». No caben dudas acerca del propósito central de la misma: «La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser” es el propósito del presente tratado»². Esta escueta formulación con la que se abre *Ser y Tiempo* –y que no debe ser perdida de vista como problema conductor que guía la totalidad de su desarrollo³– requiere de una detallada explicitación.

En primer lugar debe llamarse la atención acerca de que no se señala como preocupación fundamental la búsqueda de respuesta para una pregunta determinada, sino tan sólo la «*elaboración*» de ésta última. Es decir, de lo que se trata es, en principio, de detenerse en la *pregunta* misma –una pregunta que, a juicio de Heidegger, hace tiempo que ha caído en el olvido⁴– y de llevar a cabo una reflexión previa capaz de explicitar y desarrollar su sentido y alcance y de establecer, a partir de allí, las condiciones en las cuales pueda ser dilucidada. Sólo un esfuerzo preparatorio semejante podrá «despertar nuevamente una comprensión» de la pregunta⁵ y disponer, de este modo, a un auténtico *planteamiento* de la misma; es decir, conducir a su ejecución efectiva, a su asunción desde una posición verdaderamente interrogativa y cuestionante y no como mera ocasión para reiterar y confirmar los propios prejuicios: «La pregunta por el sentido del ser debe ser *planteada*. Si ella es una pregunta fundamental, o incluso *la* pregunta fundamental, entonces este cuestionar requiere ser hecho transparente en la forma debida»⁶.

¿Por qué una pregunta aparentemente tan abstracta y desligada de los problemas vitales verdaderamente urgentes es considerada por Heidegger como «*la* pregunta fundamental» de la filosofía? ¿De dónde procede la máxima relevancia y hasta la necesidad que, de este modo, se le reconoce al hecho de que sea efectivamente «*planteada*»? ¿Podrá implicar esto una recaída en el concepto clásico de filosofía –concepto combatido por Heidegger ya desde su obra más temprana– como consideración puramente contemplativa de lo real (*theoreín*) en cuanto abandono y superación de toda ocupación activa y práctica en el mundo?

² MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, trad. cast. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago, 1998, p. 23.

³ Con esto salimos al cruce de un equívoco bastante frecuente acerca del sentido de *Ser y Tiempo* que consiste en entenderla como un tratado de antropología filosófica. Es cierto que la mayor parte de la obra se ocupa de aclarar la estructura de la existencia humana, pero no lo hace con un interés meramente antropológico, sino siempre en vistas a la pregunta por el ser. Más adelante se comprenderá mejor el sentido de esta afirmación.

⁴ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §1, p. 25.

⁵ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 23.

En primer lugar, Heidegger no estaría en absoluto de acuerdo en relegar al «ser» al ámbito de las vacías abstracciones, distantes e ineficaces. La razón de esto es sencilla: todo aquello que es objeto de nuestra ocupación y preocupación, todo aquello de lo que parece depender nuestra dicha o cuya carencia es causa de desdicha, es decir, en suma, todas las realidades a las que nos hallamos vinculados vitalmente (incluyendo, desde luego, la propia) «son». El libro que leo «es», la casa en que habito «es», la persona que amo «es», yo mismo en cuanto aquel que se mantiene referido a todas estas cosas «soy». Es decir, desde esta perspectiva el «ser», lejos de poseer un carácter vago y descarnado, se presenta como un fenómeno básico y decisivo que, sin excepción, atraviesa y determina la totalidad de nuestra experiencia del mundo. Así pues, el ser sería, por así decir, el “medio” o “elemento” en el que «ya siempre» nos movemos con anterioridad a toda pregunta o reflexión filosófica expresa. «Nos movemos desde siempre en una comprensión del ser [...] No *sabemos* lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos “¿qué es ‘ser’?” nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es” [...] Esta comprensión del ser mediana y vaga es un *factum*»⁷.

Ahora bien, esta idea de «ser» presente y operante en la totalidad de nuestras referencias vitales, a diferencia del pensamiento clásico, no es vista por Heidegger como el producto espontáneo de un acto simple del intelecto que tendría lugar de modo idéntico en todo tiempo y en todo lugar. Más aún, ni siquiera puede decirse que cada sujeto sea propiamente su “autor”, sino que, antes bien, ella sería el resultado de un proceso de acuñación histórica, del que no somos más que herederos. Es decir, algo así como el «ser» es comprendido siempre y necesariamente a partir de una «tradición», esto es, desde dentro de un horizonte de sentido dado «ya» antes de cada uno de nuestros actos comprensivos. Con esto, la idea básica que, sin que lo advirtamos, guía inevitablemente la totalidad de nuestros «comportamientos» en el mundo, aquella a partir de la cual interpretamos la totalidad de las realidades que nos salen al encuentro incluyéndonos a nosotros mismos, no sería más que un «supuesto», esto es, una idea previa, heredada y, en esa medida, acriticamente asumida. Con esto se plantea inevitablemente la cuestión acerca de su validez o legitimidad, la cual sólo puede ser resuelta de modo satisfactorio preguntando nuevamente y desde su fundamento qué significa para cada uno de los entes «ser» o, ciñéndonos más al lenguaje de *Ser y Tiempo*, cuál es «el sentido del ser como tal y en general». Ésta es, para Heidegger, «la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta»⁸ y,

⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §2, p. 28.

⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §2, pp. 28-29.

⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §3, p. 32.

por tanto, «el verdadero y el único tema de la filosofía». Ésta no sería más que «la interpretación teórico-conceptual del ser, de sus estructuras y de sus posibilidades»⁹.

Se debe advertir, en primer lugar, que la pregunta apunta al «ser» y no al «ente» o, más precisamente, al «ser *del* ente», es decir, al ser en su *diferencia* respecto al ente, si bien al mismo tiempo, en su *pertenencia* esencial a éste, a partir del cual resulta accesible y tematizable. «El ser del ente no “es”, él mismo, un ente», sino una instancia a la que se arriba tras «superar» el plano del ente. Sin embargo, debe evitarse el malentendido que consiste en concebirlo como una especie “entidad” que, a modo de “tras-mundo” metafísico, se halle situada “más allá” o “detrás” de lo dado, ya que en este caso se lo estaría pensando nuevamente con estatuto de ente. El ser «trasciende» al ente sólo como «aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre»¹⁰. Es decir, el ser es caracterizado aquí, en primer lugar, como «lo que hace posible el ente en cuanto ente, en lo *que* es y en el *cómo* es»¹¹ o, dicho de otro modo, como el fundamento de su *constitución*.

Pero además de fundamento de la «quididad» y del modo de ser del ente, lo sería también de su *comprensión*. El ser es, pues, aquello a partir de lo cual el ente queda al «descubierto», se muestra, comparece como el ente que es. El descubrimiento del ente tiene lugar siempre y necesariamente sobre la base de una previa apertura de su ser. Comprendo el sentido de cada una de las realidades que en este momento me rodean sólo porque «ya» he comprendido (con una anterioridad que no es óptico-cronológica, sino precisamente ontológica) su modo propio de ser. Comprendo, por ejemplo, el bolígrafo que está en mi mano a partir de su utilidad o utilizabilidad «para» mis fines, capto aquello de que trata la clase a partir de la mostración de su carácter de puro objeto de consideración y análisis, capto la presencia de mis compañeros en el aula a partir del reconocimiento de su comunidad e identidad de ser respecto de mí mismo, etc.

Mencionamos con toda intención estos ejemplos, porque Heidegger señala en *Ser y Tiempo* precisamente estos tres modos de ser –los dos primeros referidos a los entes que se presentan dentro del mundo y el tercero, exclusivamente a la existencia humana–, que requieren una mayor

⁹ MARTIN HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, §3, p. 36.

¹⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §2, p. 29.

¹¹ MARTIN HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, §22, p. 385. Préstese atención a que Heidegger establece aquí una distinción entre el «qué» de cada ente, que equivale aproximadamente a lo que la escolástica llamaba «quididad» o «esencia», y su «cómo» o «modo de ser», que retoma y, al mismo tiempo, se distancia de la noción de «esse» o «existencia». Mientras que esta tradición reconocía un sólo modo de ser, la «actualidad» o «efectividad» de lo que está «presente-delante», Heidegger señala críticamente que éste no sería ni el único ni el fundamental. Esta categoría sólo resulta aplicable a los entes del mundo (y ni siquiera a todos ellos), pero en ningún caso al existir humano, cuyo ser no consiste en absoluto en la mera actualidad del «ser-presente-delante», sino en «poder-ser». Más adelante volveremos sobre este punto.

aclaración. El ente que comparece «inmediata y regularmente» en el mundo, es decir, aquel que se presenta en primer lugar en nuestra ocupación cotidiana con las cosas, es el que tiene carácter de «útil» o «instrumento» (*Zeug*). El ser de este ente, llamado por Heidegger «ser-a-la-mano» (*Zuhandenheit*) precisamente en atención a su disponibilidad y manipulabilidad, consiste en ser «para...» (*Um-zu*) en cualquiera de sus formas (utilidad *para* algo, perjudicialidad *para* algo, aplicabilidad *para* algo, etc.). En todos estos casos de lo que se trata es de una referencia o «remisión» hacia... algo, a partir de la cual el ente en cuestión adquiere sentido. El bolígrafo «es» y «aparece» como tal (es decir, como el útil que es) no cuando es tratado como mero “objeto” observable y analizable, sino cuando es comprendido a partir de su capacidad *para* dejar una inscripción en el papel y éste, a su vez, en su aptitud *para* recibir y retener dicha inscripción y, ésta a su vez, en su posibilidad de suplir la fragilidad de nuestra memoria y así sucesivamente.

La aparición de deficiencias o anomalías en la ocupación cotidiana con los útiles (en nuestros ejemplos, el hecho de que el bolígrafo deje de funcionar, que el papel no permita que se escriba sobre él, etc.) puede provocar su suspensión y dar, así, lugar a un cambio en la relación con el ente en cuestión, que ahora se presentará según un nuevo «modo de ser». Éste ya no consistirá en el «ser-a-la-mano», descubierto por una mirada práctico-operativa que abre a las cosas del entorno en vistas a su ser-para (*Um-sicht*)¹², sino en lo que Heidegger llama «estar-presente-delante» (*Vorhandenheit*), correlato de una mirada que se limita a un puro constatar absteniéndose de toda manipulación y utilización. Ante este «tan-sólo-mirar-hacia», del cual la consideración teórico-científica sería la máxima expresión, el ente aparece, por primera vez, en su carácter de mero “estado de cosas” dado, es decir, como “realidad”, “coseidad”, “objetividad”, etc. Este modo de ser es visto por Heidegger como derivado respecto del anterior, ya que su descubrimiento supone una importante modificación del modo inmediato y originario de estar en el mundo, que no es otro que el «trato ocupado» con lo «a-la-mano».

Ahora bien, al existir humano no le son aplicables ninguna de las categorías señaladas. Por un lado, no posee carácter de útil «a-la-mano» porque su ser no reside en un mero remitir a otra cosa en la que halle cumplimiento y satisfacción, sino en ser a la vez el punto de partida y punto de llegada de este conjunto de útiles. Es decir, todo «ser-para» (o, lo que es lo mismo, toda relación de medios-fines en el uso de las cosas) se traza a partir de la preocupación que la

¹² Este término, a través del cual Heidegger designa el modo de interpretación que pertenece al trato con los útiles, es (como tantos otros de su pensamiento) de difícil o imposible traducción porque recoge los dos sentidos de la partícula alemana «*um*». «*Um-sicht*», traducido a menudo como «circun-spección», es aquel particular modo de «visión» (*Sicht*) que mira constantemente «en torno» (*um*) a sí hacia el «mundo circundante» (*Um-welt*) descubriendo al ente a partir de su «para qué» (*um zu*).

existencia tiene por sí misma, la cual no es en modo alguno mediatizable¹³. Por otro lado, tampoco puede ser considerada como una realidad «presente-delante», debido a que no es jamás tan sólo un estado de cosas representable y objetivable, sino esencialmente «poder-ser».

Así, pues, al intentar dirigirnos al «ser» de cada uno de los entes mencionados –es decir, a aquello a partir de lo cual se muestran en cada caso como el ente que son– quedaron establecidos tres «modos» fundamentales¹⁴: el «ser-a-la-mano» perteneciente a los útiles, el «estar-presente-delante» propio de todo aquello que posee carácter de “objeto” en sentido estricto y el «poder-ser» o, simplemente «existencia»¹⁵ como ser de lo humano. Sin embargo, con esto nos encontramos aún a mitad de camino, ya que la pregunta tal como quedó formulada más arriba no se refería sólo ni fundamentalmente al ser de *determinadas regiones o ámbitos del ente* (el ser de los útiles, de los objetos, de lo humano, etc.), sino al «ser del ente *en su conjunto*», al «ser *sin más*» o, como habíamos dicho, al «ser *como tal y en general*». Éste, a su vez, no es nada que se halle “fuera” o “más allá” de los múltiples modos de ser señalados, sino que debe ser pensado simplemente como su «condición de posibilidad», como aquello que les da *unidad y sentido*, es decir, como *el horizonte y “matriz” común dentro del cual puede ser comprendido cada uno de ellos en su especificidad*.

Sin embargo, tampoco al decir el «ser como tal y en general» queda expuesto de modo completo el objeto de nuestra pregunta. Heidegger al enunciarla *no habla del «ser» a secas, sino del «sentido del ser»*. Aclara, sin embargo, que con esto *no se está hablando de nada que se hallara “más allá” del ser* (como si se tratara de una especie de entidad ideal perteneciente a un mundo transempírico), ni *tampoco de un “más acá” de éste como sería el caso, por ejemplo, de una “representación” psíquica situada entre el sujeto que comprende y el objeto real*. Ni el

¹³ Con esto sólo se dice que la constitución ontológica de lo humano no consiste en ser “medio” para otra cosa, sino precisamente en ser la fuente que, al diseñar esta amplia trama en la que todo situado «en vistas de» otra cosa, no lo hace sino «en vistas de sí». Esto no significa, sin embargo, que no pueda ser tratado de un modo inadecuado respecto de su modo propio de ser como “medio” disponible y manipulable, como “recurso” humano subordinado a la realización de ciertos fines, etc. No son demasiados los lugares en *Ser y Tiempo* donde se desarrollan las implicancias éticas claramente contenidas en este planteo. Al respecto puede verse, por ejemplo, MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §26, pp. 142-150, esp. p. 147.

¹⁴ En unas lecciones del mismo año de la publicación de *Ser y Tiempo* agregará dos categorías más a las tres ya desarrolladas en la obra de 1927 –la «vitalidad» (*Lebendigkeit*) como modo de ser de los entes vivientes y la «consistencia» (*Beständigkeit*) propia de las entidades matemático-geométricas–, si bien dará escasísimas indicaciones para entender la significación de cada una de ellas. Sobre esto puede verse, por ejemplo, MARTIN HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, §2, p. 35 y §9, p. 81.

¹⁵ Este concepto de «existencia» será aquí entendido, evidentemente, de un modo distinto del tradicional de «*existentia*», el cual en este contexto coincidiría con el «estar-presente-delante». En el nuevo sentido definido por Heidegger se aplica exclusivamente al hombre y se refiere fundamentalmente a la peculiaridad ontológica de este ente que consiste en vivir siempre y necesariamente en vistas de «posibilidades» existenciales que él mismo abre para sí.

platonismo del primer caso, ni el psicologismo del segundo reflejan adecuadamente su planteo, ya que en ambos se apuntaría a algo distinto del ser, mientras que Heidegger no se está refiriendo a otra cosa que al «ser mismo en tanto inmerso en la comprensibilidad» humana¹⁶, es decir, en cuanto ya siempre «abierto» y patente en y para el sujeto. De este modo, la cuestión inicial ¿qué significa en general «ser»? debe ser interpretada en la siguiente dirección ¿de qué modo y dentro de qué «horizonte» se torna comprensible algo así como «ser»? o, dicho de otro modo, ¿dónde reside la condición última de posibilidad de la «apertura» del ser mismo?

Queda, con esto, brevemente presentado el contenido de la cuestión del ser, tal como Heidegger la entiende en el marco de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, la «elaboración» de la misma – como se vio, el propósito central y único esta obra– no puede darse, de este modo, por realizada y concluida. Falta aún desarrollar y justificar la vía por la cual se espera poder dilucidarla. La explicitación del sentido y alcance de la pregunta deberá estar acompañada por una aclaración de las condiciones metódicas bajo las cuales pueda ser respondida adecuadamente.

Como se dijo de pasada al comienzo, si bien el ser debe ser pensado como irreductiblemente diferente respecto del ente, al mismo tiempo sólo puede ser hallado en y desde éste, del que constituye el «fundamento y sentido». Es decir, «el ser es en cada caso el ser de un ente y, por consiguiente, es accesible, de entrada, sólo partiendo de un ente»¹⁷. O, como explica gráficamente Heidegger recurriendo una vez más a un juego de palabras en alemán, si lo «preguntado (*das Erfragte*), aquello donde el preguntar llega a su meta» es el «sentido del ser», el «interrogado» (*das Befragte*), es decir, aquel a quien se debe dirigir la pregunta, no puede ser otro que el ente¹⁸. La cuestión será, entonces, «¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de una primacía?»¹⁹.

Se deja claro con estas preguntas, que por momentos parecen casi retóricas, que si la «base fenoménica» para captar el ser debe ser necesariamente el ente, no resulta de ningún modo indiferente ni arbitrario aquel del que parta la investigación. Habrá, en efecto, una determinada

¹⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §32, p. 175. Las cursivas son nuestras.

¹⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, §5, p. 46. Afirma de modo similar en otro lugar: «El ser del ente no consiste en comparecer (*Begegnen*), sino que la comparecencia (*Begegnis*) del ente es el suelo fenoménico y el único sobre el cual el ser del ente resulta captable» (MARTIN HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Klostermann, Frankfurt a. M., 1979, §24, p. 298).

¹⁸ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §2, pp. 28-29.

¹⁹ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §2, p. 30.

región del ente que deberá ser considerada «ejemplar» y poseerá, por tanto, una «primacía» respecto de las demás. Pero digámoslo concretamente, aquel ente distinguido en el que deberá iniciarse la investigación ontológica es aquel al que le es inherente la «comprensión» de su propio ser y, al mismo tiempo y de modo inseparable, del ser de los demás entes y, por tanto, de algún modo, del «ser en general». Como es evidente, se alude con esto al ente «que somos en cada caso nosotros mismos», al sujeto humano, para el cual Heidegger reserva el título de «*Dasein*» (lit. ser-ahí), precisamente para reflejar su peculiar relación con el ser. Lo propio del hombre en cuanto «*Dasein*» consiste, justamente en que sólo con y por él tiene lugar el estar «ahí» (*Da*) patente y abierto del «ser» mismo (*Sein*). La pregunta inicial y conductora por el «ser en general» da paso, así, a la cuestión previa acerca del ser de la subjetividad humana, en cuanto ámbito privilegiado de su mostración. Sólo una aclaración suficiente de ésta podrá proporcionar, entonces, el *fundamento* adecuado para el acceso y tematización de aquél. El proyecto y la apuesta fundamental de *Ser y Tiempo* consistirá, entonces, en elaborar una interpretación del ser a partir del *Dasein* en cuanto «condición de posibilidad» de su develamiento. La perspectiva así adoptada puede ser calificada, por eso, de *ontológico-trascendental*.

1) La «analítica de la existencia» como «ontología fundamental».

Por este motivo, lo que Heidegger llama «analítica de la existencia», es decir, la investigación acerca de las estructuras de ser del *Dasein* humano, será considerada como «ontología *fundamental*», es decir, como la pieza teórico-metodológica encargada de establecer las bases sobre las que pueda asentarse la totalidad del edificio de la ontología. ¿Cuál es, pues, la constitución fundamental del existir humano y cuál su condición última de posibilidad?

El *Dasein* humano es caracterizado, en primer lugar, como «ser-en-el-mundo». Este concepto no debe ser entendido como una relación entre dos entes (la existencia humana y el mundo) que se hallaran uno dentro o sobre el otro o uno separado y enfrentado al otro (como sería el caso de un “sujeto” frente a un “objeto”). Por el contrario, el fenómeno del mundo tal como Heidegger lo entiende no se refiere a ningún ente ni tampoco a la totalidad del ente, sino a aquello que «determina de tal manera al ente intramundano que éste sólo puede comparecer y el ente descubierto sólo puede mostrarse en su ser en la medida en que “hay” mundo»²⁰. Es decir, el «mundo» no es el ente mismo, sino el horizonte dentro del cual éste puede presentarse como el ente que «es», la condición de posibilidad de su «estar-descubierto». Sería, pues, el «todo de

²⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §16, pp. 99-100.

significatividad» *en* el cual el existir humano se halla siempre vitalmente inmerso y *desde* el cual se comprende a sí mismo y comprende a las demás cosas.

El mundo así entendido no es sino una producción (y no de modo accidental y ocasional, sino estructural y necesario) de la subjetividad humana, que constantemente asume, configura y reelabora –en cualquier caso, «constituye»– nuevas posibilidades de comprensión de lo existente. ¿Significa esto que el mundo es meramente “subjetivo”? La respuesta de Heidegger al respecto es sí y no. Sí, en cuanto la generación de mundo es una operación propia del sujeto humano, sin el cual sencillamente no existiría. No, en cuanto esta producción no queda encerrada en la esfera del “yo” (a modo de mera “representación” intrasubjetiva), sino que es lo que hace posible que por primera vez el ente *mismo* quede al descubierto. El mundo sería, de este modo, un fenómeno «subjetivo» y, a la vez «más objetivo» y externo que cualquier objeto²¹.

Llamar al *Dasein* «ser-en-el-mundo» equivale, entonces, a decir que él es «configurador de mundo» de modo tal que por su misma esencia hace posible la «manifestabilidad» del ente y existe siempre *en* ella. Por eso, y en estrecha conexión con esto, será caracterizado también como «apertura»: «El ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo *es* siempre su “Ahí” [Da] [...] Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-cerrado. La expresión “Ahí” mienta esta apertura esencial [...] La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de ser su Ahí. Que el *Dasein* está “iluminado” significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo [...] Él mismo *es* la claridad»²². Lo propio del existir humano consiste en instaurar un «claro» o «despejo» (*Lichtung*) por el cual quedan, junto con él, descubiertos y reunidos a la vez los entes del mundo y los demás hombres. Y aquí reside la esencia y el fundamento de lo que Heidegger entiende por «verdad». Ésta no sería, pues, primordialmente como para la filosofía tradicional la propiedad de ciertos enunciados consistente en una «adecuación», «correspondencia» o «conveniencia» con la realidad, sino aquello que hace posible que pueda establecerse una relación semejante. Y esto es el «estar-al-descubierto» del ente, el cual se funda, a su vez, en el carácter «abridor» y «descubridor» del *Dasein*. Por tanto «sólo con la *aperturidad* del *Dasein* se ha alcanzado el fenómeno más originario de la verdad»²³.

²¹ Cf., por ejemplo, MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §69, p. 382 y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, §15, p. 210 y §20, p. 357.

²² MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §28, p. 157.

²³ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §44, p. 241. Al elaborar este nuevo concepto de verdad (como crítica y revisión del tradicional) Heidegger intentará recuperar y reapropiarse de la comprensión griega de ésta como «a-

Ahora bien, esta apertura, que envuelve y hace posible la totalidad del ser-en-el-mundo, tiene, en primer lugar, el carácter de «proyecto» comprensor. «Proyecto» no se refiere aquí, como en el lenguaje corriente, a algún tipo de comportamiento planificador que hiciera previsiones y cálculos en vistas a una realización futura, sino a la generación primaria de posibilidades que se encuentra a la base de todo comportamiento como su condición de posibilidad. Estas posibilidades no son captadas temáticamente sino que sólo diseñan el horizonte dentro del cual cualquier objeto temático puede comparecer. Con esto se pone de manifiesto una estructura fundamental del *Dasein* que consiste en «anticiparse» (*Sich-vorweg-sein*), en estar siempre de algún modo «más allá de sí» vuelto hacia su poder-ser, y sólo a partir de éste comprender y comprenderse. Este rasgo es denominado por Heidegger «existencialidad» ya que se refiere a la «existencia» como ser del *Dasein* que, a diferencia de lo «a la mano» o lo «presente-delante», se caracteriza por su poder-ser.

Pero el proyecto no es una capacidad de generar sentido exclusivamente desde sí como comienzo absoluto, sino que se halla siempre «arrojado» en un determinado mundo «ya» previamente abierto de un modo u otro. Es decir, tiene lugar a partir de la situación fáctica en la que se encuentra el existir, la cual al mismo tiempo posibilita y limita la actividad proyectiva. De ella no se puede disponer ni ejercer un control exhaustivo a través de la reflexión, ya que constituye el presupuesto irrebasable de todo proceso de comprensión. La «apertura», por tanto, posee necesariamente una cualificación histórico-fáctica no suprimible a través de la teoría, precisamente por ser la condición de ésta, al igual que de los demás «comportamientos» de la subjetividad. Estos dos rasgos –existencialidad y facticidad– no pueden pensarse separadamente como si fueran sólo dos piezas de una estructura compuesta. Cada uno de ellos, por el contrario, de algún modo coimplica –sin llegar a confundirse– y necesita del otro. La facticidad domina toda la existencialidad y está, al mismo tiempo, íntegramente impregnada de su proyectualidad.

El existir, «entregado» a sí mismo y «asignado» a un determinado mundo y a un determinado contexto de entes, vive «inmediata y regularmente» (*zunächst und zumeist*) «absorbido» o «perdido en su “mundo”»²⁴. «Mundo» se refiere aquí fundamentalmente al mundo cotidiano y público de la ocupación y la convivencia con otros, a aquel ámbito anónimo formado por todos y por ninguno, donde surgen y circulan las opiniones dominantes que dictaminan qué

létheia», término privativo que preferirá traducir como «des-ocultación» (*Un-verborgenheit*) o «des-encubrimiento» (*Entdecktheit*). Este concepto se aplicará de modo derivado al enunciado y en tal caso querrá decir que éste «descubre», «muestra», «hace ver» al ente en sí mismo (Cf. §44, p. 239). Pero su sentido originario sólo pertenecerá al fundamento antepredicativo de aquél: el «estar -descubierto» del ente y el «ser-descubridor» del *Dasein* en que se funda.

²⁴ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §44, p. 242.

es lo verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto, lo viable y lo inviable, etc. A partir de éstas el *Dasein* se comprende a sí mismo y al mundo. Así la propia existencia está regida por el impersonal «se» (*das Man*) o «uno» de lo que «se» considera apropiado o es esperable que «uno» piense, diga, haga. Los entes así descubiertos lo están, sin embargo, de manera «impropia», engañosa, alienante, lo cual a su vez obstaculiza persistentemente otros modos de desocultación que les permitan mostrarse desde sí mismos y no sólo desde las opiniones volubles e infundadas que imperan en el ámbito de la «publicidad» (*Öffentlichkeit*). Esta comprensión encubridora en que se mueve el convivir cotidiano no debe atribuirse a un mero error o negligencia humanos que pudieran superarse, por ejemplo, a través de un proceso de ilustración. Indica, por el contrario, un rasgo ontológico universal de la subjetividad, que afecta, por tanto, a la totalidad del comprender e interpretar, al que Heidegger llama «caída» (*Verfallen*)²⁵. En virtud de esta nueva determinación ontológica, que guarda con las dos anteriores la misma relación de recíproca codeterminación que se señaló para ellas, la «apertura» (*Erschlossenheit*) es, al mismo tiempo, «clausura» (*Verschlossenheit*), distorsión, encubrimiento, apariencia.

La estructura unitaria y total en que se articulan «existencialidad», «facticidad» y «caída» es denominada por Heidegger «*Sorge*» (cuidado, inquietud, preocupación). Este concepto – que se mueve en mismo nivel explicativo que los ya presentados de «ser-en-el-mundo» y «apertura» y, por eso, a la vez explícita y adquiere contenido a través de éstos– expresa, precisamente, la buscada «constitución fundamental del *Dasein*», su «totalidad originaria de ser». Con todo, este punto de llegada es esencial, pero insuficiente, ya que aún es necesario preguntar por el fundamento que da *unidad* a este todo estructural. Y éste no es otro que la «temporalidad» (*Zeitlichkeit*): «El fundamento ontológico originario de la existencialidad del *Dasein* es, pues, la temporalidad. Sólo desde ella resulta existencialmente comprensible la totalidad estructural articulada del ser del *Dasein* en tanto que cuidado [...] Las estructuras ontológicas del *Dasein* ya alcanzadas tienen que ser retrospectivamente puestas al descubierto en su sentido tempóreo»²⁶.

Pero la «temporalidad», tal como Heidegger la concibe aquí, no es la mera sucesión de «ahoras», sea que se la entienda como propiedad objetiva de las cosas o sólo como medida subjetiva –en cualquier caso como una realidad que en cierto modo está «presente-delante»–. El «futuro» (*Zukunft*) no es simplemente aquello que «aún no» existe como hecho presente y actual, sino un movimiento constitutivo del *Dasein* mismo que consiste en dejar-se-(ad)venir hacia sí

²⁵ Heidegger toma distancia también de las connotaciones religiosas de este término, según las cuales designaría una especie de “corrupción de la naturaleza humana” a partir de un «estado original” más puro y más alto». Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §38, pp. 198 ss.

²⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §45, p. 254.

(*sich auf sich Zukommen-lassen*)²⁷, en adelantarse constantemente a sí mismo hacia su propio poder-ser. Tampoco el pasado alude primariamente a lo «ya no» actual. Para aclarar el modo de ser propio del pasado, que jamás puede dejarse tras de sí como lo que sencillamente «ya no» es real, Heidegger prefiere hablar de «sido» (*Gewesen*). Se indica, con esto, que el *Dasein* no sólo ni primariamente *tiene*, sino que «es» su pasado. Es decir, existe como y desde lo que ya previamente ha «sido» y a esto «re-torna» en todo momento. Esta constante «vuelta-atrás» (*Zurück-kommen*) es el otro movimiento esencial del existir, que sólo de este modo se anticipa a sí mismo como «venidero» (*zukünftig*). Por último, lo propio del «presente» (*Gegenwart*) es, precisamente, el «presentar» (*Gegenwärtigen*) en el sentido de «dejar-comparecer o dejar-venir al encuentro» aquello que se presenta desde el mundo circundante.

«Futuro», «sido», y «presente» en su estar vueltos «hacia [adelante]» (*auf-zu*), «hacia atrás» (*zurück-zu*) o hacia los entes del mundo (*bei*) mostrarían, cada uno a su manera, la esencia de la temporalidad, que consiste en el «originario “fuera de sí” en y por sí mismo», en «lo *ekstatikón* por excelencia»²⁸. Por eso serán llamados por Heidegger «éxtasis (*Ekstasen*) de la temporalidad», no siendo ésta más que la «unidad originaria» de aquéllos. Sin embargo, se debe evitar una vez más el equívoco de entender esta «unidad» como una presencia constante y representable, por ejemplo, a modo de un «centro» o «soporte» en el que descansara y quedara finalmente recogido este «triple arrobamiento». Por el contrario, «el todo de los arrobamientos no se centra en algo que estuviera presente-delante para sí de modo no extático y fuera el centro común en el que se insertaran y del que partieran los éxtasis. Más bien la unidad de los éxtasis es ella misma extática»²⁹. Heidegger expresa esta consistencia *sui generis* de la temporalidad diciendo que no «es» (es decir, no existe al modo de los entes), sino que «se temporaliza»³⁰ y lo hace como «futuro presentante-deviniendo sido» (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*)³¹.

²⁷ Con esto Heidegger intenta hacer comprensible el concepto de «*Zukunft*» (que se puede traducir sencillamente como «futuro» o «porvenir») a partir de la procedencia este término de la forma verbal «*zukommen*». Ésta reúne una serie de acepciones que Heidegger capitaliza para exponer su modo de entender el futuro. Puede indicar: 1) un movimiento por el que se va (*zu-kommen*) al encuentro de algo o hacia (*auf*) algo; 2) el estado de expectación respecto de (*auf*) algo; 3) el hecho de que a alguien le ad-venga algo (por ejemplo, tocándole en suerte) o sea concernido por algo; 4) la forma «*zukommen lassen*» (lit. hacer, dejar o permitir advenir) significa procurar, proporcionar algo a alguien. La expresión «*etwas auf sich zukommen lassen*», muy similar a la arriba citada, significa, además, esperar con calma alguna cosa.

²⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §65, p. 346.

²⁹ MARTIN HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, §12, p. 268.

³⁰ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §65, pp. 345-46.

³¹ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §65, p. 344.

Tal como quedó dicho, las estructuras del *Dasein* hasta aquí halladas deberán ser reinterpretadas a la luz del fenómeno de la temporalidad en cuanto su «fundamento ontológico». El compendio de dichas estructuras, la «*Sorge*», había sido determinada como «anticiparse-estando-ya-en-(el-mundo) como ser-junto-a (los entes que comparecen dentro del mundo)», es decir, como articulación de «existenciariedad», «facticidad» y «caída». La primera, por la cual existir consiste en proyectarse hacia posibilidades de sí mismo, estaría fundada, entonces, en el futuro. La segunda, marcada por el encontrarse en un determinado mundo «ya» previamente abierto, se fundaría claramente en el «sido». Finalmente, la condición «temporal» de posibilidad del absorberse en el mundo cotidiano y público de la ocupación sería el «presentar».

2) Del «ser del *Dasein*» al «sentido del ser en general» y vuelta.

Con esta aclaración de la temporalidad como condición última de posibilidad de la totalidad de los «modos de ser» propios del *Dasein*, se ha alcanzado el fundamento a partir del cual se esperaba poner de manifiesto el sentido del ser en general. ¿Cómo realiza Heidegger este tránsito o pasaje desde el «ser del *Dasein*» hacia el «ser en general»? El mismo es presentado en los siguientes términos: «La temporalidad (*Zeitlichkeit*) es la condición de posibilidad de la constitución ontológica del *Dasein*. Pero a ésta pertenece la comprensión del ser [...] Es preciso, pues, que la temporalidad sea también la condición de posibilidad de la comprensión del ser que pertenece al *Dasein* [...] Denominamos temporaneidad (*Temporalität*) a la temporalidad en tanto en cuanto funciona como condición de posibilidad de la comprensión del ser tanto pre-ontológica como ontológica»³².

Si la temporalidad es el fundamento que hace posible la totalidad de las estructuras constitutivas de la existencia humana, también lo será de la «apertura» del «ser mismo», que sólo tiene lugar por y con ella. Si, como se vio, el ente es comprendido a partir de su ser ya siempre de algún modo develado, a su vez «aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta eso que llamamos el ser es el tiempo. El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo [...] Si el ser debe concebirse a partir del tiempo [...], el ser mismo se ha hecho visible en su carácter “temporal”»³³. Para distinguir esta función de la temporalidad como horizonte primordial a partir del cual el «ser» sin más adquiere «sentido» de la temporalidad como fundamento del ser del *Dasein* humano, Heidegger designa a la primera siguiendo la raíz latina

³² MARTIN HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, §19, p. 330.

³³ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §5, pp. 41-42.

«*Temporalität*» y a la segunda, «*Zeitlichkeit*»³⁴. La íntima trabazón entre ambas dimensiones de la temporalidad (distinguibiles teóricamente, pero de ningún modo separables como si fueran dos “entidades” diversas) reside en que constituyen dos niveles de manifestación de un mismo fenómeno. Por eso afirmará Heidegger que aquélla no es más que la «temporalización originaria» de ésta³⁵.

De este modo se alcanzaría la meta proyectada al comienzo, según la cual el sentido del *ser en general* debía ser puesto de manifiesto a partir de la previa aclaración del *ser del Dasein* como lugar de su develamiento. Sin embargo, Heidegger no deja en ningún momento de advertir que, a su vez, tampoco el *ser del Dasein* puede ser determinado adecuadamente sin contar con una idea metódicamente asegurada de lo que signifique en general «ser». La relación entre la «analítica de la existencia» como investigación de la constitución de ser del existir humano y la tematización del ser sin más será, pues, inevitablemente circular. ¿Se podrá, entonces, continuar considerando a la «analítica de la existencia» como «ontología fundamental»?

Quizás sí, a condición de aclarar que el fundamento que se espera que ella proporcione no será el «*fundamentum inconcussum*» de la tradición cartesiana, sino un «*fundamentum concussum*»³⁶. Constituirá el punto de partida indispensable con el que deberá iniciarse la empresa ontológica, pero poseerá, al mismo tiempo, un carácter necesariamente «provisional». Esto significa que, una vez alcanzado el fin por el cual aquélla se puso en marcha –esto es, la determinación del sentido del ser en general– deberá ser «repetida sobre una base más alta»³⁷, precisamente la brindada por esta idea de «ser» que ella misma contribuyó a dilucidar. Dicho de otro modo, una vez que se haya llegado a la meta se deberá dar la «vuelta» y reinterpretar todos los pasos dados para llegar hasta allí a partir de los resultados obtenidos. Si la explicación del *Dasein* humano permitió establecer el sentido del ser, éste deberá servir, a su vez, de base para comprender originariamente el ser del primero (al igual que los «modos de ser» pertenecientes a los demás entes, el «ser-a-la-mano», el «estar-presente-delante», etc.). Sólo que este segundo

³⁴ Ambos términos podrían ser traducidos sencillamente como «temporalidad». Sólo que, para reflejar de algún modo el matiz señalado (intraducible al castellano), hemos preferido reservar este término para el modo de ser del existir humano (*Zeitlichkeit*) y siguiendo a Juan José García Norro, hablar de «temporaneidad» cuando se trata del sentido del ser en general (*Temporalität*). Otros traductores han preferido recurrir en este caso al término latino «*temporalitas*».

³⁵ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, §21, p. 361. Para un tratamiento más amplio de esta compleja cuestión de la temporalidad, puede verse MODESTO BERCIANO, «*Temporalidad y ontología en el círculo de “Ser y Tiempo”*», en *Thémata*, 1990, n° 7, pp. 13-50.

³⁶ Cf. MARTIN HEIDEGGER, «*Protocolo de un Seminario sobre la Conferencia “Tiempo y Ser”*», en *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 51.

³⁷ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §5, p. 41.

tramo de la ontología heideggeriana, que ha sido llamado con acierto «la segunda mitad de *Ser y Tiempo*»³⁸, nunca llegará a ser elaborado y quedará como un proyecto incumplido³⁹.

Para finalizar esta primera parte, y retomando el propósito inicial de mostrar el *carácter «hermenéutico» de la ontología heideggeriana*, resumamos el concepto de ser que resulta de este primer programa filosófico. A partir de lo que se vio, podría concluirse que el *ser* es aquí entendido como *apertura originaria de sentido* (a partir de la cual todo ente se torna accesible) en el horizonte de la *temporalidad* y que «se da» sólo «con y por» la *comprensión* humana. Es decir, y en palabras de Heidegger, «ser –no ente– sólo lo “hay” en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es. Ser y verdad son cooriginarios»⁴⁰. Tal como Heidegger lo entiende, sólo «hay» *ser*, en *sentido propio*, en la medida en que éste resulte patente y manifiesto. Es decir, en tanto *tenga lugar la verdad* (pensada, tal como se señaló más arriba, como «apertura», «desocultación» y, en definitiva, como «sentido»), la cual constituye, por tanto, el rasgo fundamental del ser. Y esto, a su vez, necesita y depende de la subjetividad humana, sin la cual jamás podría darse. Pero repárese en la aclaración que introduce el mismo Heidegger para evitar malentendidos: *lo que es relativo al sujeto no es el «ente», sino el «ser»*. Es decir, desde este punto de vista se puede (y se debe) afirmar sin problemas que las cosas «son» en-sí mismas e independientes de nosotros, que «eran» ya antes de que las percibamos y continuarán «siendo» cuando dejemos de hacerlo. Ahora bien, esta afirmación es legítima y, en definitiva, posible sólo a condición de que el *Dasein* efectivamente exista⁴¹.

II) Aproximaciones a la cuestión del ser en la obra del «segundo Heidegger».

1) Crisis y abandono del proyecto de «*Ser y Tiempo*».

³⁸ Sobre esto puede verse F.-W. VON HERRMANN, *La «segunda mitad» de «Ser y Tiempo»*, Trotta, Madrid, 1997.

³⁹ Cuenta el editor de *Ser y Tiempo*, que el mismo Heidegger le manifestó verbalmente haber escrito y quemado una primera versión de esta proyectada «segunda mitad». Por otra parte contamos con las lecciones dictadas en Marburgo durante el semestre de verano de 1927 (precisamente el texto que hemos venido citando como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*) en cuyo manuscrito Heidegger anotó junto al título «Nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*» (es decir, de acuerdo al plan inicial de la obra, precisamente la parte a la que nos estamos refiriendo). Pero, si bien este texto aporta numerosos elementos que amplían y complementan lo desarrollado en *Ser y Tiempo*, trata de modo muy incompleto la temática proyectada. Además, se debe tener en cuenta que en su momento Heidegger decide no darlo a la imprenta (lo cual recién sucederá en 1975).

⁴⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §44, p. 249.

⁴¹ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, §39, p. 206 y §43, p. 233.

Como se vio, la meta última de la reflexión heideggeriana era alcanzar una comprensión del «ser» en su diferencia irreductible respecto del «ente». Precisamente para reflejar esta diferencia en el lenguaje, Heidegger había insistido en que, mientras del ente afirmamos que «es», del ser sólo puede decirse propiamente que lo «hay» o «se da»⁴². El procedimiento y el «camino» que se había elaborado tentativamente para alcanzar este objetivo consistía, en primer lugar, en entender al ser como aquello que «trasciende» al ente (y desde lo cual éste es siempre ya comprendido) y, en segundo lugar, en partir para su tematización de aquel ente en que este «trascender» se hace patente, es decir, el *Dasein* humano, que puede ser llamado, por esto mismo, «trascendencia».

Ahora bien, en esta perspectiva ontológico-trascendental propuesta en *Ser y Tiempo* Heidegger advierte el riesgo cierto de reducir el ser al ente y terminar, por tanto, traicionando la preocupación inicial del proyecto: pensar el «ser mismo». Es decir, al entender al ser tan sólo como aquello que «trasciende» al ente haciendo posible su mostración, se lo sigue pensando desde y para el ente (sin captar, por tanto, su especificidad, su estatuto propio e irreductible). Por otra parte, al insistir en la centralidad y «primacía» del *Dasein* –sin el cual sencillamente no «hay» ser– surge el peligro no menor de terminar concibiéndolo como una mera proyección y producción de la subjetividad.

Ante esta crisis del enfoque teórico-metodológico característico de la obra de 1927, se propone realizar un «giro» o «viraje» (*Kehre*) súbito, una «vuelta» decidida hacia el ser mismo que permita pensarlo en su esencia originaria. De lo que se tratará, entonces, es de comprender al ser desde sí y su verdad, y al ente y al hombre desde ellos y no a la inversa, como se había intentado en *Ser y Tiempo*. Este es el sentido del siguiente pasaje: «Se trata no de sobrepasar (trascendencia) al ente, sino de saltarse [*überspringen*, lit. saltar por encima] esta diferencia y con ello la trascendencia y preguntar inicialmente a partir del ser y de la verdad»⁴³. Es decir, se comienza a considerar inconducente la vía que consiste en reconstruir el «sobrepasamiento» (*Überstieg*) que «realiza» el *Dasein* desde el ente hacia el ser pasando, por así decir, por la

⁴² En alemán se dice «*es gibt*», equivalente a nuestro impersonal «hay». Sin embargo, aparecen dos diferencias importantes entre la expresión castellana y la alemana. En primer lugar, ésta incluye el pronombre neutro «es» (ello o eso) en función de sujeto (innecesario en castellano). Por otra parte, no está construida a partir del verbo «haber» como en nuestro caso, sino del verbo «*geben*» que en alemán significa también «dar», de ahí la traducción alternativa de «se da». Nos detenemos en estas particularidades puramente lingüísticas, porque, como en tantos otros casos, Heidegger va a hacer de ellas un uso filosófico.

⁴³ MARTIN HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, §132, pp. 250-1 (hay una traducción castellana realizada por Dina Picoti: MARTIN HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger-Almagesto-Biblos, Buenos Aires, 2003). Esta obra, escrita entre 1936 y 1938 y publicada póstumamente recién en 1989, es considerada por algunos intérpretes como la obra capital del segundo Heidegger (así como *Ser y Tiempo* lo es, sin duda, del primero).

«diferencia ontológica». En su lugar, se propone dar un salto hacia la «verdad del ser» en toda su originariedad y desde allí pensar todo lo demás. Precizando cuál es la dificultad a la que se intenta hacer frente a través de este nuevo planteo de la cuestión (pretendidamente superador del realizado en *Ser y Tiempo*), afirma Heidegger más adelante: «Se trata de superar la crisis de la cuestión del ser planteada inicialmente así y ante todo de evitar una objetivación del ser por un lado reteniendo la interpretación “temporal” del ser y al mismo tiempo intentando hacer “visible” la verdad del ser independientemente de ella»⁴⁴. En la etapa que se inaugura con este significativo cambio de perspectiva –comúnmente conocido como la «Kehre»–⁴⁵ Heidegger no abandonará la caracterización «temporal» del ser iniciada en *Ser y Tiempo* (antes bien, como se verá, la radicalizará), pero sí su intento de acceder al mismo a partir de la aclaración de la temporalidad como ámbito de su mostración (es decir, en definitiva, el enfoque «ontológico-trascendental» de que nos hemos ocupado en el apartado anterior).

Ahora bien, ¿de qué modo se deberá llevar a cabo esta «vuelta» hacia la esencia originaria del ser? O, lo que es lo mismo, ¿qué comprensión del ser surgirá como respuesta a este intento? La novedad fundamental, a partir de la cual adquirirán un sentido nuevo todos los demás conceptos del pensamiento heideggeriano, consiste en que el ser comenzará a ser entendido como «Ereignis» (acontecimiento, acaecimiento, evento). El rasgo fundamental del ser consiste, pues, en que «acaece», y no a modo de un suceso más entre otros, sino como el acontecer único y universal en que nos hallamos inmersos y al que pertenecemos en cuanto somos hombres. ¿Cómo entiende Heidegger este «acontecer»? ¿Qué es lo que tiene lugar en él? ¿Qué acaece en este acaecer primordial que todo lo sostiene y todo lo atraviesa? El Ereignis como «esencia (Wesen) del ser» es el «íntegro hacerse presente (Wesung) de la verdad»⁴⁶. El ser no es sino

⁴⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, §262, p. 451. Las cursivas son nuestras.

⁴⁵ Dos breves aclaraciones. La primera tiene que ver con la ubicación cronológica de dicha «Kehre» (giro, vuelta, torsión). Se trata, pues, de una cuestión muy debatida entre los intérpretes. Su inicio suele situarse en una conferencia dictada en 1930 (si bien publicada con algunas modificaciones y agregados no poco importantes en 1943) que lleva por título *De la esencia de la verdad*. Con todo, a nuestro juicio sólo se la puede considerar ya consumada una vez que ha tenido lugar la acuñación de un nuevo concepto de ser, de lo cual hay sobrados testimonios, por ejemplo, en la obra póstuma que se acaba de citar (cuya redacción fue comenzada en 1936) e, incluso, en el curso *Introducción a la Metafísica*, dictado un año antes.

La segunda precisión tiene que ver con la significación del concepto de «Kehre» dentro de la obra de Heidegger. Si bien el sentido más difundido es el indicado hasta aquí, según el cual señala un cambio de rumbo dentro de su camino de pensamiento, Heidegger aclara expresamente que no se refiere única –y ni siquiera fundamentalmente– a «un suceso en el pensar cuestionante; pertenece al complejo temático mismo», es decir, a la esencia del ser (Cf. MARTIN HEIDEGGER, «Carta al Padre William Richardson», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 13, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 1996, pp. 13-18). El pensar debe realizar un «viraje», pero sólo para reflejar el «viraje» que tiene lugar en el ser mismo. Sobre este segundo sentido de la *Kehre* algo más se dirá en lo que sigue.

⁴⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, §12, p. 32. Aparece aquí nuevamente un juego de palabras de difícil traducción al castellano que expresa un concepto central del pensamiento heideggeriano de esta época.

presentación, «desocultación», surgimiento de un «claro» (*Lichtung*) dentro del cual las cosas se toman accesibles. En otras palabras, el ser es esencialmente acontecer de «verdad».

A partir de aquí adquiere nuevo sentido la expresión «*es gibt*» *das Sein*» («hay» o «se da» el ser), que ya había aparecido en *Ser y Tiempo*. En un pasaje de la *Carta sobre el Humanismo* (un famoso texto escrito en 1946), se explica que en esta construcción impersonal el pronombre neutro «*es*» se refiere al ser mismo, mientras que la forma verbal «*gibt*» nombra su esencia⁴⁷. Lo más propio del ser es que «da», otorga o dispensa el ámbito abierto y despejado en el que el ente puede aparecer. O, como se afirmará en otro lugar, el ser en cuanto aportación de presencia es pura «donación», no consiste más que en ella, y en ella, por así decir, «se disuelve»⁴⁸.

2) Los problemas de la ontología a la luz de la nueva comprensión del ser como «Ereignis».

Tras la *Kehre* aquello por lo que se pregunta continúa siendo, en el fondo, lo mismo. Sólo que el modo en que se pregunta, la peculiar luz a partir de la cual son vistos y tratados los distintos objetos de la ontología, ha experimentado una transformación decisiva. El principio metodológico según el cual el ámbito donde los problemas deben ser planteados y resueltos no puede ser otro que el *Dasein* humano ha sido definitivamente abandonado y este «lugar» a partir del cual todo debe ser pensado se desplaza hacia la «verdad del ser» como acontecer originario. El enfoque «ontológico-trascendental» da paso a lo que Heidegger llamará «pensar [en la perspectiva] de la historia del ser» (*seinsgeschichtliches Denken*). ¿Cómo serán abordadas dentro de esta nueva matriz teórica las cuestiones centrales que ya veíamos presentes en el proyecto de *Ser y Tiempo* y que constituyeron una preocupación constante a lo largo de todo el pensamiento heideggeriano?

«*Wesen*» como término filosófico puede traducirse sin inconvenientes como «esencia». Pero su terminación le permite a Heidegger tratarlo a menudo como una forma verbal (como si en castellano dijéramos «esenciar») y enfatiza este sentido activo y dinámico del término agregándole a la raíz la terminación «-ung», de lo que resulta «*Wesung*» (algo así como «esenciación»). Ahora bien, en alemán (al igual que en latín y en su derivación castellana) «esencia» tiene la misma raíz que «presencia». «*Wesen*» está emparentado, pues, con «*An-wesen*» y, más aún, Heidegger considera que debe ser entendido a partir de él. La «esencia» no sería más que (pr)esenciación, esto es, acto de hacerse presente, de llegar a la presencia. Con esto se hace comprensible la afirmación de que partimos de que la «esencia (*Wesen*) del ser» no es otra cosa que «hacerse presente» (*Wesung*). Más aún, Heidegger hasta llega a conjugar «*wesen*» como si se tratara de un verbo más y llega a afirmar, por ejemplo, que mientras «*das Seiende ist*» (el ente es), «*das Sein west*» (el ser se hace presente).

⁴⁷ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 275.

⁴⁸ Cf. MARTIN HEIDEGGER, «*En torno a la cuestión del ser*», en *Hitos*, p. 332.

a) Ser, verdad, historia.

Como se mostró más arriba, la **verdad** aparece en el horizonte del segundo Heidegger inequívocamente pensada como **el rasgo fundamental del ser** (mientras que **en *Ser y Tiempo*** constituía en primer lugar, como se recordará, un rasgo ontológico del *Dasein*). El **ser no es más que «manifestabilidad» y develamiento**, es decir, en otras palabras, **acontecer de «des-ocultación» (*Un-verborgenheit*)**, término con el que Heidegger intenta reflejar el sentido esencial del griego **«a-letheia»** (habitualmente traducido simplemente como «verdad»).

Ahora bien, la **verdad** es interpretada aquí a través del concepto negativo de «des-ocultación», es decir, de **procedencia a partir de lo oculto**, como fuente originaria de toda forma de presencia. **Según esto toda presencia sólo es tal a partir del estado de ocultación de donde surge y al que se mantiene en todo momento referida**. Por tanto, éste pertenece a la esencia de la verdad con tanto derecho como aquélla. **«La plena esencia de la verdad»**, dirá Heidegger en una afirmación aparentemente contradictoria, **«también incluye la no-verdad»⁴⁹**. Pero desde luego que **«no-verdad» no significa de ningún modo una mera negación de la verdad, sino un momento esencial e insuprimible en el acontecer de la verdad**. Conforme a esto, todo estado de develamiento implica simultánea e inseparablemente una ocultación, que, como su propio pliegue o reverso, lo hace posible. Con esto se ha quitado a la pura patencia y evidencia de los objetos ante la mirada del sujeto la primacía que se le habría concedido desde Platón⁵⁰ como único rasgo de lo verdadero.

Si, como se mostró, la verdad pertenece a la esencia misma del ser, entonces éste debe ser pensado como **juego recíproco y simultáneo de mostración y ocultación**. Es **en el ser mismo** donde tiene lugar este **«ocultar despejante» (*lichtendes Bergen*)** o, también podría decirse a la inversa, este **despejar que se oculta (*bergendes Lichten*)** ¿Cómo entender en este ámbito la relación señalada? Heidegger afirma lo siguiente: **«El ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente»⁵¹**. Es decir, el develarse del ser, su venir a la presencia no consiste sino en develar y traer a la presencia (si bien de un modo siempre parcial y variable) al ente respectivo. Por eso, en este **peculiar mostrarse**, que sólo **se da en y como** una **mostración de lo ente**, tiene

⁴⁹ MARTIN HEIDEGGER, «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, p. 162.

⁵⁰ Precisamente una de las tesis sostenidas por Heidegger en el ensayo *La doctrina platónica de la verdad* (1940), también editado en el volumen titulado *Hitos* que venimos citando, es que con Platón la verdad como «aletheia pasa a estar bajo el yugo de la *idéa*» (p. 192). La verdad dejaría de ser entendida como «des-ocultación» para quedar reducida a la pura presencia de las «ideas», perdiendo, así, toda referencia a su proveniencia esencial a partir de lo oculto.

⁵¹ MARTIN HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1995, p. 304.

lugar necesariamente una «sustracción o retracción» (*Entzug*), porque «el desocultamiento de lo ente, la claridad que le ha sido concedida, oscurece la luz del ser»⁵². Precisamente porque el ser es pura donación de presencia, se retrae en favor del don y su develar al ente es, al mismo tiempo e inevitablemente, un velarse y sustraerse él mismo. Esta retracción (y no un mero error o negligencia atribuible exclusivamente a la reflexión humana) sería el fundamento de lo que Heidegger interpreta como el rasgo dominante de la filosofía occidental: haber pensado siempre el ente, mientras el ser mismo quedaba en el «olvido». Esta forma de pensamiento será llamada a partir de estos años de modo simple y global «metafísica»⁵³.

El mostrarse sustrayéndose propio del ser (Heidegger recuerda aquí el término griego *epoché*, suspensión) no es otra cosa que el acontecer histórico-epocal. Desde luego que «la historia no es pensada aquí como un ámbito del ente entre otros», es decir, como la mera secuencia de hechos o sucesos por los que ha atravesado la humanidad, «sino únicamente en vistas al hacerse presente (*Wesung*) del ser [...] El *Ereignis* es la historia originaria misma, con lo cual se podría indicar que aquí en general la esencia del ser es entendida “históricamente”»⁵⁴. El ser como *Ereignis* puede ser entendido como despliegue histórico porque la historicidad es interpretada, a su vez, a partir de la esencia del ser como un constante «hacerse presente». Heidegger, años más tarde, llamará a este «hacerse presente» «destino» (*Geschick*)⁵⁵ del ser. Que el ser es «destino» o «destinación» significa simplemente que «se destina» o «se asigna» (otros tantos nombres para designar el develarse y desocultarse del ser) al tiempo que «se retrae».

El instaurarse, transformarse y sucederse de estos modos de despejamiento múltiples, parciales y variables (cada uno de los cuales constituye precisamente una «época») es la historia. «Si es verdad que el ser [...] es destinación, resulta entonces que, en las distintas épocas de su sino, “ser” y “ser” dice, en cada caso, algo distinto. No obstante, en el sino del ser, tomado en su

⁵² MARTIN HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 304.

⁵³ Este término que hasta las lecciones de 1935 tituladas precisamente *Introducción a la Metafísica* era empleado incluso para referirse a su propio pensamiento, adquirirá luego el matiz crítico de pensar del «olvido del ser», cuya «superación» él mismo se propone llevar a cabo. Para evitar equívocos, es importante aclarar, además, que cuando se dice «metafísica» no se habla en absoluto de una disciplina especial interna a la filosofía (distinta de otras, como la gnoseología, la antropología, etc.), sino de la «totalidad de la historia de la filosofía que ha tenido lugar hasta hoy» en la medida en que en ella se da el rasgo señalado.

⁵⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, §12, p. 32.

⁵⁵ Este término no será entendido aquí en su sentido habitual sino, recurriendo una vez más a un juego etimológico, a partir del verbo «*schicken*» y sus derivados (como, por ejemplo, «*zuschicken*») que dan lugar a acepciones como enviar, remitir, ofrecer, proveer, etc.

integridad, se hace valer algo que es lo mismo, que desde luego no se deja representar por un concepto universal ni extraer como si fuera un hilo rojo del curso histórico»⁵⁶.

De este modo, la «esencia del ser» ha sido pensada en primer lugar como «acontecer» de «des-ocultación» (al que le pertenece, por tanto, necesariamente el «imperar de lo oculto» como fondo indisponible último que soporta la totalidad del aparecer), es decir, como «verdad». La unidad originaria de ambos ha sido interpretada, a su vez, como un darse radicalmente histórico. Ser, verdad, historia, no serían, según esto, sino diferentes modos de aludir a lo mismo: al *Ereignis*. Ahora bien, ¿cuál sería en el seno de este acontecer el lugar y el rol propio de lo humano (al que intencionalmente y, sobre todo, por razones de claridad, no hicimos hasta aquí casi ninguna mención)?

b) Ser y hombre.

Si el ser es pensando como «acontecer» de «despejamiento», el hombre pertenece a él, y no lo hace como una pieza inesencial y accesoria, sino como un momento necesario y decisivo. El «hacerse presente» (*Wesung*) del ser sólo es posible en la medida en que éste instituye un «claro» como ámbito abierto en que el ente puede aparecer. Pero este ámbito sólo es posible a través del existir humano. Es decir, el ser conforme a su misma esencia que consiste en hacerse presente «acaece», o, en términos más simples, constituye al hombre como su «ahí» (*Da*), es decir, como lugar de su manifestación.

Pero, de este modo, se establece entre ambos una relación de reciprocidad y «copertenencia» en la que cada uno remite esencialmente otro. El ser «funda» al hombre en cuanto aquel que, a su vez, «funda» su hacerse presente. O, a la inversa, el hombre en cuanto «proyecto» hace posible la apertura del ser (esto ya había sido dicho en *Ser y Tiempo*). Pero este «proyecto» es un «proyecto arrojado», y, aunque las palabras siguen siendo aquí las mismas que en *Ser y Tiempo*, su sentido, sin embargo, no lo es, porque «arrojado» significa ahora «acaecido» por el ser mismo (y esta es una novedad introducida por el segundo Heidegger) para comportarse como tal proyecto. El ser «necesita» y «apela» al hombre (sin el cual no tendría lugar su despejamiento) y el hombre, a su vez, «pertenece» y «co-rresponde» al ser como aquel que le otorga su propia esencia. En palabras de Heidegger, «el ser, es decir, la manifestabilidad del ser, necesita del hombre y, al contrario, el hombre sólo es hombre en tanto está en la

⁵⁶ MARTIN HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 107.

manifestabilidad del ser»⁵⁷. No es posible pensar la esencia del ser sin su patentización a través de lo humano, ni la esencia del hombre sin su enraizamiento en el «claro del ser» que, al mismo tiempo lo constituye y es soportado por él.

Ser y hombre no son, por tanto, dos entidades separadas o enfrentadas una a la otra que existan cada una de ellas «en sí» y «para sí» y sólo ocasionalmente entren en relación. Son, por el contrario, dos instancias que, en su mutua referencia y oscilación, se comportan como dos momentos solidarios de un mismo «acontecer» de sentido. Por eso habla Heidegger de una «Kehre im Ereignis», es decir, de un «viraje» inherente al «Ereignis»⁵⁸ mismo, por el que el ser vira hacia el hombre y el hombre vira hacia el ser y en este estar cada uno en y para el otro, alcanzan hombre y ser su determinación «propia»⁵⁹.

c) Ser, nada, ente.

Como se señaló, el rasgo distintivo del pensar metafísico consistía en el «olvido del ser» y en su reducción al ente. Esto no significa que no se hable en él del ser, sino sólo que al hacerlo se lo confunde invariablemente con el ente al concebirse con los caracteres propios de éste, es decir, en definitiva, como «presencia constante»⁶⁰ susceptible de «representación». Esto se daría en la comprensión del ser como «ousía» y «enérgeia» (Aristóteles), como «actus essendi» (Santo Tomás), como «condición de posibilidad de los objetos» (Kant), como «Idea absoluta» (Hegel), etc. ¿Cómo escapar a esta persistente tendencia histórica a concebir el ser a imagen y semejanza del ente? ¿Cómo sustraerse al influjo de esta tradición a la que pertenecemos y dentro de la cual fueron acuñados nuestros conceptos fundamentales (incluso el de «ser»)? ¿Cómo llevar a cabo un pensar y un decir del ser que abandone su representación «metafísica» (siendo que ésta, como se vio, no es el mero producto de un error u omisión humanos, sino consecuencia del modo de manifestarse del ser mismo, es decir, con el simultáneo ocultamiento tras el ente en

⁵⁷ MARTIN HEIDEGGER, «Martin Heidegger dialoga» [Entrevista emitida por la Televisión Alemana el 28 de septiembre de 1969], en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Julio-Diciembre de 1969, n° 25, p. 133.

⁵⁸ Este sería el segundo sentido del concepto de «Kehre» (para Heidegger, en realidad, el primero y fundamental) que mencionábamos al final de la nota 45.

⁵⁹ Aquí Heidegger, recurriendo a la etimología del término «Ereignis», lo escribe «Er-eignis» para enfatizar su parentesco con «eignen» (ser «apropiado» o apto para algo, ser «propio» o peculiar de alguien). De este modo pretende presentarlo como aquel *acaecer* en el que el ser se trans-fiere o trans-propia al hombre, el hombre es, a su vez, «apropiado» por el ser, y cada uno alcanza, de este modo, lo que le es más «propio», es decir, su esencia. Para reflejar este matiz hay quienes prefieren traducir «Ereignis» como «acontecimiento propicio» o «acontecimiento apropiador».

⁶⁰ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, §113, p. 223; «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos*, p. 325.

cada caso compareciente)? Por último ¿cómo entender desde aquí la relación entre el ser y el ente?

Heidegger es consciente de lo dificultoso y arriesgado de la empresa y hay opiniones encontradas acerca de si consigue o no lo que se propone: la «superación de la metafísica» o, lo que es lo mismo, una comprensión del ser que escape a su reducción al ente. Veamos algunos de los intentos realizados en esta dirección.

Se puede, en primer lugar, intentar pensar al ser desde la perspectiva de su radical diferencia y alteridad respecto del ente. Conforme a esto «el ser no es ninguna cualidad intrínsecamente existente de lo ente. A diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto. Eso absolutamente otro en comparación con lo ente es lo no-ente. Pero dicha nada se presenta como el ser. Si echando mano de una explicación simplista hacemos pasar a la nada por lo meramente nulo y de este modo la equiparamos a lo carente de esencia, estaremos renunciando demasiado de prisa al pensar [...] lo que debemos hacer es armarnos y prepararnos para experimentar en la nada la amplitud de aquello que le ofrece a cada ente la garantía de ser. Eso es el propio ser»⁶¹. Es decir, podría pensarse a la nada como un rasgo del ser mismo, desde luego a condición de no concebirla como negación absoluta, sino sólo como aquello que «no es» un ente (pero que, en cambio, «hay»)⁶².

Sin embargo, el mismo Heidegger considera insuficiente este modo de pensar al ser, anotando en el margen del texto citado lo siguiente: «Esto también dicho metafísicamente a partir de lo ente»⁶³. Se trata, pues, aún de una caracterización negativa y que continúa tomando como referencia al ente. ¿Cómo nombrar, entonces, al ser positivamente y desde sí o, dicho de otro modo «sin ente»⁶⁴? En varios lugares Heidegger ensaya una curiosa y sugerente grafía que consiste en escribir el término «ser» atravesándolo con una tachadura en forma de aspa: ~~ser~~. Pretende con esto, en primer lugar, «impedir la costumbre –casi imposible de erradicar– de representarnos al “ser” como algo que está y subsiste por sí mismo»⁶⁵, es decir, en definitiva como un ente. La tachadura intenta, así, deshacer esta apariencia de integridad y representabilidad (sólo atribuible al orden óntico-presencial) con que la metafísica ha pensado tradicionalmente al ser.

⁶¹ MARTIN HEIDEGGER, «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”», en *Hitos*, p. 253.

⁶² Cf. MARTIN HEIDEGGER, «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos*, p. 339.

⁶³ MARTIN HEIDEGGER, «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”», en *Hitos*, p. 253, nota 3a.

⁶⁴ Cf. MARTIN HEIDEGGER, «Tiempo y Ser», en *Tiempo y Ser*, pp. 20 y 44.

⁶⁵ MARTIN HEIDEGGER, «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos*, pp. 332-33.

Si bien esto produce un efecto similar al conseguido a través de la identificación del «ser» con la «nada» (salvo por el hecho de que tras la cruz resulta aún legible aquello que se intenta pensar a través de ella), «el signo de aspa cruzada no puede ser un signo meramente negativo de tachadura. Por contra, lo que hace es señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto en que se cruza el aspa»⁶⁶. A continuación Heidegger sin más aclaraciones se limita a remitir al lector a un texto unos años anterior a partir del cual resulta comprensible esta enigmática afirmación⁶⁷ y tampoco nosotros podemos aquí detenernos demasiado en ella. Baste de momento con señalar que Heidegger se refiere, así, a la «cuadratura» (*Geviert*) constituida por el «cielo», la «tierra», los «mortales» y los «divinos». Ellos no son, aquí, entendidos evidentemente como cuatro regiones del ente, sino como el cuádruple horizonte de «mundo» a partir del cual toda «cosa» adviene a la presencia. La relación entre los cuatro es descrita por Heidegger a través de la metáfora de un «juego de espejos» en el que cada uno alcanza lo suyo propio reflejándose en los otros (es decir, desde para ellos) y de un «danzar en ronda» como expresión de su íntimo entrelazamiento y necesidad recíproca. Este despliegue unitario y múltiple del mundo como ámbito abierto para el aparecer de las cosas no es sino otro nombre para el ser en su carácter de «acaecer»⁶⁸.

Además de este atravesamiento con una cruz que, tanto en su sentido negativo como en su sentido positivo que indica la unidad y diversidad del acontecer del mundo, pretende señalar el estatuto no óptico del ser, Heidegger apela a otro recurso lingüístico que consiste en escribir «ser» no en su forma alemana actual «*Sein*», sino en una más antigua y ya desaparecida en la que contenía «y» griega en lugar de «i» latina: «*Seyn*». Con esta forma arcaizante intenta, precisamente, aludir a un nivel más originario del ser, que el término «*Sein*» (monopolizado por el lenguaje de la metafísica para referirse a los caracteres «comunes» y «más generales» del ente) no consigue reflejar. Y este es simplemente un modo más (no alternativo ni excluyente, sino convergente con el anterior) de nombrar la esencia del ser que –pensada originariamente y desde sí– no es sino la pura irrupción de presencia, en una especie de «anterioridad» más acá del ente

⁶⁶ MARTIN HEIDEGGER, «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos*, p. 333.

⁶⁷ Se trata, pues, del texto titulado *Construir, habitar, pensar*, publicado en castellano, entre otros lugares, en MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 113-142.

⁶⁸ Cf. MARTIN HEIDEGGER, «La cosa», en *Conferencias y artículos*, p. 157: «La constitución de los Cuatro esencia (*west*) como el juego de espejos –un juego que acaece de un modo propio (*ereignend*) – de los que, en su simplicidad, están confiados cada uno a cada uno. La constitución de los Cuatro esencia en el hacer mundo del mundo [*Welten von Welt*, lit. «mundear del mundo»]. El juego de espejos del mundo es la danza en corro del acaecer de un modo propio (*Ereignis*)».

(en el sentido de no comprensible a partir de éste): «El ser (*Seyn*) en cuanto ~~ser~~ es el acontecimiento propio (*Ereignis*) antes de la diferencia y por eso *sin* ente»⁶⁹.

De todos modos, se corre el riesgo de entender este «antes» y «sin» el ente como una especie de existencia *per se* absolutamente autosuficiente e independiente respecto del ente. Pero de este modo no se haría sino postular una nueva esfera cuasi-óptica y se quedaría, por tanto, atrapado dentro de la representación metafísica que se pretendía abandonar. Por eso es preciso aclarar que «“pensar el ser sin lo ente” quiere decir no que al ser le fuese inessential la relación a lo ente, que pudiera prescindirse de esta relación; quiere decir más bien no pensar al ser al modo de la metafísica»⁷⁰. *Pensar al ser sin el ente* debe ser interpretado, por tanto, en el sentido de *no pensarlo sólo desde el ente* como modelo de inteligibilidad, lo cual no quiere decir, en absoluto, que aquél carezca de toda referencia esencial a éste. Por el contrario, «forma parte de la verdad del ser el hecho de que el ser nunca se presenta (*west*) sin lo ente y que un ente nunca es sin el ser»⁷¹.

Es decir, pertenece al «hacerse presente» (*Wesen, Wesung*) del ser su instalación en el ente en cada caso desocultado, y no posee, por tanto, fuera de éste ningún otro modo de «darse». Y, a la inversa, pertenece al ente alcanzar su propia patencia sólo a partir del acaecer desencubridor del ser. En palabras de Heidegger, el ser sería aquella «sobrevenida» (*Überkommenis*), cuya «llegada» o arribo (*Ankunft*) es el ente: «Uno sobreviene al otro, uno llega en el otro. Sobrevenida y llegada aparecen en el mutuo reflejarse de uno en el otro»⁷². Tiene lugar, de este modo, un peculiar «girar uno en torno al otro de ser y ente» por el cual cada uno de ellos se mantiene al mismo tiempo «para» y «fuera» del otro⁷³. Este juego que los reúne al tiempo que los distingue y separa es la «diferencia» (*Differenz*) a la que Heidegger llama también «intercisión» (*Unter-Schied*)⁷⁴.

⁶⁹ MARTIN HEIDEGGER, «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”», en *Hitos*, p. 253, nota g.

⁷⁰ MARTIN HEIDEGGER, «Protocolo de un Seminario sobre la Conferencia “Tiempo y Ser”», en *Tiempo y Ser*, p. 52.

⁷¹ MARTIN HEIDEGGER, «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”», en *Hitos*, p. 253.

⁷² MARTIN HEIDEGGER, «La constitución onto-teológica de la metafísica», en *Identidad y Diferencia* [Edición bilingüe], Anthropos, Barcelona, 1990, p. 148.

⁷³ Cf. MARTIN HEIDEGGER, «La constitución onto-teológica de la metafísica», en *Identidad y Diferencia*, p. 140.

⁷⁴ «*Unterschied*» puede ser traducido simplemente como diferencia. Sólo que Heidegger, en un nuevo juego etimológico, separa con un guión los dos términos que lo componen distinguiendo «*unter*» (en este caso, «entre» o en latín «inter») de «*Schied*» (corte, escisión, separación), de ahí la traducción que aquí seguimos.

Para concluir, y conforme a la intención señalada al inicio, presentamos esta extensa cita en la que se caracteriza a la relación del hombre con esta *Duplicidad de ser y ente* como una *relación esencialmente hermenéutica*:

«I. Hermes es el mensajero divino. Trae mensaje del destino; *hermeneúein* es aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje [...] De todo esto se deduce que lo hermenéutico no quiere decir primeramente interpretar sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia [...] Se trataba, y todavía se trata, de llevar a la luz el ser de lo ente; no ciertamente ya al modo de la metafísica sino de forma que el ser mismo llegue al resplandor. El ser mismo – esto quiere decir: el presenciar de lo presente (*Anwesen des Anwesenden*), esto es, la *Duplicidad* de los dos desde su simplicidad. Esta simplicidad es la que, *interpelándole*, requiere al hombre ser respecto a su esencia.

«J. El hombre realiza así su esencia de hombre en la medida en que corresponde a la invocación de la *Duplicidad*, haciéndola constar como mensaje [...]

«I. El hombre está en una *relación hermenéutica* con la *Duplicidad* [...] El hombre es requerido en su esencia; el hombre pertenece, en tanto que hombre que es, a una *puesta en uso* (*Brauch*) que le requiere.

«J. ¿En qué sentido?

«I. *Hermenéuticamente*, es decir, en el sentido de *portar a conocimiento*; en el sentido de *custodiar un mensaje* [...] Porque la *Duplicidad* misma es la que despliega la claridad, es decir, el claro (*Lichtung*) en cuyo interior devienen discernibles para el hombre lo que está presente en tanto que tal y la presencia [...] Esta relación se llama *hermenéutica* porque trae conocimiento de este mensaje [...] El hombre es el mensajero del mensaje que le dirige el desocultamiento de la *Duplicidad*»⁷⁵.

⁷⁵ MARTIN HEIDEGGER, «*De un diálogo acerca del habla (entre un Japonés y un Inquiridor)*», en *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987, pp. 110, 111, 114 y 123.

Actividades

Texto extractado de MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, pp. 23, 25-6, 28-30, 36 y 41-3.

“Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”⁷⁶. ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser” es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional.

La fijación de semejante meta, las investigaciones incluidas en aquel propósito y exigidas por él, y el camino hacia ese fin necesitan de una aclaración introductoria [...]

§ 1. Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser.

Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la “metafísica”. Pese a ello, nos creemos dispensados de los esfuerzos para volver a desencadenar una *gigantomachía perí tes ousías*. Sin embargo, esta pregunta no es una pregunta cualquiera. Ella mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces –*como pregunta temática de una efectiva investigación*. Lo que ellos alcanzaron se mantuvo, a través de múltiples modificaciones y “retoques”, hasta la *Lógica* de Hegel. Y lo que, en el supremo esfuerzo del pensar, le fuera antaño arrebatado a los fenómenos, si bien fragmentaria e incipientemente, se ha convertido desde hace tiempo en una trivialidad.

No sólo eso. Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión. Se dice: el concepto de “ser” es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo y, por ende, indefinible, tampoco necesita ser definido. Todo el mundo lo usa constantemente y comprende ya siempre lo que con él quiere decir. De esta manera, lo que estando oculto incitaba

⁷⁶ PLATÓN, *El Sofista*, 244 a.

y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico [...]

La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta.

§ 2. La estructura formal de la pregunta por el ser.

La pregunta por el sentido del ser debe ser *planteada*. Si ella es una pregunta fundamental, o incluso *la* pregunta fundamental, entonces este cuestionar requiere ser hecho transparente en la forma debida. Por esto, será necesario explicar brevemente lo que pertenece a toda pregunta en general, para poder comprender desde allí el carácter *particularísimo* de la pregunta por el ser.

Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en “investigación”, es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo *puesto en cuestión* [*sein Gefragtes*]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [*ein Befragtes*]. En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo *preguntado* [*das Erfragte*], aquello donde el preguntar llega a su meta. El preguntar mismo tiene, en cuanto comportamiento de un ente –del que pregunta– su propio carácter de ser [...]

La pregunta por el sentido del ser debe ser *planteada*. Estamos así ante la necesidad de examinar la pregunta por el ser teniendo en vista los momentos estructurales anteriormente especificados.

En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No *sabemos* lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué es ‘ser’?”, nos movemos en una

comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum [...]*

La comprensión del ser mediana y vaga puede estar, además, impregnada de teorías y opiniones tradicionales acerca del ser, y esto puede ocurrir de tal manera que estas teorías queden ocultas como fuentes de la comprensión dominante. Lo buscado en la pregunta por el ser no es algo enteramente desconocido, aunque sea, por lo pronto, absolutamente inasible.

Lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no “es”, él mismo, un ente [...]. El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente. Por lo tanto, también lo *preguntado*, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa.

Si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser. Para que el ente pueda presentar, empero, sin falsificación los caracteres de su ser, deberá haberse hecho accesible previamente, tal como él es en sí mismo. La pregunta por el ser exige, en relación a lo interrogado en ella, que previamente se conquiste y asegure la forma correcta de acceso al ente. Pero llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el “hay”. ¿En *cuál* ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de una primacía?

Si la pregunta por el ser debe ser planteada explícitamente y llevada a cabo de tal manera que sea del todo transparente para sí misma, una elaboración de esta pregunta exigirá, según las aclaraciones hechas anteriormente, la explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente. Dirigir la

vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, *del* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta– se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de *ser* de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta –por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser [...]

§ 4. La primacía óptica de la pregunta por el ser.

[...] De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*.

El *Dasein* tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente. En primer lugar, una primacía óptica: el *Dasein* está determinada en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía ontológica: en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es “ontológico” en sí mismo. Ahora bien, al *Dasein* le pertenece con igual originariedad –como constitutivo de la comprensión de la existencia– una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*. Por consiguiente, el *Dasein* tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óptico-ontológica de todas las ontologías. El *Dasein* se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente [...]

§ 5. La analítica ontológica del *Dasein* como puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general.

[...] La analítica del *Dasein* así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. [...]

La *temporeidad* se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos *Dasein*. Esta averiguación deberá comprobarse por medio de la reinterpretación de las estructuras del *Dasein* que habían sido provisionalmente mostradas, reinterpretación que las comprenderá como modos de la temporeidad. Pero, con esta interpretación del *Dasein* como temporeidad no

habremos dado aún la respuesta a la pregunta conductora, es decir, a la pregunta por el sentido del ser en general. En cambio, habrá quedado preparado el terreno para llegar a esa respuesta.

Se ha insinuado ya que el *Dasein* tiene como constitución óntica un ser preontológico. El *Dasein* es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser. Sin perder de vista esta conexión, deberá mostrarse que aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*. El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo. Para hacer comprensible esto se requiere una *explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporeidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser* [...]

Si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los diferentes modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se los considera desde la perspectiva del tiempo, entonces quiere decir que el ser mismo –y no sólo el ente en cuanto está “en el tiempo”– se ha hecho visible en su carácter “temporal”. Pero, en tal caso, “temporal” no puede ya significar solamente “lo que está en el tiempo”. También lo “intemporal” y lo “supratemporal” es “temporal” en lo que respecta a su ser. Y esto, a su vez, no sólo en la forma de una privación frente a algo “temporal” en cuanto ente “en el tiempo”, sino en un sentido *positivo*, aunque todavía por aclarar [...] La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal incluye, pues, el desentrañamiento de *la temporariedad del ser* [*Temporalität des Seins*]. Sólo en la exposición de la problemática de temporariedad se dará la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser.

Cuestionario guía

- 1) ¿Por qué considera Heidegger que es necesario “repetir” la pregunta por el ser?
- 2) ¿En qué consiste lo “puesto en cuestión”, lo “interrogado” y lo “preguntado” en ella?
- 3) ¿Dónde reside, a juicio de Heidegger, la “primacía” del sujeto humano respecto de los demás entes y qué consecuencias tiene esto para la problemática ontológica?
- 4) ¿De qué modo está reflejada en el texto la diferencia (y la articulación) que habíamos señalado entre “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) y “temporaneidad” (*Temporalität*)?

Texto extractado de MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre el "humanismo"*, pp. 261, 267-9, 272-4, 277, 281 y 286, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio* del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser [...]

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada "ha" encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar "tiene" el "lenguaje" a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación [...]

Aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la "esencia" del hombre, reside en su ex-sistencia. Pero, así pensada, la ex-sistencia no es idéntica al concepto tradicional de *existentia*, que significa realidad efectiva, a diferencia de la *essentia*, que significa posibilidad. En *Ser y Tiempo* hemos subrayado la frase: "la 'esencia' del *Dasein* reside en su existencia" [...] Lo que dice la frase es que el hombre se presenta de tal modo que es el "aquí" [*Da*], es decir, el claro del ser. Este "ser" del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser [...] En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su "cuidado" el aquí en cuanto claro del ser. Pero el propio ser-aquí se presenta en cuanto "arrojado". Se presenta en el arrojado del ser, en lo destinal que arroja a un destino [...] Lo que ocurre es que el hombre se encuentra "arrojado" por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece [...] eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser [...] Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. Eso es lo único que pretende pensar *Ser y Tiempo* cuando experimenta la existencia extática como "cuidado" (§44a).

* "*Ereignis*" [acontecimiento propio] es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar.

Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser “es” él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El “ser” no es ni dios ni un fundamento del mundo. Es ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre. El hombre se atiende siempre en primer lugar y solamente a lo ente [...]

Pero, suponiendo que podamos preguntar de esta manera, ¿cómo se relaciona el ser con la ex-sistencia? El propio ser es la relación, en cuanto él es el que mantiene junto a sí a la ex-sistencia en su esencia existencial, es decir, extática, y la recoge junto a sí como el lugar de la verdad del ser en medio de lo ente. Es precisamente porque el hombre, en cuanto existente, llega a estar en la medida en que lo soporta extáticamente o, lo que es lo mismo, lo asume bajo su cuidado, por lo que al principio no reconoce a lo más próximo de todo, ateniéndose sólo a lo siguiente más próximo. Llega a pensar que eso es lo más próximo de todo. Y, sin embargo, más próximo que lo que está más próximo de todo, lo ente, y al mismo tiempo, para el pensar corriente, más lejano que lo que resulta más lejano de todo se encuentra la proximidad misma: la verdad del ser. El olvido de la verdad del ser en favor de la irrupción de eso ente no pensado en la esencia es el sentido de lo que en *Ser Tiempo* se llamó “caída”. La palabra no alude a un pecado original del hombre entendido desde la perspectiva de la “filosofía moral” y a la vez secularizado, sino que se refiere a la vinculación esencial del hombre con el ser inscrita dentro de la relación del ser con el ser humano. De acuerdo con esto, los títulos utilizados a modo de preludeo, “propiedad” e “impropiedad”, no significan una diferencia de tipo moral-existencial ni de tipo “antropológico”, sino la relación “extática” del ser humano con la verdad del ser, que debe ser pensada alguna vez antes que ninguna otra, puesto que hasta ahora se le ha ocultado a la filosofía. Pero dicha relación no es como es basándose en el fundamento de la ex-sistencia, sino que es la esencia de la ex-sistencia la que es destinalmente extático-existencial a partir de la esencia de la verdad del ser [...]

El proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí en cuanto su esencia. Este destino acontece como claro del ser, y éste sólo es como tal. El claro garantiza y preserva la proximidad al ser. En dicha proximidad, en el claro del “aquí”, habita el hombre en cuanto ex-sistente, sin que sea ya hoy capaz de experimentar propiamente ese habitar ni de asumirlo [...]

Pero la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como ser vivo dotado de razón. El “más” no debe tomarse aquí como una mera adición, algo así como si la definición tradicional del hombre debiera seguir siendo la determinación fundamental, pero luego fuera ampliada añadiéndole el elemento existencial. El “más” significa: de modo más originario y, por ende, de modo más esencial en su esencia. Pero aquí sale a la luz lo enigmático del caso: el hombre es porque ha sido arrojado, es decir, ex-siste contra el arrojado** del ser, y, en esa medida, es más que el *animal rationale* por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este “menos” el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad [...]

Al indicar que el ser-en-el-mundo es el rasgo fundamental de la *humanitas* del *homo humanus* [...] “mundo” no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. El hombre es, y es hombre por cuanto es el que ex-siste. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el “cuidado”. Arrojado de este modo, el hombre está “en” la apertura del ser. “Mundo” es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. El ser-en-el-mundo nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro desde la que se presenta y surge el “ex” de la ex-sistencia.

Cuestionario guía

Este texto fue escrito 20 años después de la publicación de *Ser y Tiempo* y ya es ajeno, por tanto, al enfoque ontológico-trascendental que le es propio. En él Heidegger retoma una serie de conceptos centrales de la obra de 1927, pero en todos los casos los reinterpreta asignándoles un sentido del que allí carecían. Teniendo en cuenta esto responder:

1) ¿Cómo son entendidos, ahora, los conceptos de “proyecto”, “estado de arrojado” y “caída” y qué diferencias presentan respecto del modo como eran presentados en *Ser y Tiempo*?

2) ¿Cómo es redefinido el “cuidado” (cuyos momentos constitutivos son precisamente los tres indicados en la pregunta anterior)?

3) ¿Qué sucede, de este mismo modo, con el concepto de “ser-en-el-mundo”?

** Mejor, en el ser como acontecimiento propio.

4) ¿Cuál es el rasgo común a todos ellos a partir del cual son resignificados por el “segundo Heidegger”? O, dicho de otro modo ¿cuál es la idea de base a partir de la cual son repensados?

Bibliografía

MARTIN HEIDEGGER: *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1998.

MARTIN HEIDEGGER: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.

MARTIN HEIDEGGER: *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1997.

MARTIN HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989 (trad. esp., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger-Almagesto-Biblos, Buenos Aires, 2003).

MARTIN HEIDEGGER: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

MARTIN HEIDEGGER: *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987.

MARTIN HEIDEGGER: *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.

MARTIN HEIDEGGER: *Identidad y diferencia* [Edición bilingüe], Anthropos, Barcelona, 1990.

Hitos, Alianza, Madrid, 2000.

MARTIN HEIDEGGER: «*Carta al Padre William Richardson*», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 13, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 1996, pp. 11-18.

MARTIN HEIDEGGER: *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 1999.

MARTIN HEIDEGGER: *Entrevista del «Spiegel»*, Tecnos, Madrid, 1996.

BERCIANO, MODESTO: *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Servicio de Publicaciones U. de Oviedo, 1991.

BERCIANO, MODESTO: «*El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger*», en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*, Salamanca, 1991, pp. 91-118.

BERCIANO, MODESTO: «*Sinn – Wahrheit – Ort. Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*», en *Anuario Filosófico* 24, 1991, pp. 9-48.

BERCIANO, MODESTO: «*Temporalidad y ontología en el círculo de “Ser y Tiempo”*», en *Thémata*, 1990, nº 7, pp. 13-50.

HERRMANN, F.-W. VON: *La «segunda mitad» de «Ser y Tiempo»*, Trotta, Madrid, 1997.