

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

DEL ESPÍRITU AL TIEMPO

LECTURAS DE «EL SER Y EL TIEMPO»
DE HEIDEGGER

Patricio Peñalver

ANTHROPOS

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Colección dirigida por Jaume Mascaró

19

Patricio Peñalver

**DEL ESPÍRITU
AL TIEMPO**

Lecturas de
El Ser y el Tiempo
de Heidegger

 **ANTHROPOS**
EDITORIAL DEL HOMBRE

ÍNDICE

Prólogo	7
Introducción	11
Capítulo I. EL PRIMER ESBOZO DE <i>EL SER</i> <i>Y EL TIEMPO</i>	31
Capítulo II. LA CRÍTICA INTERNA DE LA FENOMENOLOGÍA	55
Capítulo III. EL SUPUESTO TEMPORAL DE LA VERDAD ..	77
Capítulo IV. JUSTIFICACIÓN DE UNA ONTOLOGÍA CIENTÍFICA HISTÓRICA	95
1. Posibilidad y necesidad de la pregunta por el ser ..	95
2. La ontología fundamental y la destrucción de la historia de la ontología	114
3. Ontología científica y método fenomenológico	125
Capítulo V. CONSTITUCIÓN DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL	133
1. Estructura metódica de la analítica de la finitud ..	133
2. Del ser-en-el-mundo a la caída	139
3. De la caída fugitiva a la angustia metódica	155
4. El ser-ahí total: la posibilidad de la imposibilidad ..	161
5. El ser-ahí propio: del ser-hacia-la-muerte al testimonio de la culpa	171
Capítulo VI. EL CONCEPTO DEL SER-AHÍ: LA TEMPORALIDAD	185
1. Situación hermenéutica de la analítica	185
2. El sí-mismo y la temporalidad: el primado del futuro	195
3. La interpretación temporal de la cotidianidad	204
4. La historicidad y el concepto vulgar de tiempo ...	212
Capítulo VII. APORÉTICA Y EPIGÉNESIS DE <i>EL SER</i> <i>Y EL TIEMPO</i>	233
Epílogo	257
Bibliografía	261

PRÓLOGO

Después de sesenta años, tras interpretaciones fuertes y débiles, lecturas beatas y maniqueamente alérgicas, polémicas serias y ridículas, *El Ser y el Tiempo* de Heidegger resiste: mantiene la vigencia, no, o no en primer término, de un clásico del siglo XX ya comprendido —en todos los sentidos— en la cultura contemporánea, sino la de un enigma que reclama pensamientos más que discípulos fieles o resueltos antagonistas. Ese supuesto, ese deseo, subyace a, y anima, este trabajo que quiere citar, sin embargo, sus limitaciones desde el primer paso: sólo pretende aportar algunos medios —decir «en camino» sería ya pretencioso— para nuevas lecturas de aquel libro, nuevas lecturas que se anuncian, que se requieren desde diversos lugares de la geografía y de la cultura teórica; lugares, por cierto, más diversos entre sí de lo que se podría o se querría creer. El sentido más aparente de este trabajo es, en cualquier caso, el de una contribución al estudio de la génesis, construcción y aporética de *El Ser y el Tiempo*, sobre la base de una insistencia en el elemento metódico que articula el tratado, y que se esboza y se complica en los cursos dictados por Heidegger en la época. Terminé la redacción del

Primera edición: febrero 1989

© Patricio Peñalver, 1989

© Editorial Anthropos, 1989

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-129-7

Depósito legal: B. 365 - 1989

Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

texto en diciembre de 1985. Previamente, pude exponer una primera elaboración en un curso impartido en 1983-1984 en el Dpto. de Filosofía de la Universidad de Murcia. Mi agradecimiento a quienes quisieron compartir entonces los obstáculos y los pasos, los retrocesos y los progresos, a lo largo de un libro del que su autor diría más tarde que su principal defecto consistió en «haberse aventurado demasiado pronto demasiado lejos». En los últimos tres años, como se sabe o se cree saber demasiado, se ha vuelto a abrir o a desatar la polémica en torno a este pensamiento: en Alemania y en Francia sobre todo, pero también en Italia, Gran Bretaña, Estados Unidos... y derivadamente, en España. Polémica que ha adquirido a veces una virulencia fanática y delirante, sobre todo cuando se ha interesado en el «lado» o en el «fondo» político de la cuestión. El siniestro compromiso de Heidegger en 1933 con el régimen nacional-socialista —asunto en cualquier caso de la mayor importancia para la interpretación de este pensamiento, que debe aplicar también a este último implacablemente la hermenéutica de lo impensado, y de lo imperdonable— ha dado pie a precipitadas, vertiginosas *ilecturas*, a summarísimas sentencias, apenas sin considerandos, tanto más «interesadas» cuanto que casi siempre han implicado en la condena a todo lo que se pretende conjurar y confundir bajo los nombres de post-modernidad, desconstrucción, etc. Lo que habla en esas sentencias es una sorda inquietud: la de una modernidad, la de una ilustración que se ve acabada, que se quiere inacabada (el manifiesto de Habermas de 1980 sigue sirviendo: para simplificar las cosas). No ha parecido posible, sin embargo, asumir expresamente en esta publicación, ni aquella polémica, ni otras próximas a ella, ni siquiera otras contribuciones recientes. Aquí se han introducido sólo algunas modificaciones laterales y añadido algunas notas respecto a la primera redacción. Pero sí quisiera al menos llamar la atención sobre un libro destinado a «influir» porque brilla con luz propia e ilumina buena parte del ámbito: *De l'esprit. Heidegger et la question*

(1987), de Jacques Derrida. Al seguir cómo el idioma de Heidegger evita, primero —en *El Ser y el Tiempo*—, «espíritu» y el espíritu, cómo los hace entrar o reaparecer de nuevo, después —a partir de 1933—, Derrida implica en esa trayectoria el destino de Europa, la política de las lenguas, el no-cierre del triángulo griego-latín-alemán, el fuego y las cenizas. En el contexto inmediato de esa obra, señalemos también el volumen colectivo *Heidegger: Questions ouvertes* (ed. Eliane Escoubas, París, 1988).

Mi agradecimiento, por ayudas de muy diversos tipos y de muy diversas maneras en el curso de este trabajo, a Antonio Campillo, José Luis Villacañas y Ángel Prior, a José María Ripalda, Cristina Peretti, Domingo Blanco, José Luis Rodríguez Sández, Rafael Rodríguez Sández y Mariano Peñalver. Punto y aparte tengo que hacer aquí para Pedro Cerezo, a quien debo mucho: la minuciosa lectura del texto, tantas observaciones útiles del que conoce el asunto a partir de una larga familiaridad, y ánimos en momentos de dudas. A las conversaciones con mi padre, que me ayudó a leer *El Ser y el Tiempo* hace veinte años, le debo mucho más de lo que seguramente él calcula —o yo—. En fin, no olvido «a los de casa», a Joaquín, Antonio, Soledad... y Remedios.

PATRICIO PEÑALVER

Murcia, junio 1988

INTRODUCCIÓN

Sein und Zeit pertenece seguramente al reducido grupo de obras filosóficas que han debido producir ellas mismas las condiciones de posibilidad de su propia comprensión y desciframiento. Ante el verdadero novum no hay esquemas de apropiación, o éstos fracasan de forma más o menos visible, a pesar de la tendencia constitutiva de la cultura objetiva a asimilar en términos de falsa continuidad homogénea toda voluntad de creación. Ello es que cuando un pensamiento —como es el caso del que se articula con extraña seguridad en aquella obra— desplaza el horizonte histórico, filosófico, problemático, conceptual y lingüístico en el que se mueve la cultura teórica de su época, no puede no darse una especie de vacío de horizonte hermenéutico. La respuesta o la reacción a ese vacío puede ser, desde luego, sin más el silencio: como el que, por recordar dos nombres pertenecientes a la misma constelación histórico-filosófica de Heidegger, acogió a las *Investigaciones lógicas* de Husserl en 1900 —hasta que la autoridad de Dilthey llamó la atención sobre lo que habría sido «el mayor progreso de la filosofía desde la *Crítica de la razón pura*»—, o como el que ocultó hasta hace pocos años *La estrella*

de la redención (1921) de Rosenzweig en una especie de secta clandestina, marco tan inadecuado para la voluntad de universalidad del gran pensador judío. Pero puede ocurrir que el vacío que produce el novum de una obra venga a ser ocupado precipitadamente por un múltiple y «rico» malentendido, bien sea a la manera de la recepción académica, sobre la base de categorías que la obra precisamente pretende poner en cuestión, bien sea a la manera de la recepción culturalista —que hace entrar en juego la compulsiva necesidad de una época de encontrar «signos de identidad» y de verse («expresada» en ciertos paradigmas culturales— típica de una consciencia ideológica confusa en tiempos de crisis. Es sabido que el tratado heideggeriano de 1927 tuvo esa «fortuna»: la de obtener una recepción de ese tipo, una acogida entusiasta llena de malentendidos, una falsa y precipitada «comprensión» de un texto que, literalmente, requería tiempo para llegar a ser comprendido en el horizonte que precisamente él mismo abría. Tal recepción «positiva» tuvo lugar en los dos ámbitos aludidos, en el mundo universitario e intelectual alemán —y muy pronto también fuera de Alemania—,¹ y en el ámbito de la «cultura» más general. En cuanto a la primera, resultaba más que natural que intentara inscribir *Sein und Zeit* en el movimiento fenomenológico: no sólo por elementos metodológicos internos de la obra, sino por el rango casi oficial del Heidegger de la época como discípulo principal de Husserl, por la edición del texto inicialmente en el *Jahrbuch* de éste, revista orgánica del movimiento fenomenológico; pero también se creyó poder asimilar académicamente este libro al presunto renacimiento del interés por la metafísica tras el dominio epistemologista del neokantismo, interés renovado por la metafisi-

1. Pero cabe recordar la «anécdota» que cuenta con cierto humor el propio Heidegger en un apunte autobiográfico: para apoyar su propuesta como Profesor Ordinario, hecha por la Universidad de Marburgo, Heidegger adelantó la impresión de una parte de *Sein und Zeit*; la respuesta del ministerio ante el trabajo fue: «Insuficiente». Cf. *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969, p. 88.

ca al que se refiere por cierto el libro en su primera frase, pero precisamente con suspicacia y con distancia. El que había sido discípulo del teólogo católico Karl Braig pudo parecer valedor de una reacción metafísica frente al trascendentalismo de la filosofía reflexiva moderna, e inspirador así de un retorno al «realismo» de la ontología clásica, antigua pero también escolástica. Era conocido el interés del primer Heidegger por la filosofía medieval, y no sólo por Duns Scoto o por el tratado *De las categorías y la significación* (atribuido en la época del doctorado de Heidegger a Duns Scoto). Y se conoce, por otra parte, la insistencia de cierto neotomismo en entablar un presunto diálogo con Heidegger.

En cuanto a la acogida cultural, no deja de ser sorprendente que la tuviera, y tan inmediata y tan amplia, un texto ciertamente difícil, y difícil no sólo por problemas delimitables como «técnicos», sino por el rigor especulativo y el nivel crítico de la obra. Pero es que Heidegger, en la búsqueda de una ontología científica dio —se diría que a pesar suyo— su lenguaje a la ideología existencialista: existencia, angustia, facticidad, ser-en-el-mundo, ser-hacia-la-muerte, resolución, proyecto... Una ideología, si se quiere una «falsa consciencia», típica del individuo presuntamente rebelde o acaso «heroico», ante una crisis estructural de la civilización material del capitalismo y de la cultura burguesa incapaz ya de reconciliarse con su tiempo; un individuo en peligrosa espera de una nueva figura del *Volksgeist*... Parece indudable que, en algunas de las páginas de *Sein und Zeit*, asoman ciertos inquietantes signos de una «correspondencia» con tal situación civilizatoria y cultural que había llegado a su clímax en la Alemania de entreguerras sacudida por una incertidumbre y desorientación social y política que acabó, para su desgracia y la de otros, encontrando a su «guía».²

2. Cf. G. Steiner, *Heidegger*, Glasgow, 1978, pp. 108 y ss. (trad. esp. FCE). Una reconsideración reciente de la «dimensión política» del pensamiento de Heidegger en *Heidegger und die praktische Phi-*

Por cierto que el interés que produjo *Sein und Zeit* más allá de los límites académicos —y sin duda es un público «profano» el que busca en última instancia, en su deseo más secreto, toda filosofía que no renuncie de antemano a una intervención en los códigos vigentes de interpretación de la realidad— no puede resumirse simplemente en términos de confusión y equívoco. Aquel texto es también un documento iluminador de una época de crisis, de un tiempo indigente, y leerlo a su vez en esa perspectiva es en ocasiones un elemento de posible clarificación de algunas coyunturas de ese pensamiento: una perspectiva como la del célebre libro de Löwith sobre Heidegger, *Pensador en un tiempo indigente*, o la de las versiones apasionadamente unilaterales de los Lukács y Adorno de un Heidegger ideólogo del nacionalsocialismo. Se deberá tener en cuenta, por otra parte, que Heidegger era plenamente consciente de que el lugar más productivo de su práctica filosófica no era el de la tranquila continuación de la filosofía tradicional, ni en su forma ni en su fondo, sino más bien el propio de un pensador efectivamente postnietzscheano, el de una arriesgada interpretación del destino del individuo en medio del hundimiento de la cultura europea tras la guerra, situación evidenciada con mayor claridad y dramatismo en Alemania. Lo que le importaba ante todo —le escribía Heidegger a K. Löwith en 1920— no era «salvar la cultura», sino una disgregación, una destrucción radical de la realidad establecida: «viviendo en una situación de revolución de hecho, persigo lo que siento “necesario”, sin preocuparme de saber si de ahí saldrá una “cultura” o mi investigación precipitará su ruina».³

En todo caso, el mismo Heidegger ha reconocido la relevancia que tuvo en sus años de formación y en aquellos que precedieron inmediatamente a *Sein und Zeit* el

losophie, Hrg. A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler, Francfort, 1988. Cf. también J. Derrida, *De l'esprit*, París, 1987.

3. Carta citada en J. Barash, «Existence e histoire», *Exercices de la patience*, 3/4, París, 1982.

clima espiritual revolucionario, percibido por el autor ante todo en relación con el arte y la literatura expresionistas. Está por escribir un «Heidegger, filósofo expresionista»; pero hace tiempo que ese título no parece extraño. Ya que el movimiento expresionista y su experiencia profunda de la *Menschheitsdämmerung*,⁴ tras la «muerte de Dios» y el ocaso de los ídolos, era un verdadero modelo de lo que le pedía Heidegger al pensamiento filosófico: un Heidegger pronto decepcionado ante la impotencia del neokantismo, de la «filosofía de la cultura y de los valores» de sus primeros «maestros» (Rickert...); y precoz adivinador, por otra parte, de los límites idealistas e intelectualistas del discurso fenomenológico de la consciencia.)

La proyección extra-académica de *Sein und Zeit* se entiende mejor si se recuerda que, tras el rigor de aquel tratado —y rigor no sólo técnico o formalista—, el autor se dejaba determinar, en el plano más profundo de sus motivaciones, por lo que sería superficial llamar simplemente «influencias» del entorno histórico-cultural: las primeras lecturas «serias» de Nietzsche, la Kierkegaard Renaissance y la teología dialéctica (Barth), el interés por la obra de Dostoievski, la correspondencia de Van Gogh, y sobre todo, Hölderlin y Trakl. En el curso del *Diálogo sobre el lenguaje* evoca Heidegger directamente los dominios de la poesía y el arte de la época del Expresionismo, que habrían estado en muy próxima conexión con sus primeras investigaciones (tras la fase más estricta-

4. Cf. K. Pinthus, *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*, Hamburgo, 1959 (1.ª ed. 1920). El libro de F. Fellmann, *Fenomenología y expresionismo*, Barcelona, 1984, explora con cierta inseguridad metódica las correspondencias entre la reducción trascendental husserliana, que «pierde» el mundo para volver a recuperarlo en la reflexión, y la disgregación expresionista de la realidad natural que es al mismo tiempo una inaudita voluntad de realidad. La explicación de Heidegger con el expresionismo requeriría sin duda categorías menos vagas que las de una fenomenología del *Lebenswelt*. Remitimos al bello trabajo de D.F. Krell, «Schlag der Liebe, Schlag des Todes, On a theme in Heidegger and Trakl», *Research in Phenomenology*, 1977, 7, pp. 238 y ss.

mente academicista, que se puede dar por terminada en 1919) sobre el problema de la expresión y el lenguaje.⁵

Cierto es que las mencionadas referencias, más bien «culturales» que estrictamente filosóficas — con la excepción de Kierkegaard y, en menor medida, de Nietzsche—, quedarán marginadas del estrato manifiesto del texto por la metodividad del análisis y por la orientación subrayadamente científica que dominan aquella obra.⁶ Pero cuando, tras la *Kehre* requerida por la experiencia del agotamiento del lenguaje filosófico de la metafísica occidental — percibida ésta cada vez más claramente en su carácter de círculo cerrado, de cierre del saber como ontoteología—, y tras la experiencia de la inadecuación de aquel lenguaje para pensar la verdad como acontecimiento histórico, Heidegger se vuelve a la reserva oculta de la lengua griega pre-platónica y al lenguaje poético de Hölderlin (y Trakl, Rilke, George o Benn) se diría que en ese giro el pensador retorna a su vez a la fuente poética de su propio pensamiento filosófico.

La de Heidegger no era, en cualquier caso, una filosofía «para filósofos», ya desde el comienzo de su trayectoria; y se sabe hasta qué punto extremo llevó en alguna ocasión su distancia respecto a la «producción filosófica», calificando a ésta de «peligro malo, confuso» para el pensar (*Aus der Erfahrung des Denkens*). Si bien hay que recordar también que la tarea del pensamiento que propone Heidegger para nuestro tiempo, tras el reconocimiento del carácter de renacimientos epigonales en que consistirían las tentativas de «continuar»

5. Cf. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, p. 92; *Zur Sache des Denkens*, cit., pp. 81 y ss.

6. Kierkegaard será, por otro lado, cada vez menos «interesante» para el trabajo heideggeriano, mientras que Nietzsche se convertirá, junto con Hölderlin, en el pensador moderno decisivo a partir de los años treinta. Contra el fácil e interesado emparejamiento de Kierkegaard y Nietzsche, cf. *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961, p. 479. Sobre el alcance y los límites de la recepción heideggeriana de Kierkegaard, una amplia documentación en *Materialen zur Philosophie Kierkegaards*, Hrg. M. Theunissen y W. Grave, Francfort, 1979.

la filosofía, se ve, por otra parte, a sí misma necesariamente como de un rango inferior a la grandeza de la filosofía (Cf. *Zur Sache des Denkens*, cit., p. 66).

Otra instancia a tener en cuenta para llegar a individualizar y evaluar las condiciones históricas de la peculiar recepción que tuvo *Sein und Zeit* es la dinámica que llevó a Heidegger, más o menos coherentemente, a una intervención en la política: intervención que no puede reducirse, desde luego, como quisieran ciertos heideggerianos «beatos» y comprensivos ante lo que se llama con impúdico eufemismo el «error» de 1933, al episodio del rectorado y el famoso discurso, episodio disminuido falsamente a veces a circunstancia anecdótica biográfica cuando no a azar burocrático. Esa dimensión política es, por el contrario, de las más reveladoras características de este pensamiento como pensamiento notablemente, se diría militantemente, no académico. Claro que ese estilo crítico enérgicamente anti-intelectualista se patentizaba en el ámbito mismo de su trabajo en la institución académica, y por lo pronto en una reflexión muy concreta sobre la Universidad como fáctico marco previo del ejercicio de la filosofía en la sociedad moderna: sobre la Universidad como determinado y específico lugar, como marco vital histórico y fáctico de apropiación de la filosofía, se explica muy extensamente Heidegger en un curso dictado en Friburgo (1921-1922) (*Gesamtausgabe*, Band 61, pp. 62-85), explicación de la filosofía con su lugar institucional, que enlaza a su manera con la tradición de los comentarios de Kant, Schleiermacher, Schelling y Fichte, sobre el lugar de la filosofía en la organización académica del saber y sobre el «conflicto de las facultades», tradición en la que habría que situar también el discurso de rectorado de 1933. Esta atención al motivo innegablemente *político* de la filosofía como institución, y en general al tema de la responsabilidad política del saber es visible, forma un cierto hilo reconstruible a través de textos como *Qué es metafísica* (1928), el estudio sobre «La época de la imagen del mundo» (escrito en 1938) incluido en *Holz-*

wege, y en dispersas intervenciones al respecto en los cursos de los años treinta y cuarenta que se han publicado recientemente. Y desde luego, el Heidegger posterior a la Segunda Guerra, el Heidegger pensador de la técnica y de la dificultad de habitar la Tierra tras la huida de los dioses está más próximo al *Weltbegriff* (concepto mundano) que al *Schulbegriff* (concepto escolar) de filósofo, distinción kantiana por cierto, que interesó mucho a Heidegger en los años veinte (cf. *Gesamtausgabe*, Band 24, pp. 10 y ss.).

En fin, la recepción que esquemáticamente vengo llamando «cultural» de *Sein und Zeit* tenía también una motivación no desdeñable en el peculiarísimo estilo de enseñar filosofía (de enseñar a filosofar) del «profesor» Heidegger en su época de Marburgo sobre todo. Testigos de aquella enseñanza, como W. Biemel, K. Löwith, H.G. Gadamer o H. Arendt, han evocado en diferentes ocasiones el extraño clima de pasión intelectual que producían los cursos de Heidegger en los años anteriores a 1927, *pathos* al que no era ajena la eficacia (la capacidad de seducción, según algunos, como el mismo Husserl) de su discurso para acoger la problemática vivida por los oyentes como la de la situación espiritual del momento. Arendt rememora en su artículo ante el 80 aniversario de Heidegger la extraña fama de su nombre ya antes de la publicación de *Sein und Zeit*: «Apenas había más que un nombre, pero este nombre circulaba por toda Alemania como el rumor sobre la existencia de un rey oculto». La autoridad de este rey era tanto más notable cuanto que actuaba sobre un previo malestar, entre profesores y estudiantes, ante la impotencia de las filosofías reactivas y epigónicas (neokantismo, filosofía de los valores, neoescolástica...) y la fragilidad teórica de las «concepciones del mundo». A la vista de esta situación previa se entiende mejor —son de nuevo palabras de Arendt— «el éxito poco común de este libro», «no sólo la sensación que produjo inmediatamente, sino sobre todo un efecto extraordinario con el que pueden compararse muy pocas publicaciones de este

siglo».⁷ Digamos, por otra parte, que era el propio Heidegger el que, en ciertas ocasiones al menos, pedía ese modo apasionado de filosofar: en su fuerte polémica con Cassirer en el coloquio de Davos en 1929 atribuye a la filosofía el papel de sacar al hombre de «la pereza del mundo del espíritu», para «arrojarlo a la dureza de su destino».⁸ Y más tarde, la *Carta sobre el «Humanismo»*, en la inmediata segunda postguerra recuerda a los «jóvenes alemanes», «que han pensado y vivido frente a la muerte algo distinto de lo que la publicidad presentaba como la opinión alemana»: a ello habría contribuido más que el cosmopolitismo de un Goethe, la poesía de Hölderlin; pero se sabe el lugar que ocupa también en la obra del mismo Heidegger el motivo del ser-hacia-la-muerte.

Y sin embargo... *Sein und Zeit* no sólo no se agota en su carácter de documento de su tiempo, sino que por el contrario ha requerido una cierta *descontextualización* respecto al marco de su primera recepción «existencialista» para encontrar el camino de su desciframiento. Decisiva en este sentido ha sido, desde luego, la propia autointerpretación heideggeriana posterior,⁹ su insistencia en el carácter esencialmente ontológico de la obra, inasumible para quien quisiera entenderla como nueva

7. H. Arendt, «M. Heidegger, octogenario», *Revista de Occidente*, vol. 84, 1970, pp. 256-258.

8. Ver *Kant y el problema de la metafísica*, «Apéndice», México, 1981, p. 233. En relación con aquella polémica, sobre la que se volverá al final de este trabajo, recordemos que ante ella se definió en la línea de Heidegger un discípulo ciertamente heterodoxo del neokantiano Cohen, F. Rosenzweig. Éste valoró la posición de Heidegger como próxima al *neue Denken* frente a la filosofía como sistema y frente a la continuación del racionalismo clásico a través del criticismo. Se sabe que *Stern der Erlösung* (1921) se abre con el tema de la muerte, como principio de todo conocimiento, en lo que se ha querido ver una anticipación de algunas de las tesis centrales del libro de Heidegger de 1927. Así, K. Löwith, «M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit», en *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960.

9. Cf. F.W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation von M.H.*, Francfort, 1964.

antropología o filosofía del sujeto. Paradigmática de una decepción, seguramente generalizada, ante la resistencia expresa de Heidegger a las filosofías edificantes, «humanas, demasiado humanas» (él las llamaba acremente «profetismos»), fue la reacción de Jaspers: éste, que creyó ver al principio en Heidegger un aliado en su combate contra lo que denostaba como «filosofía de los profesores», tuvo que notar pronto que aquél no renunciaba al nivel teórico y al rango científico de la filosofía tradicional. A decir verdad el malentendido de este encuentro fue recíproco: también Heidegger atribuyó, por su parte, a Jaspers, a su recuperación de Kierkegaard, a su existencialismo dramático y trascendente, una importancia y un interés que luego no se confirmarían. En *Sein und Zeit* se cita en varios lugares a Jaspers, especialmente para significar la entidad ontológica, no meramente «psicológica», del concepto de «situación límite» y de otros que aparecen en la obra *Psicología de las concepciones del mundo* (1919). Previamente, en 1921, Heidegger había redactado unas «Observaciones» a propósito de dicha obra, las cuales envió al mismo Jaspers, con vistas a lo que habría sido una larga recensión, si bien Heidegger desistió finalmente de su publicación.¹⁰ Lo cierto es que la aproximación de los dos filósofos no tenía otra base que una compartida sensibilidad crítica ante la decadencia de la filosofía académica vigente en la época; ahora bien, *Sein und Zeit* era otra cosa que una reacción contra la filosofía intelectualista e idealista, era mucho más que un retorno a los llamados «problemas

10. El trabajo se editó por primera vez tras la muerte de Jaspers en *K. Jaspers in der Diskussion*, Hg. H. Sahner, Munich, 1973. Posteriormente se ha reeditado en la edición de *Wegmarken*, en la *Gesamtausgabe*, vol. 9, pp. 1-44. El trabajo valora la aportación de Jaspers especialmente por traer a la reflexión filosófica los temas de la existencia histórica; pero debe notarse que ya en este primer momento Heidegger subraya la deficiencia metodológica de la tentativa, e incluso se pronuncia sobre posibles modificaciones en posteriores ediciones de la obra de Jaspers.

concretos» de la vida humana y de la existencia fáctica.

Hay que anotar también el conocido distanciamiento expreso de Heidegger respecto a las lecturas existencialistas francesas: frente a la exigencia sartreana de situarse en «un plano donde sólo hay hombres», aquél destaca la irreductibilidad a ese plano de la cuestión del ser. Y es esa cuestión la que había guiado el análisis del Dasein, insensatamente traducido al francés, por toda una generación de lectores de Heidegger, como *réalité humaine*. Su alejamiento respecto al existencialismo de Sartre, y respecto al existencialismo sin más, lo formula Heidegger muy contundentemente en la *Carta sobre el «Humanismo»*. Las lecturas francesas posteriores (J. Beaufret, H. Birault, R. Munier, J. Derrida) han tenido que ser muy críticas respecto a la parcialidad y la ofuscación ideológica de aquella primera recepción de Heidegger que dominó sobre todo tras 1945 y hasta entrados los cincuenta, bajo la autoridad de Sartre, pero con la intervención también de A. Waelhens, M. Merleau-Ponty y J. Wahl.

Pero la línea de la autointerpretación heideggeriana de *Sein und Zeit* no *decide* sin más el sentido de esta obra que, se diría, ha llegado a abrir su propio camino de intervención en el mundo intelectual del siglo XX, al margen del lugar que Heidegger quiere asignarle en la constitución y en la progresión de su pensamiento. Para Heidegger, la obra de 1927 expone un estadio de elaboración de la cuestión del ser: el que se aproxima a ésta bajo la perspectiva específicamente *trascendental* de la comprensión del ser, e.e., como cuestión del *sentido* del ser. Los límites temporales, históricos, de esa tentativa, en tanto dependiente todavía del lenguaje fenomenológico —y aun cuando fuera el de una fenomenología hermenéutica— y la referencia a esa pseudo-subjetividad que sería el Dasein, se muestran retrospectivamente desde las dos fases posteriores del pensamiento de Heidegger: la que se concentra en la *verdad* del ser —desocultamiento de lo reservado en la historia de la metafísica, que exige una renovada interpelación del origen

griego—, y la que traspone el ser a *Ereignis* y lleva así el pensamiento al límite de lo ya no controlable por éste, que se ve requerido a una apertura o una disposición a la *Lichtung*, el «claro» en el que, sin saber por qué, algo *se da*, tiene lugar en el cuadrado sagrado de los mortales, los dioses, la tierra y el cielo. En el «protocolo de un Seminario sobre la conferencia *Zeit und Sein*» se ha referido Heidegger muy precisamente a tal situación de su primera obra fundamental en el cuadro de la progresión o el camino de la cuestión del ser, que habría llevado su pensamiento a ámbitos estrictamente imprevisibles a partir de aquella primera obra (*Zur Sache des Denkens*, pp. 27 y ss.). Desde esa retrospectiva —asumida más o menos expresamente por la mayoría de los intérpretes más autorizados, más próximos en cualquier caso al filósofo, como O. Pöggeler, H.G. Gadamer, F.W.v. Herrmann, J. Beaufret, H. Birault, W. Richardson— *Sein und Zeit* debe leerse como *paso*, sin duda necesario, pero sólo un paso en camino a un terreno para el que el lenguaje y la metódica de aquel libro resultaban completamente inadecuados. De ahí lo «coherente» de la interrupción, el inacabamiento del plan inicial de la obra, que proyectaba en la introducción del libro publicado, como se sabe, una tercera sección de la primera parte y una segunda parte: sólo se publicaron las dos primeras secciones de la primera parte.

Pero en esa fidelidad a las autointerpretaciones posteriores de Heidegger, ¿se hace justicia a las posibilidades, a la virtualidad, a la «supervivencia» del texto de 1927? La incompetencia de las lecturas antropológicas, existencialistas y subjetivistas no debe forzarnos necesariamente a una interpretación dominada por Heidegger II —cuya problemática es en sí misma ineludible, por otra parte, tanto más si se atiende a la posible correspondencia entre el lenguaje de este segundo Heidegger y la situación histórica última, configurada por el *Gestell*, el almacén o dispositivo en el corazón de la civilización científico-técnica—. Tal interpretación secundariza de hecho la fuerza de aquella obra y diagnóstica,

como momento vulnerable en ella, su lenguaje filosófico, «demasiado filosófico», cuya incapacidad se pondría de relieve desde el lenguaje más próximo a la poesía que requeriría el pensamiento decididamente postmetafísico, postfilosófico tras la *Kehre*.

Ahora bien, en este trabajo quisiera justificar precisamente que en buena parte la fuerza todavía vigente de *Sein und Zeit* está en su peculiar lenguaje filosófico, específicamente teórico, científico y ontológico, lenguaje llevado allí hasta el extremo de sus posibilidades como discurso «sensato», metódico, autojustificativo, que intenta sin embargo registrar lo que —bajo la marca de la finitud esencial— menos puede interpretar una razón que se atenga a su propio código conceptual. ¿Puede el lenguaje filosófico —conceptual y racional— traducir lo que específicamente se le resiste: la facticidad, la posibilidad de la imposibilidad, la nihilidad constitutiva o la culpa, la temporalidad...? Ciertamente tiene coherencia y productividad hermenéutica leer *Sein und Zeit* como Heidegger I desde la retrospectiva de Heidegger II. Pero cabe también valorar la principalidad y una cierta autonomía de aquella obra respecto a la evolución posterior de Heidegger. «No me atrevería a afirmar —dice Ferrater Mora— que un Heidegger sin *El Ser y el Tiempo* fuera un autor acaso interesante, pero, en el fondo un tanto menor, aunque puedo afirmar que un Heidegger con *El Ser y el Tiempo* —independientemente de las simpatías filosóficas que puedan tenerse por esta obra— es un filósofo mayor.»¹¹ Dicha delimitación y aislamiento metódico de la época de *Sein und Zeit* respecto a fases posteriores no obedece a un interés filológico, simplemente a un respeto historicista ante una obra en cuya interpretación no deberían entrar en juego «ana-

11. Prólogo a P. Cohn, *Heidegger. Su filosofía a través de la nada*, Madrid, 1975, p. 8. También Paul Ricoeur, en el marco de una ambiciosa y compleja aventura especulativa sobre la narración, argumenta en favor de una lectura de *El Ser y el Tiempo* como una «obra distinta»: *Temps et récit*, III, París, 1985, p. 91.

crónicamente» categorías que desborden lo pensado en aquel texto (tanto menos si se tiene en cuenta la categoría hermenéutica, tan profundamente pensada por Heidegger, de lo no-pensado de un texto). Nos interesa ante todo, al insistir en la peculiaridad y en la relativa autonomía de esta obra, lo que todavía puede enseñar —se diría que a pesar de, o al margen de Heidegger II y de la cohorte de su ortodoxia— como paradigma de una práctica filosófica que asume el rigor del lenguaje conceptual, el lenguaje de la razón, al mismo tiempo que se confronta con la clausura de la tradición metafísica en cuyo interior se había desplegado aquel lenguaje específicamente filosófico.

El hilo conductor de tal tentativa, todavía filosófica —que se llama a sí misma repetición de la cuestión del ser— será *el concepto de tiempo*. Y justamente el texto de una conferencia con ese título, ofrecida en 1924, y que ha sido considerada por algunos como la «forma primitiva» de *Sein und Zeit*, será nuestro punto de partida. Obviamente el estudio de la génesis primitiva de aquella obra podría remontarse a trabajos anteriores a esa fecha. Veremos de hecho que el mismo Heidegger, de forma ocasional, interpreta retrospectivamente como primeros pasos ya en la dirección que culminará en el tratado de 1927 los cursos dictados en los últimos años de su primera etapa en Friburgo, antes de su traslado en 1923 a la Universidad de Marburgo: concretamente algunas lecciones sobre la antropología greco-cristiana de san Agustín, la hermenéutica de la facticidad y la existencia cristiana primitiva, entre los años 1919-1923. 1919 es una fecha importante para toda periodización de las etapas del pensamiento de Heidegger. Recientemente se ha publicado una carta datada en ese año dirigida a su amigo E. Krebs, un estudioso de la mística medieval.¹²

12. La carta a Krebs fue publicada por B. Casper, en «M. Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923», *Freiburger Diözesan-Archiv*, 32, 1980. Aparece reproducida en F. Volpi, *Heidegger e aristotele*, Padua, 1984, p. 69.

En esta carta confía Heidegger que tras sus intensos estudios de fenomenología de la religión, se le ha hecho «problemático e inaceptable el sistema del catolicismo», si bien dice seguir sintiéndose próximo al cristianismo y a la metafísica, aunque entienda ésta «en un nuevo sentido». Algunas expresiones de esta carta (como la que alude a la búsqueda de una justificación ante Dios de su trabajo como profesor de filosofía o la que vincula su existencia con el problema del «destino eterno del hombre») dan idea de la importancia de la dimensión teológica (la «procedencia teológica» dice en *Unterwegs zur Sprache*) en la crisis que llevó a Heidegger a romper definitivamente con el neokantismo en que se había formado, crisis que le dio un primer impulso para buscar su propio camino.¹³

En la búsqueda de precedentes de *Sein und Zeit* cabría tener en cuenta momentos anteriores a 1919, incluso momentos anteriores a su estudio sistemático de la filosofía en la época de su Doctorado; momentos en los que habrían surgido ya anticipaciones relativamente ciertas de la problemática de la obra madura: me refiero sobre todo a la precocísima lectura de Aristóteles orientada inicialmente por Brentano, lectura que convergió en un cierto punto con su progresivo interés en la fenomenología de Husserl («aprendida» primero a través de una lectura cuidadosa de las *Investigaciones lógicas* y después a través de la relación directa con el propio Husserl), de tal manera que desde muy pronto Heidegger orientó su «aprendizaje» y su apropiación del discurso husserliano armado con un fondo especulativo griego que lo hacía, por así decir, invulnerable al riesgo idealista de una fenomenología como epígono neocartesiano.¹⁴ También el mismo trabajo de doctorado, tan formalmente logicista y rickertiano, sobre el *Tratado de las*

13. Cf. T. Sheeham, «Heidegger e il suo corso sulla Fenomenologia della religione», *Filosofia*, Anno XXXI, Fasc. III, julio 1980.

14. Cf. H.G. Gadamer, «Heidegger und die Griechen», *Verifiche*, 8, 1979 pp. 4-33.

categorías y la significación —atribuido en el momento de la redacción a Duns Scoto—, lo llegará a encuadrar Heidegger, en el prólogo a su reedición en los *Frühe Schriften* (1972), como «primeros intentos inermes» de avanzar por el camino de la cuestión del ser y el lenguaje. Seguramente sería útil un estudio de la peculiar apropiación de sus bases intelectuales por parte del joven profesor Heidegger en el período 1919-1923 —fenomenología, neokantismo, filosofía de los valores, filosofía de la vida—. Además de las mencionadas «Observaciones» sobre Jaspers, se han editado el curso de 1919, *Sobre el concepto de filosofía*, y el de 1921, *Interpretación fenomenológica de Aristóteles*. Ahora bien, estos materiales no pueden orientar acerca de la efectiva elaboración, de la «construcción» del tratado de 1927.

En cualquier caso, hasta 1923 no comienza Heidegger los primeros esbozos de *Sein und Zeit* (cf. *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 95). Este trabajo estudiará la génesis de aquella obra a partir de ese momento. Se busca con ello, desde luego, algo más que una información más o menos ornamental sobre las referencias intelectuales de aquel Heidegger, se intenta que el estudio de la elaboración de *Sein und Zeit* resulte efectivamente instructivo, hermenéuticamente productivo en relación con la construcción inmanente de la investigación y con la estructura del tratado. En esa dirección son decisivas, junto a la conferencia citada, los cursos de los años 1925-1926 editados en la *Gesamtausgabe*: *Prolegomena a la historia del concepto de tiempo* (semestre de verano de 1925) y *Lógica. La pregunta por la verdad* (semestre de invierno de 1925-1926).

Sobre la base del conocimiento de la génesis próxima de *Sein und Zeit*, la lectura de esta obra podrá incidir con mayor rigor en la dinámica constructiva del texto, en las dificultades y en las «soluciones» de su elaboración: serán sobre todo los diferentes niveles del discurso, la justificación de su difícil progresión, en una palabra, la *metodicidad*, pero en su más pregnante acepción, lo que se intentará determinar como clave del sen-

tido de este pensamiento. Éste, sin embargo, no oculta en ningún momento la *aporética* que al mismo tiempo moviliza y amenaza su constitución progresiva. Esa dimensión aporética, indesligable de la construcción, y la estructura del pensamiento que se propone en términos de una ontología científica, es visible en la superficie del texto de la obra: es, por así decirlo, delatada manifiestamente por éste; pero nos interesará también individualizar ciertas dimensiones ya no controladas por el pensamiento heideggeriano de la aporética que afecta a éste internamente en el tratado del 27. De nuevo la edición de los cursos dictados por Heidegger inmediatamente después de *Sein und Zeit* —especialmente los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (semestre de verano de 1927) y los *Fundamentos metafísicos de la lógica* (semestre de verano de 1928)— se revelarán en todo su poder de clarificación sobre dicha aporética, para una interrogación a la búsqueda de las claves internas del tratado.

La literatura crítica de los últimos años sobre Heidegger expone un nuevo interés por su primera obra principal, interés al que no es ajena la nueva «situación hermenéutica» producida por la *Gesamtausgabe* en curso, y por lo pronto ante los títulos ya aparecidos de las Lecciones de Marburgo y Friburgo 1923-1944. Esta edición —anotémoslo de pasada— se ha preparado de acuerdo con los criterios del propio autor como una *Ausgabe letzter Hand* (edición de última mano), sin el aparato filológico crítico que se ha hecho habitual en la edición de las obras completas de los autores de la historia de la filosofía: un gesto póstumo, éste, de resistencia frente a la tecnificación del pensamiento académico, frente a las falsas facilidades de la «máquina de leer», que ha parecido a algunos impropio.¹⁵ Pero ese nuevo

15. En el «Nachwort des Herausgebers» a la edición de *Holzwege* en la *Gesamtausgabe*, vol. 5, F.W. Herrmann, responsable principal de la edición, justifica brevemente los criterios seguidos en ella. Ver también el comentario de J. Greisch sobre dicha edición en *Ca-*

interés, que ha dado lugar también con frecuencia a un nuevo y más alto nivel en las explicaciones de la filosofía de Heidegger, tiene que ver además con la transformación operada en el pensamiento de al menos los últimos quince años en Europa y en América. Han envejecido definitivamente los esquematismos operativos que todavía en los años cincuenta y sesenta creían poder descalificar y devaluar la obra de Heidegger como pura confusión verbal y transgresión sintáctica (el neopositivismo), o como irracionalismo nihilista ideológicamente funcional en la crisis del capitalismo (Lukács, Adorno, Bloch, Sacristán), o como exponente típico del subjetivismo moderno desorientado en su ateísmo (las formas regresivas de metafísica). Nunca como en este último decenio, paradigmas teórico-filosóficos, que se creían recíprocamente inconmensurables, se han visto llevados a un diálogo, por la misma fuerza de las cosas, por la fuerza de la convergencia en problemas comunes y ante todo por el problema del lenguaje de la filosofía —experimentado como la «cuestión de la posibilidad de la cuestión» (Derrida)— y el de su difícil articulación con la propia historia en el marco de lo que se ha llamado «ruina de la representación», «clausura del saber absoluto» o incluso final de la filosofía como «espejo de la naturaleza».

Por otra parte y refiriéndonos ahora más directamente al extensísimo campo científico histórico-filosófico de las interpretaciones de Heidegger, creo que cabe decirlo con cierta rotundidad: se ha agotado ya definitivamente el posible rendimiento filosófico que tuvieron, en ciertas coyunturas históricas determinadas, las lecturas existencialistas; pero también se revelan hoy parciales e insuficientes, aunque más adecuadas que las anteriores, las coordenadas de la «fenomenología hermenéutica» (Gadamer, Pöggeler, Ricoeur, Biemel, Gethmann, Vatti-

mo, Montero); los dos términos de dicha fórmula fueron significativamente abandonados por Heidegger poco después de 1927, como si correspondieran a aspectos «regresivos» de su investigación. Las lecturas subrayadamente «metafísicas» (Richardson, Wahl, Haeffner, Mongis, Marion) y las más o menos expresamente teológicas (Bultmann, Vietta, Ott, Greisch, Welte), o las interpretaciones que han privilegiado la perspectiva de la «filosofía práctica» y la versión del Heidegger pensador de la Tierra (Vycinas, Scherer, Tugendhat, Schürmann, Rorty, Haar, Janicaud), o la fecunda inquisición de la conexión heideggeriana del pensamiento y la poesía (Allemann, Steiger, Kelkel, Steiner, Weimar, Jermann, De Man, Spanos, Agamben, Cacciari, Cerezo) han contribuido durante los últimos decenios a un esclarecimiento de diversas dimensiones del pensamiento de Heidegger, que lo han hecho accesible, recorrible precisamente en su efectiva riqueza de planos.

Pero creo que no es exagerado evaluar que la literatura crítica a partir de los setenta ha alcanzado una nueva situación hermenéutica capaz de medirse con el *novum* de la obra de Heidegger, capaz de leer y dar a leer ésta, capaz de traducirla en un registro especulativo y lingüístico que precisamente se ha hecho posible, se ha abierto por aquella obra, como sugeríamos aquí mismo al comienzo. Quizá no sea una característica circunstancial el que en lo más productivo de la última lectura de Heidegger se asista a una diversificación geográfica y cultural que termina con la abusiva apropiación del pensador por sus discípulos más próximos, encuadrables en el marco de la hermenéutica ontológica. Cabe señalar el hecho de la sorprendente y extensísima recepción de Heidegger en la cultura japonesa, constatable en repertorios bibliográficos. Y no es casual que el «Diálogo sobre el lenguaje», en *Unterwegs zur Sprache*, tenga como base la conversación con un pensador japonés. En fin, acaso no parezca simplemente gratuito destacar desde este momento introductorio la lucidez y la fecundidad hermenéutica de la crítica reciente en

hier l'Herne, 45, París, 1984, pp. 461-477. Una aproximación crítica, en R.A. Bast H. Deilosse, «Philological remarks on the two new editions of *Sein und Zeit*», *Man and World*, vol. 12, 3, 1979.

lengua inglesa: seguramente la crítica sobre el pensamiento de Heidegger que más decisivamente se ha dejado determinar por los volúmenes aparecidos de la *Gesamtausgabe*, la línea de interpretación que más eficazmente ha proyectado ese Heidegger recién descubierto a una nueva explicación con los textos editados por el propio Heidegger, quizá la literatura crítica que más consecuentemente ha llevado «el debate en torno al lenguaje de Heidegger» (P. Emad) y dentro de la que algunos nombres se han convertido ya en referencia utilísima para todo estudioso: Kisiel, Sallis, Kockelman, Gelven, Sheeham, Zimmerman y quizá sobre todo Krell. En todo caso la presente investigación debe mucho a la explicación, aportada por estas nuevas lecturas, de los orígenes, la estructura y la aporética de *Sein und Zeit*.

CAPÍTULO I

EL PRIMER ESBOZO DE *EL SER Y EL TIEMPO*

En una nota de *Sein und Zeit*, al comienzo del segundo capítulo de la segunda sección, Heidegger remite a una primera exposición pública de la problemática y la dirección del análisis desarrollado en el texto de 1927: «Las consideraciones anteriores y siguientes se dieron a conocer en forma de tesis (*in thesenartiger Form*) con ocasión de una conferencia pública sobre el concepto de tiempo dada en Marburgo (julio de 1924)». La anticipación evocada ahí remite fundamentalmente —como se va a ver— a «las consideraciones anteriores», especialmente el capítulo primero de la segunda sección, e.e., el tema del ser-hacia-la-muerte, así como a ciertos elementos del análisis preparatorio del ser-ahí, y en menor medida se refiere al tema de la conciencia (*Gewissen*), sobre lo que versa el capítulo en el que aparece la nota. El texto de esta conferencia debe ser editado en el marco de las *Obras Completas* en la sección *Unveröffentliche Abhandlungen 1919-1967*. Actualmente se dispone de una traducción francesa publicada en el reciente número de *Cahier L'Herne* consagrado a Heidegger (París, 1984, pp. 27-37). Al texto de esa traducción nos atenderemos en lo que sigue.

Un conocedor directo del Heidegger de aquel tiempo, y testigo privilegiado del clima académico, intelectual y cultural del Marburgo que había encontrado Heidegger en 1923, ya con cierta celebridad de profesor universitario nada común, ha llegado a afirmar que la conferencia pública en cuestión es la «forma primitiva» de *Sein und Zeit*.¹ Gadamer hace tal declaración —sin mayores explicaciones por otra parte— en el contexto de evaluar la relevancia de la explicación filosófico-teológica en aquellos años y destaca los nombres de R. Otto, R. Bultmann y N. Hartmann junto al mismo Heidegger. Así, la «forma primitiva» de esta obra tan neutramente a-tea habría sido comunicada públicamente por primera vez a la Sociedad de Teología de Marburgo.

Al margen de que quizás haya que matizar la rotundidad de la citada calificación del texto de la conferencia de 1924, lo que en cualquier caso parece fuera de duda es la importancia excepcional de este documento en una inquisición de la génesis de *Sein und Zeit*. Así, se propone en lo que sigue una lectura atenta por un lado a la dinámica del propio texto, y por otro lado a lo que anticipa, y lo que se le escapa, de la obra de 1927, con vistas a determinar su lugar en el camino de la escritura de *Sein und Zeit*; y ello a su vez con vistas a determinar ese camino mismo: cómo la cuestión del ser mueve —y aun sin ser nombrada expresamente como va a ser aquí el caso— al ser-ahí.

Lo que sorprende, ya en una primera aproximación al texto, es la madurez del proyecto planteado, la muy completa arquitectónica de un programa de trabajo filosófico —pero ya aquí esta palabra requeriría ser entremillada—, la independencia como pensador del que

1. H.G. Gadamer, «Die Marburger Theologie», 1974, en *Heideggers Wege*, Tubinga, 1983, p. 29. Un análisis crítico del contenido de la conferencia en T. Sheeham, «The "original form" of *Sein und Zeit*: Heideggers Begriff der Zeit», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 10, 2, mayo 1979. Sheeham no acepta, sin embargo, el juicio de Gadamer sobre el rango del texto, más que con considerables restricciones.

parecía entonces «discípulo» de Husserl. A cuya fenomenología, por cierto, no hay en el texto alusión alguna, a pesar de ser el tema del tiempo un tópico fundamental de la fenomenología husserliana (cabe recordar sin embargo otra nota de *Sein und Zeit*, par. 11, en la que Heidegger se refiere, en un contexto más directamente metodológico, a otra conferencia dictada en 1923 ante la Sección Hamburguesa de la Sociedad Kantiana, sobre «Problemas y método de la investigación fenomenológica». En ella se habría esbozado ya también la analítica existencial, sobre cuya necesidad, por otra parte, se habría mostrado de acuerdo Cassirer según Heidegger. En esa misma nota se valora el intento del gran neokantiano de superar las limitaciones del kantismo —concretamente a propósito de la existencia primitiva y del mito— y su aproximación al horizonte fenomenológico abierto por Husserl. La ocasión inmediata de la nota es la delimitación de la analítica existencial frente a la antropología cultural).²

No sólo por los «temas»; es ya también en el radicalismo casi violento del planteamiento de las cuestiones, en la libertad frente a tópicos y estructuras filosóficas establecidas, en la vigilancia analítica a lo «trivial» (preguntarse, por ejemplo, qué significa usar un reloj), pero incluso, o sobre todo, en el lenguaje, tanto en el léxico (*Dasein, Befindlichkeit, Eigentlichkeit, Sorge, Unheimlichkeit...*) como en la sintaxis («el tiempo es temporal...»): en todo ello este texto de 1924 se deja reconocer como obra de un Heidegger ya en el camino auténtico de su pensamiento. Acaso la extrema densidad, se diría la condensación del esfuerzo de pensamiento que aquí se expone —y se requiere—, hace más patente la peculiaridad del estilo heideggeriano. Tras resumir bre-

2. Heidegger publicó una larga, y comprometida, recensión sobre el segundo tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas, El pensamiento mítico*, de E. Cassirer. (*Deutsche Literaturzeitung*, 21, 1928. Trad. ital. en *Il Centauro*, 6, 1982.) Discretas, pero no irrelevantes referencias a la existencia «primitiva», en *El ser y el tiempo*, pars. 11 y 17.

vemente algunos motivos de la conferencia que significan una fase bastante elaborada ya de la analítica existencial —y registrar asimismo la *no* aparición de tópicos como la angustia, la comprensión del ser, la destrucción de la historia de la metafísica— M. Haar puntualiza, en la presentación de la traducción francesa citada, la importancia del documento como la primera aparición pública de una manera inaudita de filosofar: «Sin embargo, la fuerza de este texto no proviene solamente de la lucidez con la que anticipa una obra por venir, sino de la pregnancia con la que el Heidegger “perenne” o “perpetuo” se deja leer por primera vez. Menos por su marcha, impaciente a veces, entrecortada, animada por una sorda vehemencia, que por su radicalidad frente a la tradición y a sus disputas, y por la intransigente aspereza de su recomienzo [...]. Del “último Heidegger”, este texto anuncia, ya no las seducciones del lenguaje, sino el arte de la transmutación de las cuestiones más antiguas, de la retraducción de las palabras tradicionales, y sobre todo una nueva sintaxis, de la que niega ya el carácter aparentemente “tautológico”: “El tiempo es temporal”, “hay que hablar temporalmente del tiempo...”» (*Cahier L'Herne*, cit. p. 37).

Se trata del tiempo, exactamente del «concepto de tiempo». No tanto de encontrar una respuesta, más o menos nítida en su formulación, más o menos arrastrada en y por una sistemática filosófica, cuanto más bien de *repetir* la cuestión del tiempo hasta el punto de que seamos nosotros mismos —yo mismo, en cada caso, que pregunto— los que nos veamos puestos en cuestión. Leamos cómo termina la conferencia, para captar de entrada la naturaleza de esta búsqueda: «Cuando la cuestión ¿qué es el tiempo? queda planteada, no hay que detenerse precipitadamente en una respuesta —el tiempo es esto o aquello—, respuesta que contiene siempre un *quid*. Si no nos atenemos a la respuesta, sino que repetimos la cuestión, ¿qué le sucede a la cuestión? Ésta se transforma: ¿qué es el tiempo? pasa a ser ¿quién es el tiempo? O más precisamente: ¿somos nosotros mis-

mos el tiempo? Más precisamente todavía: ¿soy yo el tiempo? O, aún más precisamente: ¿soy yo mi tiempo? De esta manera, es como me aproximo a ella y si comprendo bien la cuestión, ésta hace entonces que todo haya tomado un giro serio. Este cuestionamiento es, pues, el tipo de acceso y de relación más a la medida del tiempo, que es tal que es siempre el mío; entonces ser-ahí querría decir: estar en cuestión» (*ibid.* p. 36).

Heidegger se dirige a una sociedad teológica, él mismo comparte con esa comunidad intelectual intereses religiosos y teológicos, al menos hasta el momento, no fácil de precisar, en que llegue a apropiarse del sentido «ateológico» de su pensamiento.³ Lo cierto es que el Heidegger de aquella época compatibilizaba la pasión griega y la pasión cristiana, lector de Platón y Aristóteles al mismo tiempo que de Kierkegaard, Calvino, Lutero y san Pablo. Hasta el punto que a un concepto tan esencial en la analítica como será el de *Sorge* (cura, cuidado), alguien podría querer reconocerle una filiación,

3. La imagen de «filósofo católico» persiguió a Heidegger algún tiempo, incluso después de la publicación de *Sein und Zeit*. En el curso dictado en 1927 sobre *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (Frankfurt, 1975, p. 28) se refiere con franca incomodidad a esa etiqueta: «Man hat gesagt meine philosophische Arbeit sei katholische Phänomenologie». Esa expresión, dice Heidegger, es todavía más contradictoria que «matemática protestante». Pero lo cierto es que, al margen de la cuestión relativamente menor, católico-protestante (sobre la que se suele recordar la anécdota de un extraño gesto de humor de Husserl, que le escribía a Natorp hablando de los efectos revolucionarios de la fenomenología: ésta hacía católicos a los protestantes, y protestantes a los católicos, como era el caso de su brillante discípulo Heidegger), muy poco antes de su traslado a la Universidad de Marburgo Heidegger aparecía muy interesado en temas teológicos: en sus últimos cursos en Friburgo llegó a referirse directamente al Nuevo Testamento, especialmente a las Cartas de san Pablo, como «ilustración» de la hermenéutica de la facticidad. Cf. O. Pöggeler, «Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs» en *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, Munich, 1980; T. Sheehan, «Heidegger e il suo corso sulla Fenomenologia della Religione» en *Filosofia*, anno XXXI, fasc. III, 1980; H.G. Gadamer, «Die religiöse Dimension in Heidegger», en *L'Héritage Kantien*, Paris, 1982.

al menos en parte, greco-cristiana: cura se corresponde en efecto con *mérimna*, que retorna en el Nuevo Testamento, en la Vulgata, como *sollicitudo*. Si decir filiación parece aquí demasiado —y desde luego poco atento a la transformación de sentido que impone Heidegger a ese término, a la vista de su papel en una trama de pensamiento que en su conjunto no es en absoluto derivable de la tradición cristiana— lo que sí es cierto, en cualquier caso, es que durante un tiempo considerable, desde los cursos de 1919 en Friburgo hasta 1924, el hilo conductor del trabajo filosófico heideggeriano fue la constitución de una antropología greco-cristiana: «A dirigir la vista a la cura y a mantenerla fija en ésta en la anterior analítica existencial del ser-ahí, llevó el autor el intento de hacer una exégesis de la antropología agustiniana —es decir, greco-cristiana— con la mirada puesta en los radicales fundamentos alcanzados en la ontología de Aristóteles».⁴

Precisamente el texto de la conferencia concede a un filósofo cristiano paradigmático en la articulación de filosofía y cristianismo, a san Agustín, el origen de la indicación decisiva para desplazar o resituar el asunto del tiempo desde la naturaleza a la propia disposición, a la *affectio*, que Heidegger traduce como *Befindlichkeit* (el estado de ánimo, el «encontrarse») del alma, y así, sugerir la apertura de la cuestión del tiempo a una nueva consideración de la vida humana como ser-ahí.

No sólo por su trayectoria anterior y por su exploración de algunos aspectos de la experiencia de la fe cristiana primitiva, que ocupó un lugar no desdeñable en la docencia de los últimos años de Friburgo: todavía en 1924, y sin duda también en los años inmediatamente siguientes de colaboración próxima con la *Entmitholo-*

4. *Sein und Zeit*, Tubinga, 1979, p. 199 (trad. p. 219). Se recordará también la invocación del *non intratur in veritatem nisi per charitatem*, del *Contra Fausto* de san Agustín (*ibid.*, p. 139, trad., p. 157). Y también la importante nota, importante desde el punto de vista del reconocimiento por Heidegger de las «fuentes» cristianas de su obra, al final del par. 40.

gisierung de Bultmann (hasta la declaración abierta de «enemistad» entre filosofía y teología, el rechazo de todo compromiso entre una y otra como un absurdo «hierro de madera» en una intervención pública de marzo de 1927: la filosofía como *correctivo* ontológico de los conceptos teológicos no puede ignorar el hecho de que «la fe en su núcleo más íntimo, en tanto que es una posibilidad existencial específica, se mantiene como enemiga mortal [*Todfeind*] de la forma existencial propia de la filosofía»),⁵ Heidegger participa activamente en las sesiones de discusión de la mencionada Sociedad Teológica, se interesa en la transformación y nueva vitalidad de la reflexión sobre la fe a la que se asiste en aquellos momentos: recepción de Kierkegaard, recuperación de Overbeck, comienzos de la teología dialéctica y publicación de *Der Römerbrief* de K. Barth (1919).

A partir de tal situación hermenéutica se comprende la formalidad metódica expresa de Heidegger al comenzar el texto: se va a tratar del tiempo pero poniendo entre paréntesis toda implicación teológica. No estamos, sin embargo, ante una simple decisión —«comprensible» por otra parte— de diferenciar modos de acceso a la realidad tan heterogéneos efectivamente como la fe y la filosofía. A decir verdad, Heidegger empieza reconociendo que la cuestión del tiempo nos llega ligada a la de la eternidad. Más específicamente, la tradición —desde el *Timeo* platónico a la III *Enéada* de Plotino, desde san Agustín a Kierkegaard o a Hegel, aunque Heidegger no precisa aquí ninguna referencia— cree poder asignarle un sentido al tiempo en la medida en que lo proyecta sobre el horizonte de la eternidad: «¿Qué es el tiempo? Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, hay que comprenderlo a partir de ésta. Con ello el punto de partida y la vía de tal investigación quedan diseñados por adelantado: de la eternidad al tiempo». El motivo para resistirse a ese esquema —digamos, el tiempo como imagen de la eternidad, o como aquello en lo que «cae»

5. *Phänomenologie und Theologie*, Francfort, 1970, p. 32.

lo eterno— no es tanto la presunta intuición de lo autónomo del tiempo, cuanto más bien el hecho de que si ignoramos el tiempo, menos aún sabremos qué es la eternidad. El planteamiento que pone el tiempo en el horizonte de la eternidad, o que va de la eternidad al tiempo, estaría en efecto «justificado» si tuviéramos una «comprensión suficiente» de la eternidad. Ahora bien, la filosofía sólo parece poder comprender la eternidad en la medida en que la reduce a un vacío ser-siempre —esto es, a una continuidad asignificativa que no puede dar sentido al tiempo, o más bien que se lo quita abiertamente, si nos adelantamos provisionalmente al siguiente curso de la misma conferencia y, más allá, tenemos a la vista la segunda sección de *Sein und Zeit*—. Si la eternidad significa algo significa Dios; y Dios sólo es accesible a la fe. «Ahora bien, si la eternidad fuera otra cosa que un vacío ser-siempre, el *aeí*, si la eternidad fuera Dios, la manera de tratar del tiempo que acaba de ser evocada debería necesariamente quedar sin salida mientras no conociera a Dios y no conociera el tipo de interrogación que lo enfoca.»

Así, pues, si la cuestión del tiempo es la del tiempo y la eternidad, la filosofía queda excluida del problema, y más bien sería el teólogo «el verdadero especialista del tiempo». Esta no es una afirmación gratuita y provocadora. Heidegger reconoce en efecto que la teología ha tratado el problema del tiempo como asunto que afecta muy principalmente a la esencia de la fe. En especial en torno a dos motivos en los que es perceptible la matización kierkegaardiana: en cuanto que la teología trata de la existencia humana como ser temporal en relación con lo eterno, y en cuanto que la fe cristiana tiene relación con un acontecimiento histórico en el tiempo.

Ahora bien —y ahora Heidegger da un giro inesperado tras esa declaración del teólogo como especialista en el tiempo—: «*El filósofo no cree*. Si plantea la cuestión del tiempo, está entonces decidido a comprender el tiempo a partir del tiempo, y en consecuencia a partir de ese *aeí*, que se parece a la eternidad pero se explica

como un puro derivado del ser temporal. Nuestra aproximación no es teológica» (*ibíd.* p. 27). Por cierto que no queda claro qué estatuto tiene, en esta propuesta metódica de *no* salirse del tiempo para comprender el tiempo, la mención del *aeí*: por un lado, en función de un «parecido» con la eternidad y por otro lado, en función de un rango de secundariedad o derivación respecto al tiempo. En cualquier caso, sin embargo, lo que sí es claro es la marginación de toda implicación y toda perspectiva teológica en la aproximación al tiempo. Lo que no excluye que desde un punto de vista teológico, a su vez, el intento de comprender el tiempo desde el tiempo pueda ser instructivo. Pero es una enseñanza muy ambigua, más bien la puesta en evidencia de una dificultad: «Desde un punto de vista teológico, y son ustedes libres de comprenderlo así, el sentido de esa aproximación al tiempo no puede ser sino hacer más difícil la cuestión de la eternidad, prepararla de manera correcta y plantearla verdaderamente».) Cabría interpretar como resorte todavía latente de esa enseñanza «ofrecida» a los teólogos, el planteamiento que se explicitará en la conferencia de 1927 sobre *Fenomenología y Teología*: la ontología como «correctivo», como indicación formal que es condición previa, y desde luego independiente, de una experiencia óptica que queda por su parte cerrada a la filosofía. Como el *status corruptionis* es estructuralmente posterior al «ser deudor» inherente al ser-ahí —y en consecuencia no es la teología del pecado original lo que orienta a la filosofía de la culpa, sino al revés, en el caso de que aquella teología tenga por base una experiencia de fe (*Sein und Zeit*, par. 62)— así, también, la cuestión teológica de la eternidad tiene que pasar por la disciplina de una interrogación temporal del tiempo.

Un segundo paso también metódico, previo, de especificación de perspectiva y modo de acceso al tiempo, consiste en advertir que la alternativa a la teología no va a ser sin más la filosofía, o la ciencia. Desde luego Heidegger no piensa en un sistema filosófico, efectivo o virtual, dentro del que se inscribiría una definición ri-

gurosa del tiempo: «Pero estas consideraciones no son tampoco filosóficas en la medida en que no pretenden presentar una definición sistemática y universalmente válida del tiempo...». La aproximación a este problema en lo que sigue se sitúa inseguramente —«quizás»— en una «ciencia previa»,⁶ que pretende determinar lo que comparten la filosofía y la ciencia y el discurso interpretativo que sostiene cotidianamente el ser-ahí sobre sí mismo y sobre el mundo. Para el caso del tiempo, la explicación de qué es realmente un reloj puede convertirse en una ocasión para que se revele la esencia del tiempo. Esta pre-ciencia tiene una función crítica, o más restrictivamente una función de control, como una «simple policía» dice curiosamente Heidegger: ésta permite —o más bien obliga— al investigador filosófico o científico a que diferencie lo que comprende y lo que no comprende. «Este dominio (anterior a la ciencia) indica si una investigación alcanza su objeto o se alimenta de un saber verbal, heredado y usado» (*ibid.*, p. 28). Y a propósito de «herencia», esta introducción metodológica concluye que la última relación positiva del intento propuesto en lo que sigue con la filosofía es la propia de un «compañero de viaje» que a veces hace «una visita a domicilio» a los antiguos. El Heidegger de 1924 se adelanta, pues, de alguna manera, a lo que será su alejamiento cada vez más profundo y meditado de la filosofía propiamente dicha —como máximo peligro para el pensamiento esencial— a partir de la *Kehre* de mediados los años treinta. Claro que, por otra parte, la mayoría de los ensayos de la elaboración de *Sein und Zeit*, y desde luego esta obra misma, se mueven, como en su más propio elemento, en el de la conceptualidad específicamente filosófica. Y la filosofía que usa y busca Heidegger entre 1923 y 1928 no es filosofía en un sentido vago de pen-

6. T. Sheeham recuerda, sin embargo, en el artículo citado en la nota 1, la polémica heideggeriana contra la determinación de la fenomenología como *Vorwissenschaft*, en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 3.

samiento «sobre todas las cosas», sino filosofía como ciencia. La declaración de no-filosofía en el texto de 1924 que comentamos aparece así envuelta en una ambigüedad nada fácil de dirimir: por un lado, abandono de la filosofía como incompetente para abordar la cuestión del tiempo desde el tiempo; por otro, tentativa de una nueva filosofía, hermenéutica e «histórica». Pero es justamente sobre lo enigmático de la historia, sobre lo que recae la conclusión de este trabajo (cf. *ibid.*, p. 35) y precisamente subrayando la dificultad de la filosofía para enfrentarse a él.

De acuerdo con la función de policía mencionada, Heidegger «denuncia» la inadecuación del acceso al fenómeno compartida por experiencias tan diferentes aparentemente como la teoría de la relatividad de Einstein, la especulación aristotélica y la conducta cotidiana. Las tres coinciden en determinar el tiempo a partir de la categoría de la *medida*. Inicialmente la teoría einsteiniana de la relatividad se presenta aquí como instancia principal del estado actual de la ciencia física, dentro del proyecto característico de la física moderna de medir los fenómenos naturales en un sistema de relaciones espacio-temporales.⁷ Pero enseguida Heidegger llama la atención sobre que la afirmación de que no hay tiempo absoluto, que este sólo exista en relación con los acontecimientos que se desarrollan en él, se corresponde finalmente con una «antigua fórmula aristotélica». Aristóteles había estudiado el tiempo de entrada en cone-

7. En *Sein und Zeit* se menciona de pasada la teoría de la relatividad, y sólo para precisar su irrelevancia para el estudio ontológico del tiempo, o su incompetencia para «desarrollar el problema del tiempo como tal», o más exactamente, su dependencia respecto a una aproximación ontológica del tiempo, para la que el único camino es la analítica existencialista (Cf. par. 80). Ya en la lección de habilitación de 1916 se restringía mucho la presunta novedad de la aportación de Einstein al concepto de tiempo: «En la teoría de la relatividad como nueva teoría física, se trata del problema de la *medida del tiempo*, no del tiempo en sí. El concepto de tiempo permanece en la teoría de la relatividad *unangetastet*» (*Frühe Schriften*, Francfort, 1978, p. 424).

ción con la forma esencial del ser natural, e.e., el movimiento, la alteración. Aunque el tiempo no es el movimiento, es necesariamente algo del movimiento (*Física*, IV, 11, 219a). Ahora bien, hay que poner en cuestión si bajo esa forma el tiempo se revela propiamente: es dudoso que así el tiempo se dé como él mismo, o que «entregue los fenómenos de alguna manera fundamentales que lo determinan en su sentido propio» (*ibid.*, p. 28).

Para el físico griego como para el físico moderno, el tiempo es medida. Pero la misma experiencia cotidiana natural del tiempo parece estar mediada por un instrumento de medida, por el reloj. No es necesario que se cuente con un reloj artificial: desde siempre la existencia humana dispone de un reloj natural, la alternancia del día y la noche. ¿Y qué nos enseña sobre el tiempo un reloj?: «Que el tiempo es algo en lo que un punto que es un ahora del tiempo puede fijarse de manera arbitraria, de manera que de dos puntos diferentes del tiempo, uno es siempre anterior, otro posterior. Por eso ningún punto que sea un ahora del tiempo se distingue de otro. Es, en tanto que ahora, la anterioridad posible de una posterioridad, en tanto que posterior, la posterioridad de una anterioridad. Este tiempo es completamente idéntico de naturaleza, homogéneo. Es sólo en la medida en que el tiempo está constituido como homogéneo que es mensurable. Así el tiempo es un desarrollo cuyas etapas se relacionan unas con otras según la relación del antes y el después. Todo antes y después puede determinarse a partir del ahora que es, sin embargo, él mismo arbitrario» (*ibid.*, p. 28-29). Así, pues, el rasgo decisivo de lo que en *Sein und Zeit* se llamará tiempo impropio o vulgar —el tiempo vacío e infinito— esto es, la homogeneidad de una sucesión sin sentido, está ya aquí muy lúcidamente identificado.

La inquisición avanza profundizando en un supuesto oculto del uso del reloj. Para situar en el tiempo un acontecimiento yo mismo debo decir: ahora que... Ese ahora indesligable del yo, ¿será algo de lo que dispongo

continuamente?, ¿será finalmente yo mismo? La dirección de esas preguntas apunta claramente a una relación interna del tiempo con mi existencia. En este sentido Heidegger valora la consecuencia y la radicalidad de san Agustín en el libro XI de las *Confesiones*, cuando éste lleva la cuestión hasta el límite de preguntarse si el alma o el espíritu es el tiempo. Si bien Heidegger añade a propósito de san Agustín: «Y después ha abandonado ahí su interrogación.» Afirmación esta —cabe acotar por nuestra parte— no muy justificada, a menos que Heidegger implícitamente desautorice como falsa interrogación sobre el tiempo toda aquella que se oriente por el problema de la eternidad. Ahora bien, el tratado de san Agustín sobre el tiempo lo es sobre la eternidad y el tiempo; se diría incluso que su eje temático es la dificultad de pensar la eternidad desde el ser temporal. El fragmento de san Agustín que, descontextualizado, Heidegger «usa» o se apropia —y parafrasea en su propio lenguaje más que simplemente traduce es el que sigue: «*In te, anime meus, tempora metior, noli mihi obstrepere quod est. Noli tibi obstrepere turba affectionum tuarum. In te, in quam tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt, et, cum illae praetierint, manet, ipsam metior praesentem. Non eas, quae praetierunt ut fieret; ipsam metior cum tempora metior*» («En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarte a ti con las turbas de tus afecciones. En ti —repito— mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan —y que, aun cuando hayan pasado, permanece— es la que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla; ésta es la que mido cuando mido los tiempos.») (*Confesiones* XI, 27). En *Sein und Zeit* significativamente la referencia a este tratado —que tanta importancia en cambio asume en las lecciones de Husserl sobre la fenomenología del tiempo inmanente— queda minimizada: se cita un pasaje sobre el tiempo como distensión del alma misma, en paralelo con la cita del fragmento de la *Física* aristotélica (IV, 14, 223 a 225)

que afirma la imposibilidad del tiempo sin el alma. Y ambas referencias vienen a ilustrar que «incluso allí donde se está muy lejos de buscar la orientación primaria y expresa de las cuestiones filosóficas en el «sujeto», la experiencia vulgar del tiempo, que inmediata y regularmente sólo conoce el «tiempo del mundo», sin embargo «presta (al tiempo) al par una señalada relación con el alma y el espíritu» (*Sein und Zeit*, par. 81, fin).⁸ Ciertamente el texto de san Agustín sigue vinculando el tiempo a la medida: pero medida del alma misma, o de su afectividad (para lo que tiene como paradigma —pero este elemento no juega papel alguno en la lectura de Heidegger— no el movimiento local, ni tampoco el movimiento genérico y confuso del alma que piensa, sino la palabra rítmica, el verso, con su alternancia de sílabas largas y breves, y su delimitación por el silencio).

¶ Pero sea o no finalmente el tiempo el espíritu, o el alma, o la existencia, lo cierto es que «la cuestión de qué es tiempo nos ha conducido a considerar al ser-ahí, si por ser-ahí entendemos el ente que conocemos como vida humana en su ser» (*ibíd.*, p. 29). Tal es pues, el «orden de las razones» al menos en el marco de este primer esquema programático de la obra principal de Heidegger: no del ser-ahí al tiempo como horizonte de su sentido y hasta del ser como tal (como propone la estructura de *Sein und Zeit*), sino del tiempo como problema al ser-ahí como su clave. En rigor, la captación de este ser en su desnudez, en la singularidad de su ser-ahí, provoca implícitamente una desautorización de conceptos como alma, espíritu, o más próximamente, a la vista del pensamiento fenomenológico, consciencia. Para caracterizar aquel ser hay que adoptar como enunciado básico el de «yo soy». «El enunciado “yo soy” es

8. En realidad, el aspecto principal en el que la analítica existencial, en su fase más madura de elaboración, reconoce su herencia agustiniana está menos en el problema del tiempo que en la relevancia de la afectividad o del «encontrarse», la *Befindlichkeit* (*Sein und Zeit*, par. 29), así como en el de la constitutiva opacidad del ser-ahí para sí mismo (*ibíd.*, par. 9).

el verdadero enunciado del ser, del carácter del ser-ahí del hombre. Este ente es en cada caso mío.» La «hipótesis» —pues Heidegger mantiene la forma condicional: «si se encontrara que el ser humano es en el tiempo de una manera completamente particular, de modo que el tiempo pueda ser descifrado a partir de él...»— es que la existencia coincide con la temporalidad propiamente dicha. Entre el enunciado básico de que el ser-ahí se expone siempre necesariamente como «yo soy» y el «enunciado fundamental» (*ibíd.*, p. 30) que se busca, e.e., el ser del ser-ahí es el ser temporal, hay que desplegar las estructuras fundamentales de tal ente. /

Entramos con ello en la parte central de la conferencia, compuesta a su vez por dos secciones. En la primera se presentan de forma muy sintética ocho características de la existencia humana, yuxtapuestas una tras otra y sin que aparezca estructuración alguna entre ellas, ni una indicación de su fundamentación. Corresponden al «Análisis fundamental y preparatorio del ser-ahí», primera sección de *Sein und Zeit*, y se dejan comprender mejor retrospectivamente a partir de esa parte del tratado de 1927. La segunda sección, de forma más discursiva, expone la secuencia que inscribe el problema del tiempo en una novedosa meditación de la muerte como posibilidad extrema de la existencia. Las mencionadas ocho características de la existencia humana son las siguientes:

1. El ser-ahí se define como ser-en-el-mundo. Como será habitual en Heidegger al referirse a esta estructura se advierte ya la necesidad de pensar ese complejo como constituyente del ser-ahí y no como una relación que entablaría el sujeto con la realidad. Por otra parte, las diversas modalidades de efectuarse el ser-en-el-mundo encuentran su unidad básica no en la teoría o en la práctica, sino en el comportamiento del preocuparse (*Besorgen*).

2. De entrada, y como algo dado de hecho, el ser-ahí es ser-con-otro: ser-en-el-mundo consiste ya en tener el mismo mundo que otro u otros.

3. De ese ser conjuntamente con otros en un mismo mundo se destaca un comportamiento esencial: el lenguaje. Algo cuya importancia había percibido ya Aristóteles.

4. El ser-ahí se define como «yo soy», como cosa mía: *mea res agitur*. Y como «en cada caso» cosa mía en «perpetuidad» (*Jeweiligkeit*).⁹

5. El «yo soy» no se produce habitualmente en su forma propia. Por el contrario, «la mayor parte del tiempo y de manera corriente no soy yo mismo mi ser-ahí, sino que soy los otros. Soy con los otros y los otros son a su vez con los otros. Nadie en la cotidianidad es él mismo» (*ibid.*, p. 30). O formulado más positivamente: la cotidianidad es el dominio del «se» colectivo. Además de estos conceptos tan evidentemente operativos en la obra de 1927, Heidegger advierte la dependencia estructural de un yo soy posible propio respecto a esa base amplia determinada por el dominio de la cotidianidad: «se dice, se oye, se es para, se ocupa uno de algo. En la obstinación del dominio de ese “se” descansan las posibilidades de mi ser-ahí, y es a partir de esta herencia como el “yo soy” es posible. Un ente que contiene la posibilidad del “yo soy” es lo más a menudo un ente que “se” es» (cursiva mía, P.P.).

6. Incluso en el trato ordinario con el mundo el ser-ahí implica o concierne su sí mismo, se preocupa de sí mismo. La expresión usada ahora, *Sorge*, el cuidado o la cura en el sentido latino, la solicitud —que en 1927 designará simplemente el ser del ser-ahí— no parece tener todavía, sin embargo, la pregnancia que adquirirá en la elaboración madura de la analítica.

7. Aunque sin necesidad de una reflexión temática, el ser-ahí se mantiene constantemente en alguna forma

de autoposición. Ésta consiste, en general, en una disposición, o en un encontrarse afectivo.

8. En fin, la relación del ser-ahí consigo mismo es una relación de ser, no de conocer, o de toma de conciencia. La autointerpretación habitual está regida por el «se» y mediatamente por la tradición. Y ésta —añadamos nosotros— no tiene aquí ninguna autoridad para Heidegger: más bien debe ser objeto de control y denuncia para obligarnos a dirigirnos a la cosa misma. Por eso en este punto Heidegger llega a afirmar —excediéndose, se diría, respecto a la posibilidad del propio discurso o desautorizando éste a pesar suyo—: «El ser-ahí como ente no puede ser objeto de una demostración, ni siquiera de una mostración». Se confirma lo que se ha indicado más arriba: un característico mantenerse alejado de las categorías fenomenológicas tanto más notable cuanto que lo que se destaca en este punto es la intrínseca problematicidad de un acceso a este ente al que se orienta Heidegger para comprender el tiempo desde el tiempo.

Precisamente es una consideración directa de esa accesibilidad problemática del ser-ahí lo que determina el siguiente giro de la marcha del estudio que analizamos. El motivo inicial de esta segunda parte es la muerte como posibilidad extrema del ser-ahí. Heidegger empieza situando retrospectivamente los ocho rasgos expuestos de la existencia en el presupuesto de que este ente «sería accesible en sí mismo a una investigación que lo interprete a partir de su ser». Ahora bien, no está claro sin más que pueda mantenerse ese presupuesto. Y la dificultad no es epistemológica, no proviene de una limitación de nuestra facultad de conocer, sino que reside en una resistencia positiva procedente del mismo ser-ahí: «La dificultad de captar al ser-ahí no reside en la limitación, la incertidumbre y la imperfección de la facultad de conocer, sino que se encuentra en el ente mismo que debe ser conocido, en una posibilidad profunda de su ser [...]. ¿Cómo un tal ente puede ser conocido en su ser antes de haber llegado a un fin? Pues yo

9. T. Sheeham subraya que *Jeweiligkeit* «primer nombre para el carácter de cargada de tiempo de la existencia» (art. cit. en nota 1, p. 82) desaparece en *Sein und Zeit*. Pero como vamos a ver, en el curso del semestre de verano de 1925 mantiene todavía una significación fundamental, cf. *Prolegomena...*, 205-210.

estoy, en lo que concierne a mi ser-ahí, siempre en camino; es siempre todavía algo que no ha terminado todavía. Al final, cuando llega ahí, precisamente ya no es. Antes de este fin no es jamás con propiedad lo que puede ser; y si lo es, ya no lo es» (*ibíd.*, p. 31).

Lo decisivo para no paralizarse ante tal aporía está en resaltar esa dificultad en su positividad, por así decirlo, y hacerla así reveladora. El ser-ahí es inaccesible en su ser mientras que se lo contempla en el curso indeterminado —formalmente ilimitado, infinito— de su vida, precisamente porque es *finito*. La existencia sólo se revela en su vocación a la finitud. Así, la muerte no debe considerarse como algo que hace que un proceso vital se detenga un día, sino como la posibilidad extrema de esa vida, y posibilidad de la que esta vida siempre «sabe» algo, si bien «lo que sé de la muerte se da principalmente en el modo del saber que se retira». «El ser-ahí posee en sí mismo esta posibilidad de coincidir con su muerte en tanto que es la posibilidad extrema de él mismo. Esta posibilidad ontológica extrema es una certeza cuyo carácter es la inminencia, y esta certeza se caracteriza por su parte por una completa indeterminación. La interpretación del ser-ahí que supera en certeza y en verdad propia cualquier otra afirmación es la interpretación que se relaciona con su muerte, la certeza indeterminada de la posibilidad más propia del ser-hacia-el-fin (*das Zu-Ende-Sein*).» No se encuentra, pues, todavía la expresión consagrada en *Sein und Zeit: Sein-zum-Tode* (ser-hacia-la-muerte). Pero es manifiesto que el Heidegger de 1924 tiene ya muy claro el lugar decisivo de la explicación de esa estructura en la analítica. La pregunta es ahora: ¿qué tiene que ver todo eso con el tiempo?

Si la existencia es esencialmente posibilidades, pero éstas se proyectan sobre el fondo de la posibilidad extrema de la muerte, la totalidad de la existencia se muestra a la luz y en el horizonte de su «haber pasado» (*Vorbei*). Ese carácter se proyecta a la vida y en cierto modo le sustrae su contenido —o le quita su aparente fami-

liaridad y «seriedad»—. Paradójicamente, la experiencia del efecto de la muerte en el curso de la existencia abre a ésta la posibilidad de su verdadera autoposición. La insistencia de Heidegger en esta tónica —aquí como más adelante en otros textos— no responde a nada parecido a una actitud pesimista. Se trata ante todo —en ese proyectar la vida sobre su haber de acabarse, en esa anticipación de un futuro haber pasado— de un *cómo* y no de un *qué*, de una modalidad que afecta a la estructura de la existencia y no de un cierto contenido que la caracterice materialmente. Así, el rasgo de «haber pasado», de ser ya *Vorbei*, en cierto modo antes de morir, es lo que le permite al ser-ahí «reposar enteramente sobre él mismo». Y en este contexto, para designar la situación extraña en que se encuentra el ser-ahí llevado a su propiedad frente a la cotidianidad, leemos una expresión fundamental de la analítica de 1927: *Unheimlichkeit*. «En medio del esplendor de lo cotidiano, este haber-pasado es capaz de instalar al ser-ahí en la inquietante extrañeza (*Unheimlichkeit*)» (*ibíd.*, p. 32).

En esta dirección de evaluar el modo de ser más que el contenido de la existencia («la categoría fundamental de este ente es el cómo»), Heidegger evoca una autoridad, en principio imprevisible, en el ámbito de esta discusión sobre el tiempo y la muerte entre «teólogos». Se trata del formalismo de la ética kantiana: «No es un azar, sin duda, si Kant ha definido el principio fundamental de su ética de tal manera que se pueda decir que es formal. A partir de un íntimo conocimiento de la existencia misma, ha sabido quizá que ésta era el cómo». Formalismo, el de Kant, tanto más valorable para Heidegger al compararlo con los «profetas actuales» que intentan estructurar la existencia humana, asignarle un determinado contenido o sentido. El término no aparece, pero sin duda es lo que otros llaman «filosofía edificante» lo que Heidegger rechaza abiertamente en el contexto de esta defensa de un cierto formalismo.

La consecuencia más visible en lo que se refiere al tiempo, tras este rodeo por el tema de la muerte y el

carácter formal de la existencia, es el *primado del futuro*. Justamente porque el ser-ahí en su ser propio nibiliza en cierto modo su existencia, ésta viene a consistir sobre todo en una anticipación, en un proyecto. Heidegger lo dice rotundamente: «El fenómeno esencial del tiempo es el futuro» (*ibíd.*, p. 33). El tiempo es la anticipación del futuro pero en la medida en que éste se mantenga en una rigurosa indeterminación. Cuando el ser-ahí intenta «calcular» o prever el cuándo de su totalidad ya acabada y su qué hacer durante ese trecho, entonces está intentando determinar lo que es y debe mantenerse como indeterminado. Dicho con un matiz a pesar de todo moralizante, ese cálculo de la muerte y de la vida hasta la muerte responde a una voluntad de liberarse de la perspectiva del «haber sido» traspuesto a futuro. Este movimiento del pensamiento se resume en una frase que, entendida en conexión con lo anterior, muestra su sentido más allá de la apariencia de retórica: «el tiempo no tiene tiempo de calcular el tiempo» (*ibíd.*, p. 33).

Y sin embargo... ahí está el ser-ahí siempre calculando el tiempo, ahí está el ser-ahí siempre con su reloj. Y aunque no tenga un reloj artificial, siempre dispone del reloj natural que es la alternancia día y noche. La preocupación por la pérdida de tiempo, patente en las preguntas sobre el cuándo y sobre el cuánto, es ella misma ya pérdida del tiempo, pérdida del sentido de futuridad indeterminada del tiempo y apego a la actualidad presente, al *Gegenwart*. El uso del reloj pone de manifiesto esa mediación del ahora característica del tiempo de la cotidianidad. Y como el tiempo en tanto sucesión de horas es un tiempo vacío, puede experimentarse como un tiempo largo o lento; y hay entonces que encontrar constantemente acontecimientos actuales, «novedades». El tiempo inmediato y corriente de la cotidianidad se caracteriza —como consecuencias del primado del ahora— por su no reversibilidad y por la homogeneización. Pero es otro el tiempo que se busca en esta experiencia temporal del tiempo que intenta arti-

cular todavía vacilantemente el discurso de Heidegger.

La conferencia incide finalmente sobre el tema de la *historia*. De nuevo es operatoria la crítica a la visión cotidiana de ésta. El error de la mirada sobre la historia que surge de una experiencia del tiempo como actualidad presente es además significativo porque en nuestra época están muy extendidas las reflexiones sobre la historia. Éstas conducen típicamente al historicismo, pero todavía más característico de la época es el *miedo al historicismo* y el consecuente postular caminos imaginarios a lo suprahistórico. La insuficiencia radical de ese presunto dominio de lo histórico en nuestra época reside en que contempla el pasado histórico como un conjunto de acontecimientos, actuales un día, ahora pasados. Heidegger usa el término *Gewissen* para designar el modo de ser auténticamente histórico frente a aquella falsa historicidad objetivista: «El pasado permanece cerrado a un presente hasta que el ser-ahí no sea él mismo de modo historial (*geschichtlich*) ese presente». Ahora bien, el ser-ahí es historial en sí mismo en tanto que es su posibilidad. Es en el ser-para-el-futuro como el ser-ahí es su pasado. Éste le viene en el cómo. El modo de ese retorno es principalmente la conciencia moral (*Gewissen*)» (*ibíd.*, p. 35). Así pues, la actual generación, a pesar de verse tan sobrecargada de historia —y de añorar, por eso, ilusoriamente lo suprahistórico—, está en realidad lejos de comprender el enigma de la historia. Este enigma es solidario del ser-ahí, coincide con la posibilidad del pasado *repetible* en su cómo, posibilidad que depende del ser-ahí como posibilidad, como ser-para-el-futuro. De manera que «el miedo al relativismo es el miedo ante el ser-ahí» —en un sentido próximo al apotegma hegeliano sobre el miedo al error como miedo a la verdad—.

En el juego de la oposición a la falsa historia objetiva que tiene miedo de la historicidad subrayamos otra palabra que tendrá una efectividad enorme en el Heidegger de *Sein und Zeit* y en el pensamiento postheideggeriano de mayor fortuna reconocida: *hermenéutica*.

El término, cargado de resonancias teológicas sobre todo en el ámbito académico del momento, se introduce aquí coherentemente en esta meditación sobre las condiciones de posibilidad de la relación histórica: «La posibilidad de acceso a la historia se funda en la posibilidad según la cual un presente sabe siempre ser-para-el-futuro. Tal es el primer principio de toda hermenéutica. Enuncia algo sobre el ser del ser-ahí que es la historia-misma. La filosofía no descubrirá jamás qué es la historia mientras la analice como objeto de reflexión o método. El enigma de la historia reside en lo que significa ser historial» (*ibíd.*, p. 35).

En la conclusión de la conferencia, Heidegger da todavía algún paso más en la línea de atreverse a usar un lenguaje decididamente poco respetuoso con los hábitos. Los lectores de *Sein und Zeit* —acostumbrados a ese lenguaje, seguramente en buena medida determinados quizás a pesar suyo por ese lenguaje— acaso no podamos medir bien el alcance de la novedad, y la «resistencia» que debió oponer a los esquemas de comprensión de un oyente de 1924. Ahora Heidegger concluye que el tiempo es el ser-ahí, pero que el ser-ahí es el tiempo, y que «el tiempo es temporal». Y esto no sería, a pesar de las apariencias, una «tautología», «puesto que el ser de la temporalidad significa realidad no idéntica». Si el tiempo es el ser-ahí y el ser-ahí es en cada caso mío, el tiempo será también en cada caso mío, habrá varios tiempos: «El tiempo no tiene sentido» (*ibíd.*, p. 35). Más que principio de individuación en el sentido clásico el tiempo es otro nombre del destino único que marca a cada ser-ahí, a cada uno de ellos y no sólo a fantasmáticas existencias excepcionales (*ibíd.*, p. 36).

En el último párrafo, Heidegger —se diría que inesperadamente, en este discurso tan poco «racionalista», en el límite mismo de lo pensable «en general», un discurso que pretende registrar la irreductible singularidad de cada ser-ahí— invoca fuertemente la autoridad de Aristóteles para indicar al menos «la posibilidad de la

repetición». Y se trata del Aristóteles que defiende la paideia como «lo más importante», como lo que da una seguridad original en relación con la cosa, una «confianza» con ésta. Y cabría añadir, en el sentido de lo que Heidegger apenas sugiere aquí: lo que se valora es la instalación en una cultura objetiva potente como ámbito de lo transmitido y lo transmisible, como ámbito de la posible «repetición»; desde dicha paideia ciertas «objeciones» son tan inatendibles que aceptarlas sería como para Aristóteles hablar con quien no sabe hablar-griego.

De nuevo Heidegger no lo dice claramente: pero cabe pensar que a pesar de sus cautelas iniciales ante la herencia filosófica que se han señalado al principio de la conferencia, la paideia que reivindica aquí, la paideia que puede dar a un occidental una relación segura y confiada con la cosa —incluso si esa cosa es el tiempo, y el destino singular en que se transforma la cuestión del tiempo cuando hago verdaderamente la pregunta— es el lenguaje conceptual de la filosofía. En el texto de la conferencia no se ha inhibido totalmente la «retórica» más natural, más inmediatamente adecuada a un discurso que pretendía dar expresión a la pasión o a la patética del destino singular oscurísimo de cada ser-ahí enfrentado a su posibilidad de la imposibilidad. Pero ya en este texto tiene un papel rector el lenguaje conceptual, una analítica de aquella patética, un lenguaje formal frente a los profetas edificantes, un «ateísmo» metodológico frente a la Sociedad Teológica que acoge el discurso. En todo caso, los próximos pasos del camino a *Sein und Zeit* y dentro de este mismo —pasos que suponen lo que llama Heidegger con todas las letras filosofía «como ciencia estricta», como «ontología científica»— no se entienden sin esa función organizadora y constructiva del *trabajo del concepto* en la *analítica de la pasión*.

CAPÍTULO II

LA CRÍTICA INTERNA DE LA FENOMENOLOGÍA

El texto de las lecciones de 1925 sobre la historia del concepto de tiempo, o más bien sobre los prolegómenos a tal historia, puede considerarse como una primera redacción de *Sein und Zeit*.¹ Ya en una aproximación preliminar, en efecto, es visible la correspondencia temática y de progresión metódica entre la primera sección de la parte principal de estas lecciones —bajo el título «Descripción preparatoria del campo en que se hace visible el fenómeno del tiempo»— y el «Análisis fundamental y preparatorio del ser-ahí» en *Sein und Zeit*. En esa sección del texto del curso, el desarrollo, la articulación y el léxico —desde la estructura de la cuestión del ser y su vinculación interna con el Dasein, pasando por el análisis del ser-en-el-mundo y los fenómenos del comprender, la caída, el temor y la angustia hasta el cuidado como ser del ser-ahí— se corresponden con la primera sección del tratado de 1927.

Sin embargo se perciben diferencias, y no todas secundarias, tanto más notables sobre el fondo de aquel

1. Así, P. Jaeger, editora del curso: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 444.

paralelismo general. Así, cabe subrayar como ilustración significativa de una vacilación en el léxico, cuya importancia no es meramente lingüística, el hecho de que en 1925 Heidegger use las expresiones *Entdecktheit des Daseins* (el estar descubierto del ser-ahí) y *Erschlossenheit der Welt* (el estar abierto del mundo): como es sabido, en *Sein und Zeit* el estado de descubierto se atribuye al mundo y el estado de abierto se expone como constitutivo del ser-ahí. En otro contexto, a título de ejemplo de la charlatanería en la que decae el lenguaje en la cotidianidad bajo el imperio del «uno», no deja de ser llamativo que Heidegger excluya de su lengua filosófica un término como «existencia» junto con el de «decisión»: uno y otro se califican de fórmulas hechas o palabras de moda (*Schlagworte*, p. 375). Su misma proximidad aparente en la temática con filosofías llamadas vitalistas o de la existencia —en la línea de un Jaspers— empujaba a Heidegger, en un esfuerzo por distinguirse de aquéllas como filósofo ontológico y científico, a la estrategia de dejar perder o dar por perdidas algunas palabras. Es obvio que respecto a *Existenz*, Heidegger volvió sobre esa decisión, intentó recuperarla para su propia filosofía, arriesgándose a parecer víctima de una moda. Signo de una cierta inseguridad es también la relevancia que asigna este curso al tema de «la realidad del mundo externo» dentro del análisis del ser-en-el-mundo, en donde Heidegger reconoce expresamente una proximidad con los planteamientos de Dilthey y Scheler (cf. *ibid.*, pp. 293-294 y 302-306). Ahora bien, en *Sein und Zeit* aquel viejo problema de «teoría del conocimiento» es condenado como «cuestión sin sentido» y tratado, o destruido, como «desvío» respecto al verdadero problema de la verdad. Es también notable la más amplia explicitación del fenómeno de la significación en el curso de 1925, sobre todo por el lado de la explicación con los conceptos de Husserl e incluso de la escuela de Marburgo (cf. *ibid.*, pp. 272-285). Pero en esa dirección, en la del enlace, dificultoso y problemático, entre el discurso de Husserl y el del Heidegger de la época, hay que

destacar sobre todo los términos *Jeweiligkeit* («ocasionalidad») (*ibid.*, pp. 204-209) — presente también en la conferencia de 1924— y *Appräsentation* (p. 439), términos que desaparecen después de 1925 del léxico de Heidegger, y a los que volveremos más directamente en lo que sigue.

En general, la mayor presencia del diálogo con la fenomenología husserliana — que en el texto de *Sein und Zeit*, como veremos, se sitúa casi siempre en un plano casi «clandestino», cuando no equívoco— es una característica general de este curso, y es en cierto modo lo que resulta más instructivo desde nuestro punto de vista o desde nuestro interés de asistir al proceso de construcción de *Sein und Zeit*. Volveremos, por eso, enseguida sobre la amplia sección preparatoria del curso (pp. 13-182) que expone «la tarea y el sentido de la investigación fenomenológica» y en la que se contiene seguramente el intento más sistemático de Heidegger por «aclararse» a sí mismo en su enigmática relación con el gran idealista.

Previamente parece interesante tener en cuenta el plan de la investigación que bosqueja Heidegger en la Introducción. Interesante especialmente en función de identificar la transformación de los esquemas teóricos y metodológicos a los que obligaba el curso mismo del trabajo especulativo y expositivo que culminó en el tratado de 1927. Hay que notar aquí, por lo pronto, que el título primitivo del curso anunciado era «Historia del concepto de tiempo» y el subtítulo «Prolegomena a una fenomenología de la historia y la naturaleza». Ciertamente, el título que han fijado los editores corresponde al contenido del texto disponible, que por otra parte abarca sólo las dos primeras secciones de la primera parte (el proyecto contaba con tres partes).

Lo cierto es que Heidegger comienza explicando el sentido general del pensamiento que va a proponer, y el modo de tratarlo, a partir de una cierta legitimación de rótulos como fenomenología de la naturaleza y fenomenología de la historia, que podían presentarse como

desarrollo fiel, «ortodoxo», de la fenomenología en el sentido husserliano. Se sabe que hacia el año 1921 Husserl veía en sus dos más próximos colaboradores de entonces, O. Becker y M. Heidegger, los encargados de desarrollar la fenomenología trascendental en aquellos dos campos temáticos respectivamente.² Muy de acuerdo también con el espíritu de la fenomenología husserliana es la relativización epistemológica de las ciencias de la naturaleza y la historia: no estaría garantizado que una objetividad constituida epistemológicamente en una ciencia histórica corresponda sin más a un campo temático auténtico, se corresponda con las cosas mismas. Es dudoso que la historia, tal como se comprende en la ciencia de la historia, sea la auténtica realidad histórica. Más aún: «Pudiera ser que al modo de descubrimiento científico posible de un campo temático (*Sachfeldes*) le permanezca cerrado lo esencial» (*ibíd.*, p. 2). Así pues, ni fenomenología de las ciencias de la naturaleza y de la historia, ni fenomenología de los objetos de esas ciencias, sino explicación (*Erschliessung*) del modo de ser y de la constitución originales de ambos. La necesidad de arrancar de la experiencia preteórica y sólo desde ahí determinar la «creciente formación conceptual» de la investigación se relaciona con la idea de una *lógica productiva*, en el sentido de Husserl... pero también de Platón y Aristóteles: una lógica, esto es, que no se atiene al estadio fáctico de las ciencias, sino que se remonta directamente al campo temático primario de las ciencias. Un planteamiento, pues, que no estaría lejos de lo que Merleau-Ponty propuso en una célebre frase polémica: La fenomenología es «d'abord le desaveu de la science».

La legitimidad de tal perspectiva fenomenológica precientífica se confirma ante la situación actual de *crisis de las ciencias*. Ésta debe examinarse al margen de la tópica de la *Weltanschauung* y de la concepción mítica

2. Cf. O. Pöggeler, «Zeit und Sein bei Heidegger», en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Ed. E.W. Orth, Friburgo, 1983.

de las ciencias. La crisis de las ciencias reside en que se ha hecho cuestionable la relación fundamental de cada una de ellas con su campo temático. Heidegger emplea el término «revolución» para designar esa situación de la ciencia y valora que los auténticos progresos de ésta se realizan precisamente en el curso de esa puesta en cuestión de los fundamentos. Es también el momento de la investigación científica que más abiertamente apunta a una problemática filosófica. A ese nivel de crisis y revolución de la ciencia pertenecen las teorías intuicionistas y formalistas de los fundamentos de la matemática, la teoría de la relatividad en la física, la cuestión de vitalismo-mecanicismo en la biología, la renovación de la historia de la literatura en la escuela de Dilthey y la radicalización de la fe y la inversión de la sistemática tradicional de la dogmática en la teología. Este panorama de la situación científica de la época reaparece desde la perspectiva de su rendimiento ontológico, e.e., desde la perspectiva que revela su significación para la ontología, en el tercer párrafo de *Sein und Zeit*.

Para la fenomenología de la naturaleza y de la historia, Heidegger propone lo que puede parecer un camino extraño, o un desvío (*Umweg*): el estudio de la historia del concepto de tiempo. Pero debe notarse que Heidegger no asume los términos ortodoxamente fenomenológicos por los que aparentemente se acerca a «su» cuestión, a la cuestión del tiempo. Sorprende una cierta simplificación aquí. Naturaleza e historia comparten el carácter de temporalidad, respectivamente en el medir el tiempo de los fenómenos y en la fijación de la cronología de los acontecimientos. Hay otras «consistencias» (*Bestände*) que son extratemporales (el caso de los objetos matemáticos) o supratemporales (lo eterno, tema de la teología). El tiempo es, pues, *index* para la separación de las regiones del ser y puede emplearse como hilo conductor para la pregunta por el ser del ente y sus posibles regiones (cf. *ibíd.*, p. 7-8). Pero ya de entrada se reconoce, se anticipa, que la historia del con-

cepto de tiempo no es tanto la historia de la pregunta por el ser del ente como más bien la historia de la decadencia (*Verfall*) y mutilación (*Verstümmelung*) de aquella pregunta fundamental, la historia de una (no casual) impotencia.

¿Cómo justificar esa función privilegiada del concepto de tiempo? Una aproximación histórica en el sentido convencional, doxográfica, no sería aquí de ninguna ayuda. Pero una explicación «sistemática», sin horizonte histórico, no está a la altura de la esfera original que pretende determinarse desde la cuestión del ser y el tiempo. En efecto, a lo que apunta, a lo que empuja, aquella cuestión es a una esfera que se sitúa *antes* de la tradicional partición del trabajo filosófico en histórico y sistemático. Precisamente es propio del modo de investigación fenomenológico el no ser *ni histórico ni sistemático* (*ibíd.*, pp. 9-10). El método fenomenológico está presente tanto en la historia del concepto de tiempo como en el análisis del fenómeno del tiempo. Y en última instancia la separación de los dos aspectos de la investigación única es sólo «didáctica» (*ibíd.*, p. 10).

A efectos de la confrontación con el pensamiento de Heidegger en el texto de 1927 es útil tener delante el detalle del plan programado de este curso: tras una introducción sobre la investigación fenomenológica, o parte preparatoria (pp. 13-182), la *primera parte* debía tratar sobre «El análisis del fenómeno del tiempo y determinación del concepto de tiempo». Las tres secciones de esta parte son: «La descripción preparatoria del campo en que se hace visible el fenómeno del tiempo», «La puesta en libertad del tiempo mismo», «La interpretación conceptual». La *segunda parte*, «Historia del concepto de tiempo» habría de pasar por tres estadios: Bergson, Kant y Newton, y Aristóteles (es visible el «olvido» de Hegel). La *tercera parte* tendría que elaborar el horizonte para la cuestión del ser en general, de la historia y de la naturaleza. En una palabra, lo más característico o diferencial de esta «primera redacción» de *Sein und Zeit* respecto a la redacción definitiva — ante todo si se

tiene a la vista el proyecto del plan mencionado— es que la cuestión del ser queda al menos metódicamente desplazada a una fase posterior de la investigación. En *Sein und Zeit*, en cambio, esa cuestión no es ya el objetivo de la inquisición: es el subsuelo y la obsesión del pensamiento. El autor se lo arroja a la cara, se lo echa en cara casi violentamente al lector en la primera línea del texto, y lanzándole previamente el fragmento de *El sofista*, también él mismo violento contra los que dicen —y no saben lo que dicen— «ente», «ser», «es». El proceso puede acaso reconstruirse así. Lo que en el curso de 1925 estaba previsto bajo el título relativamente poco prometedor de una descripción del campo sobre el que se explica el fenómeno del tiempo fue adquiriendo unas dimensiones inesperadas: el *Dasein*, no es sólo ese campo en el que se hace visible el tiempo sino el *lugar* de la cuestión del ser. Por eso el análisis del ser-ahí será, en la fase madura de la analítica, ontología fundamental. Será *ya* ontología, y no sólo preparación para descubrir el ámbito en el que se revela la temporalidad, la cual a su vez nos llevará a la cuestión del ser. Como se sabe, en *Sein und Zeit* la temporalidad es más bien el horizonte del ser-ahí, y éste requiere ya de entrada una lectura ontológica y no una lectura «fenomenológica». Hasta el año 1928 Heidegger insistió en la solidaridad entre fenomenología y ontología. Pero es manifiesto que la dimensión ontológica de su análisis tiene más peso que la estrategia fenomenológica. Por este lado siempre quedaban equívocos, dada la configuración abiertamente idealista de la fenomenología trascendental husserliana. Por eso cabe formular la hipótesis de que la amplia presentación y discusión crítica de Husserl en este curso debió servirle a Heidegger para dejar definitivamente atrás ciertos elementos — como la reducción trascendental, pero también la famosa intencionalidad que Heidegger apenas nombra en todo *Sein und Zeit*: el Index de H. Feick no lo registra; pero reléase la nota del par. 69b, que secundariza el análisis intencional— que obstaculizaban la apertura de un nuevo discurso ontológico.

Heidegger empieza con una previa caracterización histórica del nacimiento y la primera irrupción de la investigación fenomenológica. La descripción del mundo intelectual en el que surge —no *del* que surge— el pensamiento de Husserl es, por otra parte, ocasión para nosotros de comprobar cómo ve el propio Heidegger, aunque sea en la rapidez de un panorama, la situación de la filosofía de finales del XIX, en la proximidad de una de cuyas escuelas, el neokantismo de Rickert, se había formado él mismo.

El punto de partida para hacerse cargo de la situación de la filosofía en la segunda mitad del XIX es reconocer la quiebra de los sistemas idealistas especulativos. La reacción inmediata es la búsqueda de una filosofía científica, por caminos diversos: la filosofía como lógica de las ciencias, la recuperación del ideal criticista kantiano, o la conexión con las ciencias positivas, especialmente la psicología. En cuanto a las ciencias históricas, éstas habrían renunciado a una reflexión filosófica, se habrían mantenido en el plano filológico desde el punto de vista «técnico» y habrían seguido viviendo en el mundo espiritual de Lessing y Goethe (cf. p. 14). Esta última observación es importante porque permite medir el alcance de la valoración heideggeriana de Dilthey como renovador de las ciencias históricas y de la experiencia del mundo espiritual. Heidegger menciona, con poco interés, nombres y corrientes del positivismo francés, inglés y alemán, así como la interpretación positivista de Kant en la escuela de Marburgo. La figura de Dilthey cobra relieve sobre ese fondo en tanto crítico del positivismo y renovador y ampliador de la problemática kantiana. Lo decisivo en Dilthey no estaría en el orden de la epistemología de las ciencias del espíritu —como el mismo Dilthey creyó alguna vez— sino en su tendencia a la vida como realidad fundamental de la historia (p. 19). Comparado con sus presuntos continuadores, Rickert y Windelband —que según Heidegger «trivializaron» la tópica diltheiana en una «vacía metodología»—, Dilthey mantuvo un seguro «instinto elemental»

en su tendencia a la realidad de la vida, si bien la efectividad de su obra se resintió finalmente de una notable inseguridad metódica en su trabajo (pp. 20-21). De todas formas este mundo intelectual no resultó determinante, en sentido positivo, del nacimiento de la fenomenología. El «diálogo» entre Husserl y Dilthey —si es que realmente tuvo lugar— corresponde a un momento relativamente tardío de la filosofía fenomenológica. El autor que influyó, en rigor, que puso en el camino de la filosofía al matemático Husserl fue Brentano, que provenía a su vez de una tradición «antimoderna», de la escolástica y el neoaristotelismo, y militante antihegelianismo, de Trendelenburg. El concepto principal que Husserl tomó de Brentano —pero trasponiéndolo desde la esfera psicológica al campo trascendental— es sin duda el de intencionalidad, la inexistencia intencional (p. 26). Pero, para Heidegger, el «libro fundamental de la fenomenología», (las *Investigaciones lógicas*), inaugura un pensamiento radicalmente nuevo.

Esa obra inaugural tuvo mala recepción. El único autor reconocido que la valoró inicialmente fue Dilthey. Quienes en principio tendrían que estar más preparados para leerla no encontraron (así, Natorp) nada verdaderamente nuevo. La obra de Husserl no era desde luego de las que ofrecen intuiciones profundas y satisfacen anhelos del ánimo. La obra de Husserl —importa esta valoración por Heidegger de cierto estilo técnico del filosofar— se movía «*in ganz speziellen und trockenen Problemen*» («en problemas completamente específicos y áridos») (p. 31). Por otra parte, el modo peculiar de la investigación fenomenológica se resiste a su traducción en resultados temáticos, pide que se tenga en cuenta constantemente su carácter de camino, de pensamiento en marcha. Esa cautela crítica respecto a los límites de toda exposición de la fenomenología como corriente filosófica, hay que tenerla presente en el momento de fijar los criterios que establece Heidegger en su «situación» de la fenomenología en esta fase inmediatamente anterior a la redacción de su obra mayor.

La exposición pasa por dos momentos claramente diferenciados. En primer lugar Heidegger adopta una actitud de «identificación» con el pensamiento fenomenológico tal como este quedó fijado en las *Investigaciones lógicas*, y explicita el principio de «a las cosas mismas» a través del nombre, griego en el fondo, de «fenomenología». En segundo lugar Heidegger fija los límites, las omisiones de la fenomenología, agudizadas según él en las obras de Husserl posteriores a las *Investigaciones lógicas*, y apunta a una crítica inmanente del pensamiento fenomenológico.

Se destacan en el primer momento tres «descubrimientos» fundamentales: la *intencionalidad*, la *intuición categorial* y el sentido original del *apriori*. En cuanto a la intencionalidad, es legítimo llamarla descubrimiento a pesar de los orígenes brentanianos y hasta escolásticos del concepto. La importancia de éste al ser, por así decirlo, elevado al plano en que es operativo para la fenomenología, no reside en la idea de que la vivencia psicológica contenga una referencia, un «dirigirse a» el objeto: lo importante es el *cómo* del darse, la presencia en la diversidad de sus formas. La interpretación intencional de las vivencias debe aclarar las diferencias entre el mentar y el intuir, la representación vacía, la aprehensión de imagen, la percepción, el recuerdo (pp. 52-59). En el fondo, y a pesar de la superficie intelectualista del texto husserliano, la idea de intencionalidad supone superar el dogma tradicional del primado de lo teórico, al obligar a reconocer la originalidad propia de los diferentes modos de darse la realidad. Ese enfoque proseguido en su coherencia debe mantener al discurso fenomenológico a salvo del psicologismo, y de la misma psicología. La fenomenología no es, no debe ser —al menos en su principio—, psicología, ni siquiera psicología intencional: esto lo tenía curiosamente más claro Heidegger que el lógico Husserl. Un signo de la deficiencia, de la limitación psicologista del concepto brentiano de intencionalidad está en que no puede remontarse de la nóesis al nóema (p. 61). Pero tampoco Husserl, ni Sche-

ler, han superado toda ambigüedad en su mención y uso de aquel concepto (pp. 62-63).

El segundo descubrimiento, y éste sí aparentemente sin precedentes, es el de la *intuición categorial*. En Husserl la introducción de este concepto tenía un relieve polémico antikantiano. Para Kant sólo hay intuición sensible. Pero el filósofo genialmente ingenuo —en su franqueza de ir a las cosas mismas— cree encontrar en el lenguaje categorías (como «este», «y», «es») que no sólo tienen significación, sino que son capaces de cumplimiento (*Erfüllung*) intuitivo. Es obvio que lo que funda objetivamente esa intuición no puede darse a una percepción simple, sensible. El *es* de «la mesa es negra» no se encuentra en ningún sitio de la mesa real percibida. Es que es una categoría que se da en una intuición específica, en la intuición categorial (Cf. espec. *Investigaciones lógicas*, VI, cap. 6). Este tema fenomenológico no debe asociarse, pues, como se hace a veces con intención paródica, a un mágico intuicionismo de esencias extracósmicas. Su lugar teórico es el de una reflexión crítica muy fundamentada sobre el lenguaje, la expresión, la intencionalidad. En el contexto de esta cuestión —de esta lectura heideggeriana de un tema típicamente husserliano «idealista»—, que merecería por sí misma una investigación especial, Heidegger subraya unas palabras que hay que resaltar doblemente: *Ueberschuss an Intentionen*, excedente en intenciones (p. 77). Tras casi cincuenta años, en el último seminario de Heidegger (1973), éste individualiza en dicho concepto lo esencial de su relación con Husserl.³ Hay que reconocer en este «descubrimiento» —cuyas posibilidades Husserl no ha agotado en la medida en que lo mantiene en un horizonte hermenéutico tradicional (p. 93)— nada menos que la significación y el poder de una *ontología científifi-*

3. Cf. *Questions*, IV, París, 1976, pp. 315 y ss. Muy importante al respecto el ensayo de J.L. Marion, «La percée et l'élargissement. Contribution à l'interprétation des Recherches Logiques», en *Philosophie*, 2 y 3, París, 1984.

ca (p. 98). Para Heidegger esto quiere decir ya —e importa notar en el curso de su historia intelectual— ser capaces de retomar el hilo de la ontología griega. Al tematizar la intuición categorial, la fenomenología reabre el problema de la verdad: empleando un léxico posterior a este momento, reconoce su genuina *Fragwürdigkeit* (cuestionabilidad), lo saca de su *Selbstverständlichkeit* (obviedad). Aun sin consciencia expresa de ello, la fenomenología retorna a la idea aristotélica de verdad al reconocer la posibilidad de verdad de actos monotéticos, unirradiales (p. 33). Más particularmente, Heidegger subraya y traduce en su propio y peculiar lenguaje el motivo aristotélico del *De Anima*, III, 431 a 16, sobre la imposibilidad de la nóesis sin fantasma, sin imagen (p. 94). Heidegger lee sin embargo este tema husserliano y lo desarrolla en una dirección que no es ya compatible con el intuicionismo prelingüístico del fundador de la fenomenología. La legitimidad de la intuición categorial reside en la imbricación de percepción y lenguaje, en una cierta primariedad de éste sobre aquélla: «No es que veamos primeramente y originariamente los objetos y las cosas, sino que inmediatamente hablamos sobre ello, más exactamente, no expresamos lo que vemos, sino que al contrario, vemos lo que se dice sobre la cosa» (p. 75). Lo que trae a la mirada fenomenológica la intuición categorial es esa expresividad, ese *Schongesprochen-und-durchgesprochen-Sein* («el estar ya dicho y hablado») de las cosas. El tercer descubrimiento es el del sentido original del *apriori*, en rigor, algo imposible de explicar en este momento previo ya que presupone lo que buscamos, el tiempo (p. 99). Pero al menos es instructiva una aclaración: el *apriori* de la fenomenología no es el *apriori* típico de la filosofía moderna, e.e., un *apriori* de la subjetividad (recordemos la importante nota al final del párrafo 10 de *Sein und Zeit* que apunta expresamente a liberar el concepto fenomenológico de *apriori* de actitudes *aprioristas* o arbitrarias. Es interesante también al respecto el epígrafe «temporalidad y *apriori* del ser» en *Grundprobleme*

der Phänomenologie, pp. 461-469, al que volveremos).

Teniendo en cuenta estos tres descubrimientos, el «principio de la fenomenología» se puede formular como «descripción analítica de la intencionalidad en su *apriori*» (p. 108). Fórmula que sugiere una cierta tensión entre el elemento intuitivo-descriptivo y el elemento analítico, de desarticulación y articulación de miembros (*Gliederung*) no captable directamente. Es claro que Heidegger dio finalmente prioridad metódica al análisis frente a la descripción, proceso coherente con el progresivo abandono del concepto de intencionalidad. Más interesante y se diría sorprendente es la afirmación del giro propiamente científico, pero en el sentido de Platón y Aristóteles, que impone la fenomenología a la filosofía. Ésta debe oponerse a todo profetismo. Más aún: «*Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus*» («la investigación filosófica es y permanece ateísmo») (p. 109). Y en ese gesto de arrogancia del pensamiento, la filosofía llegará a ser lo que llamó «un grande» la «gaya ciencia» (p. 110, en obvia alusión a Nietzsche). La presentación de la idea de la fenomenología «desde dentro», respetando el nivel de los textos de Husserl, culmina en una «aclaración del nombre» en la que en realidad se empieza a dejar ver toda la distancia de este falso discípulo respecto a su maestro. Las páginas en cuestión (pp. 110-122) anticipan muy precisamente ya la estrategia he-lenizante en el deletreo de la palabra «fenomenología» que tendrá como resultado conocido el párrafo siete de *Sein und Zeit*.

Pero, sin duda, la parte más interesante de la explicación heideggeriana de (con) la fenomenología en este curso es la que asiste al desarrollo del discurso filosófico husserliano y localiza —en medio de un rigor implacable con éste— los puntos en los que la fenomenología vigente entonces se muestra radicalmente insuficiente, e insuficiente sobre todo en relación a la cuestión del ser. Esa posición crítica preside todo el largo capítulo III del texto, pp. 123-182. Heidegger aborda primero el problema de la motivación que aboca a Husserl a un

giro muy perceptible en la orientación de sus intereses filosóficos tras 1900. Las *Investigaciones lógicas*, al margen del rendimiento ontológico que podía encontrar en ellas un lector, como Heidegger, no inmanentista, o acaso más atento a la «destra» que al «espíritu», estaban dominadas por una tópica epistemológica. A partir de esa fecha Husserl intenta una ampliación universal del campo del análisis intencional. Esto, por un lado lo llevó a interesarse, aunque siempre desde posiciones muy críticas, en investigaciones muy diversas: la fenomenología de la percepción, la filosofía práctica kantiana, la filosofía del espíritu de Dilthey, los trabajos sobre psicología de la Escuela de Marburgo, o las consideraciones sobre el tiempo como duración de Bergson, que había adquirido una cierta presencia en el mundo académico alemán de la época a través de Scheler. Por otro lado, esa ampliación del horizonte del trabajo fenomenológico más allá de la epistemología impulsó a Husserl a plantearse en un nuevo nivel la cuestión de la fundamentación de la fenomenología. A este aspecto se atiende Heidegger en su análisis, a la vista, por otra parte, de que las dos únicas publicaciones de Husserl desde 1901 a 1925 (el artículo de la revista *Logos*, «La filosofía como ciencia estricta», 1911, e *Ideas para una fenomenología pura*, 1913) se mueven de hecho en ese plano. Heidegger muestra un interés más bien reticente ante el grupo de investigadores que publican sus trabajos en el *Jahrbuch* fundado por Husserl en 1913. Fuera de este mismo, el único filósofo vinculado orgánicamente a la fenomenología al que reconoce importancia es Scheler.

Nos adelantamos a la conclusión —que en rigor guía no tan secretamente este discurso— de esta considerablemente minuciosa discusión interna de los textos del segundo Husserl: éste, en la evolución de su pensamiento tras 1900, habría perdido la significación ontológica de su filosofía original al desviarse hacia una filosofía de la consciencia, hacia un epigonismo cartesiano.

Pero ¿por qué camino la fenomenología llega a cons-

pirar con la tendencia específicamente moderna —es decir, para Heidegger, olvido de Grecia mediante— del privilegio de la subjetividad elevada a la altura de la trascendencia? ¿Cómo es posible que la investigación fenomenológica haya llegado así a ser de hecho tan afenomenológica? (cf. p. 159). El motivo hay que buscarlo en la necesidad de encontrar un punto de partida firme para la descripción analítica de la intencionalidad en su apriori. Ese punto de partida firme será para Husserl el dominio de las vivencias inmanentes, en virtud de la certidumbre absoluta en que, según Husserl, se dan ellas mismas y dan sus respectivos nóemas. Husserl postula ese dominio de la consciencia inmanente a partir de la actitud natural; mejor dicho, a partir de una evidenciación de la imposibilidad de la consciencia de comprenderse a sí mismo en la actitud natural. Es que ésta pone a la consciencia en el mismo plano de la realidad del mundo. Para que el ser de la consciencia aparezca en su «esencia propia» (*eigenes Wesen*) (p. 134) hace falta la *epoché*, la suspensión del juicio tético, el «*Nicht-Mitmachen*» («no cooperar en»), la tesis del mundo real trascendente (p. 136). Heidegger advierte contra el malentendido frecuente que produce la interpretación de la reducción como poner entre paréntesis, como desconexión: lo que pretende la reducción inicialmente es determinar lo dado *im Wie seines Seins* («en el cómo de su ser»), hacer presente *den Seinscharakter des Seienden* («el carácter de ser de lo que es»). Y sin embargo el camino de la reducción trascendental no puede evitar la reclusión de la filosofía en el ámbito de la consciencia pura a través de la necesaria conversión de la reducción trascendental en reducción eidética (p. 137).⁴ El concepto de consciencia pura transpone la «corriente

4. Cabría notar como «ayuda», *boetheia* al logos husserliano, que el paso por la instancia eidética, estructural, debía salvar la fenomenología del psicologismo trascendental que tanto preocupaba al último Husserl. Para una localización de este motivo en la coherencia de la «Idea» de la fenomenología husserliana, remito a mi trabajo, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Granada, 1979.

de las vivencias» a la esfera de una posición absoluta, separada por un abismo de lo trascendente relativo.

En este punto, Heidegger empieza a marcar su posición crítica. A la mirada pública él aparecía como discípulo directo de Husserl y lo cierto es que en algún momento así lo reconoce expresamente: se presenta como su discípulo, próximo a aquél hasta el punto de tener acceso a sus manuscritos inéditos; pero sin embargo observa sutil o discretamente que el pensamiento de Husserl está todavía en curso, que su fase actual es provisional, y que además Husserl ha tenido en cuenta las objeciones que el propio Heidegger le ha planteado directamente (pp. 167-168). Pero a pesar de esa complicidad en cosas esenciales como las examinadas en los capítulos anteriores, la tesis de la consciencia como región del ser absoluto es para Heidegger rigurosamente inaceptable (p. 140).

Los motivos por los que Husserl atribuye ese privilegio a la consciencia se resumen en que ésta presenta las siguientes cuatro determinaciones: es ser *inmanente*, ser *absolutamente dado* o ditud absoluta, ser tal que *nulla re indiget ad existendum*, y ser *puro*, como ser ideal de las vivencias (pp. 141-142). Ahora bien, ninguno de estos cuatro presuntos caracteres del ser de la consciencia se legitima en una aproximación original, según el «a las cosas mismas», al ser de la consciencia. Lo que opera en ese bosquejo husserliano de la consciencia es más bien el prejuicio de una cierta idea de ciencia que «pide» como objeto aquella consciencia pura. No es el ser propio de la consciencia lo que dejan ver aquellas cuatro determinaciones, sino su ser en tanto *erfasst, gegebene, konstituierend e ideierend* («aprehendido, dado, constituyente, idealizante») (p. 146). No es un retroceso a las cosas mismas lo que aquí habría movido a Husserl sino un retroceso a una idea tradicional de la filosofía moderna (p. 147).

Heidegger encabeza la argumentación polémica resumida en el párrafo anterior con el epígrafe «Crítica inmanente de la investigación fenomenológica». A conti-

nuación parece persistir en ese situarse dentro de la lógica interna de la fenomenología husserliana al preguntarse si el verdadero objetivo de ésta está regulado por la cuestión del ser. Se sugiere que la posición del fenomenólogo ante la región consciencia pudiera ser como la del matemático ante su campo temático, e.e., una posición que no tiene por qué plantearse el asunto del modo de ser de lo matemático. Más aún: quizá la pregunta por el ser sería aquí impropio, «quizá no debe preguntarse en general por el ser de la consciencia» (p. 149). Una respuesta así solicita una crítica más fuerte, una crítica «externa» a la fenomenología husserliana. En efecto, lo que cabe pensar no es ya que el camino de la reducción sea incapaz de captar el ser de la consciencia, sino que hace *perder* el sentido de esa cuestión (pp. 151-152). La fenomenología husserliana pretende mantenerse en el plano del *Was* eidético, excluye «el sentido y el modo del *Dass*». Ahora bien: «Si hubiera un ser cuyo qué es precisamente ser, y nada más que ser (*dessen Was es gerade ist, zu sein und nichts als zu sein*), entonces esa consideración ideativa frente a un ser tal sería el más fundamental malentendido. Se mostrará que ese malentendido domina en la fenomenología, y domina de nuevo sobre la base del dominio de la tradición» (p. 152). Sin nombrarlo todavía, a lo que se alude aquí es sin duda ya al *Dasein*. Anticipándonos de nuevo a etapas próximas del camino de Heidegger, será efectivamente la *opacidad óptica* del *Dasein*, su específica *anti-idealidad*, lo que opondrá la más fuerte resistencia a la orientación idealista de la fenomenología.

A la altura lograda por esta crítica de la omisión del problema del ser en la fenomenología vigente cabe revisar ahora la trayectoria de ésta, para diagnosticar lo que podríamos llamar su vicio de origen. Husserl obtiene la consciencia pura mediante la reducción a partir de lo que él mismo llama la «actitud natural». La desconfianza de Heidegger ante esta expresión y lo que encubre es semejante a la que opondrá sistemáticamente a la cotidianidad en *Sein und Zeit*. Aquí Heidegger llama la

atención sobre la dificultad que plantea ya el punto de partida aparentemente neutro de Husserl. La reducción debe liberar la consciencia pura de la consciencia natural; pero aquélla queda determinada por ésta, la cual es a su vez ya el resultado de una interpretación tradicional: el yo psicológico como objeto zoológico (animal racional) y como sujeto esencialmente teórico (p. 155). El problema no es sólo lo discutible del concepto mismo de «actitud natural»; sino que a través de él la cuestión del ser (de la consciencia) se pierde en la medida en que se da por ya sabida, ya contestada por un «naturalismo» que se desconoce a sí mismo.

«Pero, ¿para qué esta pregunta por el ser?» (p. 157). La utilidad no es un criterio para el conocimiento. De momento la pregunta por el ser de lo intencional es una *posibilidad*, al final se verá como una *necesidad*. De ahí que la omisión ontológica de la fenomenología husserliana en la etapa posterior a 1900 le parezca a Heidegger literalmente afenomenológica (p. 159). Husserl se dejó fascinar (p. 161) por el descubrimiento de las leyes del pensamiento ideal en su independencia respecto a las leyes reales de los procesos psíquicos. Por eso su oposición al naturalismo lo conduce a las posiciones personalistas y espiritualistas de Dilthey, como se ve especialmente en el artículo de *Logos*. El propio Dilthey, por su parte, dejó ver su deuda a Husserl en sus últimos trabajos sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu, no sin sentir, por otro lado y con razón, cierto «espanto» ante las declaraciones de Husserl sobre la historia en aquel artículo (p. 165). Heidegger dice más: aun sin medios para ello, en Dilthey se percibía una más clara tendencia que en Husserl a la cuestión del ser (p. 173).

Así pues, la fenomenología, que se había obligado a sí misma —ingenuamente— a empezar desde el principio, se ve remitida, al explicar la esencia de la intencionalidad, a viejos conceptos: animal racional, persona, espíritu. Scheler, al que Heidegger dedica un interés temático notable, y al que reconoce «progresos esenciales» en la fenomenología del alma y de la relación entre lo

psíquico y el cuerpo, tampoco supera —tampoco percibe— la omisión de la cuestión del ser. Si en Husserl la tradición que bloquea la cuestión del ser y la relación con Grecia es el cartesianismo, en Scheler aquel papel obstaculizador lo juega la tradición neoplatónica agustiniana y pascaliana (p. 180).⁵ Obviamente, esa omisión de la cuestión del ser no puede entenderse como producto de un descuido, de un desfallecimiento casual del rigor científico de la fenomenología. La gran pregunta platónica en *El sofista* (244 a) citada por Heidegger —¿qué queréis decir cuando decís ser?— habría enmudecido desde Aristóteles. Retomar la cuestión exige retomar el problema del destino histórico por el que esa pregunta se ha perdido, relacionarlo con el modo de acontecer (*Geschehensart*) de la existencia, con la decadencia o la caída (*Verfallen*) del Dasein (pp. 179-180).

Tras la anterior y extensa explicación de la esencia y los límites de la fenomenología de origen husserliano, Heidegger aborda en la parte principal del curso una interpretación ontológica del Dasein que, como se ha dicho más arriba, presenta los temas y el ritmo mismo de la primera sección de *Sein und Zeit*. Pero la importante introducción fenomenológica del curso de 1925 queda reducida en el tratado de 1927: delimitada en cierto modo, o condicionada, por la primacía ahí ya clara-

5. El tema de la relación Heidegger-Scheler no está muy estudiado: lo que sorprende a la vista del interés por el segundo, al menos hasta el año 1928. Con ocasión de la muerte de Scheler, llegó a decir Heidegger que aquél era «die stärkste philosophische Kraft im heutigen Deutschland, nein, im heutigen Europa und sogar in der gegenwärtigen Philosophie überhaupt» (*Anfangsgründe der Logik*, p. 62). Es interesante también, a propósito de esta conexión, de esta parcial convergencia de motivos teóricos, la consulta del Nachlass de Scheler, concretamente los «Anmerkungen zu Heidegger und zur *Sein und Zeit*», en *Gesammelte Werke*, vol. 9, Munich, 1976, pp. 254-340. Cf. también M. Frings, «Gott und das Nichts. Zum Gedenken des fünfzigsten Todes tages Max Schelers», en *Husserl, Heidegger, Scheler in der Sicht...*, cit.; M. Bonola, «Heidegger e Scheler: il mondo, il uomo e il problema dell'essenza» en *Aut Aut*, 202-203, 1984, pp. 39 y ss.

mente afirmada de la *Seinsfrage*. En las lecciones que comentamos es notable todavía una cierta tensión, una ambigüedad, especialmente en el capítulo de transición entre la explicación de la fenomenología y la ontología del Dasein (pp. 183-192). Por lo pronto Heidegger relativiza el alcance de las críticas precedentes, restringiendo éstas a una determinada manera de desarrollar la fenomenología y postulando que el valor de ésta no reside en unos presuntos «resultados» sino en algo al mismo tiempo más formal y más interesante: «El descubrimiento de la posibilidad de la investigación en la filosofía» (p. 184). En cuanto a la necesidad de *repetir* la cuestión griega del ser, su fundamento se encuentra no en una conexión histórica externa sino en una estructura interna del Dasein, en su descubrirse como raíz de posibilidades, en la *Sorge* (cuidado) (pp. 184-185). En el momento de abrir esa interrogación resulta discutible que el tema, el campo temático de la fenomenología, sea, como dice el discurso husserliano típico, la intencionalidad. Quizás eso sólo sea cierto para la fase de *Durchbruch*, de irrupción de la fenomenología. La sospecha de la limitación del concepto de intencionalidad se confirmará al final del curso, cuando tras la discusión sobre las estructuras del Dasein la intencionalidad se revele como fenómeno «fragmentario» y «sólo visto desde fuera» (p. 420). En fin, también la fórmula «descripción analítica» debe ser reinterpretada, precisamente en la dirección de reconocer que el trabajo fenomenológico no es propiamente descriptivo, sino que supone un determinado modo de exégesis (p. 190). Sólo teniendo en cuenta estas «correcciones», cabe considerar, como W. Biemel, que el vuelco (*Umkipfung*) de Heidegger en estas páginas, al abordar por primera vez sistemáticamente la ontología del Dasein, busca todavía —sin embargo, a su manera— una *Wesenschau*, una intuición eidética fenomenológica.⁶

6. W. Biemel, «Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit», en *Husserl, Scheler, Heidegger, in der Sicht...* cit, p. 179.

No parece necesario seguir el detalle de la marcha del discurso heideggeriano en esta parte del texto (pp. 193-442), puesto que, como se ha dicho, corresponde casi literalmente a la primera sección —y a parte de la segunda, para ser exactos— de *Sein und Zeit*. Remitimos la interpretación conceptual de la hermenéutica ontológica del Dasein a la lectura de la redacción definitiva de la analítica. Nos limitamos ahora a destacar algunas diferencias de términos entre los textos de 1925 y de 1927, en la medida en que documentan, creemos, algo más que un afinamiento del léxico.

En un notable trabajo sobre «El concepto de tiempo en el primer Heidegger hacia 1925», T. Kisiel⁷ ha marcado la importancia de dos expresiones, importantes precisamente en el curso de 1925 que venimos comentando y que desaparecen en cambio en el tratado de 1927: *Appräsentation* y *Jeweiligkeit*. Éstos serán sustituidos respectivamente por *Gegenwärtigung* y *Jemeinigkeit*. Tanto el concepto de «apresentación» como el de «eventualidad», «ocasionalidad», se remontan en su raíz al texto de Husserl. En cuanto al primero, pertenece al vocabulario fenomenológico clásico (cf. *Meditaciones Cartesianas*, par. 52). En cuanto a *Jeweiligkeit*, Kisiel señala su vinculación con el importante tema husserliano de las «expresiones ocasionales» (*Investigaciones lógicas*, I par. 26). Heidegger lo introduce en el contexto fundamental de justificar el nombre *Dasein*, en el contexto de «olvidar» o borrar otros nombres: hombre, animal racional, alma, espíritu. El título *Dasein* es capaz de abrir el acceso a un nivel previo respecto a aquellas determinaciones tradicionales. *Dasein* no nombra un qué sino un modo de ser, el modo de ser del ente que en-cada-caso-tiene-que-ser: *Seiendes, das ist im Jeweilig-es-zu-sein. Dieses «je», «jeweilig», bzw. die Struktur der Jeweiligkeit ist für jeden Seinscharakter dieses Seienden*

7. T. Kisiel, «Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)», en *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Ed. E.W. Orth, Friburgo, 1983.

konstitutiv... («un ente, que es en el modo de tener que serlo en cada ocasión. Ese “en cada caso”, ese “en cada ocasión”, o la estructura de la ocasionalidad, es constitutivo de todo carácter ontológico de ese ente») (p. 206).⁸ Esta ocasionalidad es la determinación inicial pero también finalmente la final del ser del ser-ahí, y toda otra determinación de ese ente está atravesada, dominada (*durchherrscht*) por ella. La expresión apuntaba muy eficazmente a una idea del sí mismo como no universalizable, como *Einmaligkeit* e individualidad temporal.

8. En la línea de marcar el rango de nivel previo, fundante del significado del Dasein, y concretamente su nivel pre-teológico, Heidegger llega a decir, en un gesto provocador, que las estructuras de este ente se encuentran en toda forma de hombre, sea en estado de pecado o *in status gloriae*, p. 391.

CAPÍTULO III

EL SUPUESTO TEMPORAL DE LA VERDAD

El curso dictado bajo el título *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925-1926) marca un nuevo estadio en la configuración del pensamiento de Heidegger en los años inmediatamente anteriores a la publicación de *Sein und Zeit*. El progreso sustantivo respecto a la elaboración precedente es la clarividencia del «retroceso» al pensamiento griego, y concretamente a Aristóteles. Éste no es ya invocado como trasfondo y horizonte de una nueva formulación de la fenomenología, sino interpretado como apoyo preciso y muy articulado del programa especulativo de Heidegger, como «auxilio esencial para proseguir las propias finalidades fundativas».¹

Tema conductor de las lecciones es el logos, el habla o pensar determinativo, entendido como el modo de ser del hombre por el que éste se revela a sí mismo y a los otros, el mundo y su propio ser. Dicho de otra manera, esta lógica examina el logos en la dirección de su posible apertura, descubrimiento, desocultamiento del ente, en la dirección o en el horizonte del *problema de la verdad*. Esa terminología que empieza a apuntarse aquí

1. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padua, 1984, p. 73.

debía actuar en los comienzos de este curso como una advertencia del nivel específicamente filosófico —y no técnico-formal— con que se iba a abordar la lógica. Heidegger trata con dureza la llamada «lógica escolar», que pretende no ser filosofía pero que tampoco es una ciencia especial, y que de hecho no es sino un simulacro de saber, un fraude, o incluso una ocasión de comodidad perezosa para docentes irresponsables (pp. 12-13). La lógica filosófica es la ciencia de la verdad, de la verdad previa a las verdades obtenidas por las ciencias, previa incluso a la diversificación de la verdad en teórica, práctica o religiosa. De hecho ha sido el primado de la verdad teórica, no casual de todos modos, lo que ha determinado las representaciones habituales de verdad: como correspondencia y como *adaequatio*, según la estructura del *So-wie* (así-como) (p. 10), y cuya esencial insuficiencia va a quedar de manifiesto en lo que sigue.

Aunque Heidegger construye la lógica sobre la base de una interrogación sobre el logos original en su apertura a la verdad, y al margen de la tradición de los tratados filosóficos de lógica, no deja de notar que la lógica tenía un lugar sistemático en la filosofía ya desde Grecia. Un fragmento del *Adversus Mathematicos* de Sexto Empírico hace remontar a Jenócrates, contemporáneo de Aristóteles, la división de la filosofía en física, ética y lógica. División que llega hasta Kant (pp. 3-5). El mismo Sexto Empírico transmite el célebre texto de Gorgias que encadena las tres tesis del escepticismo lógico: no hay verdad, si la hubiera no sería cognoscible, si fuera cognoscible no sería comunicable. En principio, se diría que la investigación lógica de la verdad tendría que demostrar la existencia de ésta, e.e., tendría que refutar el escepticismo previamente. De hecho ese es el modo de proceder del único texto contemporáneo según Heidegger en el que la lógica está viva, las *Investigaciones lógicas* de Husserl, cuyos prolegómenos son una discusión sistemática del escepticismo y el psicologismo. Para Heidegger, sin embargo, *la cuestión sobre qué es la verdad es previa* a la de si se da o si es transmisible;

previa, pues, a una presunta refutación del escepticismo, ante la que Heidegger mantendrá siempre la sospecha de que el escepticismo refutado haya sido sólo una construcción artificial del refutador (p. 21). No es que el problema del escepticismo no tenga interés para la cuestión de la verdad, es más bien que no se puede desligar de ella como algo previo, sino que le pertenece como «el complejo de cuestiones por las condiciones de posibilidad de la verdad en general» (p. 22).

Para un planteamiento de este tipo es notable la asimetría entre «la situación actual de la lógica filosófica» y los comienzos de la lógica filosófica en Aristóteles. El sentido general de la marcha de estas lecciones va de la evidenciación de la insuficiencia de la lógica contemporánea —incluido Husserl— a la necesidad de una reinterpretación original de los textos aristotélicos. Y uno y otro son, respectivamente, los temas de las dos primeras partes del curso. La tercera parte ensaya una «radicalización» de la pregunta qué es verdad poniéndola en relación con la temporalidad, y haciéndola converger así con la tópica del Dasein, e.e., la tópica desde la que es posible explicar el tiempo según el curso del semestre del verano de 1925. De hecho, en esta tercera parte continúa, aunque muy fragmentariamente, la historia del concepto de tiempo anunciada —pero no llevada a cabo— en el plan del curso anterior, deteniéndose en Bergson, Kant y Hegel. Sobre éste, Heidegger hace ya aquí una sorprendente declaración —sorprendente en tanto que procede de un supuesto discípulo de Husserl— en el sentido de que su *Lógica*, y no tanto su *Fenomenología del espíritu*, tiene mucho que ver con lo que se identifica actualmente como investigación fenomenológica (p. 32). De todas formas, la articulación de esta tercera parte en el conjunto del curso presenta problemas, cuyo nivel más obvio, más detectable, es el de su no correspondencia con el plan proyectado (cf. p. 26). Volveremos sobre ello, en la medida en que la ruptura del programa previsto en dicha tercera parte del curso documenta, al menos indirectamente, las últi-

mas vacilaciones de Heidegger al redactar *Sein und Zeit*.

La primera sección del curso (pp. 31-126), bajo el título de «consideración previa», está dedicada, como se ha dicho, a presentar la situación actual de la lógica filosófica, situación determinada por un plantear la cuestión de la verdad a partir de la discusión del psicologismo. La referencia constante, o más bien el guía para explicar ese mundo teórico, es el Husserl de las *Investigaciones lógicas*. Pero en estas páginas Heidegger entra en discusión con una literatura relativamente amplia sobre el tema (Stuart Mill, Brentano, Sigwart, Lotze, Pfänder, Rickert, Lask), en un ejercicio que contrasta con la sobriedad de referencias bibliográficas que caracterizará la actitud de distancia de Heidegger ante el tratamiento académico de los temas que él expone desde el apartamiento, desde la soledad del pensamiento. Ante Husserl es subrayable aquí una posición ambigua. Desde luego en ningún momento se propone Heidegger algo así como una explicación de la fenomenología como tal. De ésta sólo señala que no debe confundirse con una concreta «corriente» o escuela, que debe entenderse como un nuevo impulso que ha puesto ante la filosofía los medios para una tarea, para un trabajo científico. La ambigüedad aludida está en que, por un lado, Husserl aparece en su pertenencia —en su dependencia— respecto al campo problemático limitado de la lógica moderna («idealista»): campo caracterizado por una subordinación de la reflexión ante la «palabra mágica», el «ídolo verbal» (*Wortgötzen*), validez (*Geltung*) (p. 79) (cf. también *Sein und Zeit*, par. 33). Por otro lado Husserl radicaliza la cuestión de la verdad por el camino de su intuicionismo, hasta el punto de que implícitamente llega a poner en cuestión el viejo motivo pseudo-aristotélico del juicio como lugar original de la verdad: sin tener plenamente consciencia de ello, el fundador de la fenomenología nos permitiría —según Heidegger— acercarnos mejor armados al planteamiento aristotélico del problema de la verdad, planteamiento que trata ésta a partir del plano original de sus presupuestos.

El hilo conductor que hace avanzar el discurso de Husserl —diríamos, entre su dependencia respecto a la lógica moderna y su ignorado pero eficaz origen griego— es la distinción entre lo real y lo ideal. Claro que tras *Idealität*, Heidegger busca el estrato griego del concepto: *eidos, idea* (p. 56). De nuevo Sexto Empírico es invocado como testimonio de la claridad con que los griegos diferenciaban entre el sonido de las palabras y el movimiento dianoético por un lado, y lo dicho incorporal, lo significado (*semainómenon*) por otro lado. Para Husserl, el concepto de idealidad —y se entiende así su eficacia en la polémica antipsicologista— tiene el sentido de la *mismidad* (*das Selbige*), de lo que permanece o de lo universal: la identidad de la objetividad de actos psíquicos reales diferentes, el fundamento ideal de la *reiterabilidad infinita* de los actos que exponen lo verdadero. Este concepto conduce a Husserl —o lo retiene en ella— a la idea de lógica como lógica de la validez, e.e., para Heidegger una lógica que *supone* la verdad, que está intrínsecamente imposibilitada, en consecuencia, para plantear el problema de los *supuestos de la verdad*. En esta línea Husserl ha recibido una «orientación esencial» de la doctrina de Lotze sobre el mundo de las ideas y, más especialmente, de su interpretación de la teoría de las ideas platónicas. El tantas veces invocado —y caricaturescamente criticado— platonismo de Husserl, digámoslo rápidamente por nuestra parte, viene seguramente de aquella interpretación de las *ideas* platónicas como *valores* que inauguró Lotze. A decir verdad, Husserl no da mucho espacio en la superficie de su texto a la explicación de Lotze. En un breve párrafo (cf. *I.L. Prolegómenos*, par. 59, fin) lo sitúa en la esfera de influencia de Herbart y aunque, dice, «nosotros debemos mucho a Lotze» lo cierto es que la obra de éste habría quedado esencialmente afectada y limitada por la confusión herbartiana de idealidad específica y normativa. Pero nos parece fuera de duda la legitimidad de aquella filiación de la lógica de Husserl en la de Lotze, tal como la establece Heidegger. La nota al final del párrafo

citado deja ver que Husserl estudió a fondo la teoría del conocimiento de Lotze.

Pero insistamos, lo que revela, lo que denuncia la relación Lotze-Husserl es la limitación teoreticista del proyecto husserliano: permite individualizar el flanco por así decirlo vulnerable de la fenomenología de la lógica. Es en esto en lo que resulta instructivo el examen crítico que hace Heidegger de las tesis de Lotze.²

El ejercicio hermenéutico que practica Heidegger en la fijación de la genealogía de la teoría de la verdad como validez muestra ya el tipo —y el alcance— de radicalidad de sus críticas, su capacidad para situar a los filósofos en un horizonte especulativo del que a veces éstos no son conscientes pero que los determina decisivamente. Sucede que el lógico Lotze, el filósofo de la validez y la objetividad ideal, está marcado directamente por el naturalismo típico del siglo XIX. Al negarle el ser a las ideas, al decir que las ideas no son (sino que sólo valen), se hace cómplice del supuesto naturalista de que sólo es, de que sólo es ser lo que es real-material o efectivo. Este «tributo» al naturalismo no lo paga Lotze simplemente mediante un presuntamente impune cambio terminológico, mediante la renuncia —o la limitación de su uso— a la expresión «ser». En rigor, sugiere Heidegger, la terminología de Lotze supone una ruptura con la auténtica tradición de la filosofía griega; y como se va a ver en seguida, esa ruptura incide en el radical malentendido de la idea platónica por el lógico moderno. Éste —para asegurar un lugar propio a la verdad como validez— distingue cuatro modos de «efectividad» (*Wirklichkeit*): las cosas que *son*, los acontecimientos que *suceden*, las relaciones que *consisten* (*bestehen*) y las proposiciones verdaderas que *valen*. Según

2. Permite medir las diferencias entre este Heidegger, ya en el camino seguro de la apropiación de su pensamiento, y el Heidegger que se movía en sus años de formación entre Rickert y el Husserl más logicista, recordar su identificación explícita con las posiciones de Lotze en el trabajo de 1913 sobre «La doctrina del juicio en el psicologismo», *Frühe Schriften*, p. 170.

Lotze (*Logik*, III, 2), el primero en ver claro el estatuto de la verdad —que se expone en las proposiciones verdaderas— como lo que vale, pero que no es, habría sido Platón en su teoría de las ideas. Platón habría sido el primero en situar la verdad en su verdadero lugar, en nuestro mundo de representaciones como ciertos contenidos cualitativos permanentes. Lotze lo ve tan claro que a sus ojos la visión de Platón está oscurecida por una confusión que se documenta en el lenguaje del filósofo griego: éste, al designar la idea como *ousía*, está mezclando niveles heterogéneos (p. 71). Se ve ahí la aludida interferencia del cambio terminológico, que encubre en realidad un desconocimiento del sentido platónico y griego de *ousía*: no sustancia, cosa, lo real, sino la *Anwesenheit* (presencia). Y en ese sentido Heidegger replica al anterior reproche de Lotze a un presunto lenguaje equívoco de Platón: «El término es adecuado en el más alto grado a lo que Platón quería decir». Pero lo importante no es mostrar los límites de esta interpretación de Platón, sino comprender la génesis del concepto de validez y su carácter, su «función» de obstáculo ante la cuestión de la verdad y del ser de la verdad (pp. 78-79).

Una dificultad interna de la tesis de Lotze es que la idea, lo verdadero, sólo reside, según ella, en las proposiciones. Esto va contra la esencia misma del logos, restringe violentamente su vocación *delógica*, manifestativa, que es previa a su configuración en juicios. Otra objeción que puede hacerse, y desde el interior mismo de la construcción teórica de Lotze, es que las presuntamente independientes cuatro categorías —ser, suceder, consistir, valer— de hecho se interseccionan: las proposiciones válidas se formulan sobre cosas que son y acontecimientos que suceden. Pero lo fundamental es que a partir de la posición de Lotze queda imposibilitado todo pensamiento capaz de abrir la cuestión de la verdad a su verdadero horizonte, a la cuestión del ser. El ser no es definible, se dice tradicionalmente (cf. *Sein und Zeit*, par. 1). Esta frase puede tener su buen sentido, si a través de ella se reconoce la diferencia entre el ente (de-

finible) y el ser (no definible), y así, a través de ella se plantea una tarea para el pensar. Pero la indefinibilidad del ser en Lotze no es más que el dar por *selbstverständlich* (comprensible de suyo) que las cosas son (p. 77). Ante Lotze, Heidegger mantiene todavía el respeto a un pensador «equivocado». Con los presuntos continuadores de la teoría de la verdad como validez, e.e., los representantes de la filosofía de los valores (Rickert y Windelband), su actitud es menos contemplativa, menos respetuosa. La fuerza mágica, a la que se ha aludido, del término validez lleva a esta filosofía menor a una especie de delirio que ve valores en todas partes, no ya en la lógica, sino en la ética, en la estética, y hasta en la religión. El joven profesor Heidegger ironiza sobre sus maestros: resulta que tras la crisis de la guerra el mundo se ha hecho muy religioso y por eso lo santo es elevado también a valor. Por ese camino se llega a la blasfemia de considerar a Dios como valor (pp. 83-84).

Ahora bien, y volviendo ahora a Husserl, a pesar del «error» (p. 74) de éste, en función de su dependencia respecto a la lógica moderna, no se le habrá hecho justicia si sólo se tiene en cuenta esa dimensión de su obra. Entra aquí en juego la diferencia entre, por un lado, el logicismo (en sentido limitado) del antipsicologismo del primer tomo de las *Investigaciones lógicas* —ante lo que Heidegger plantea su crítica de la crítica del psicologismo—, y por otro lado, la aportación efectiva al problema de la verdad desde la fenomenología, que tiene lugar en el segundo tomo de la obra de Husserl. Este punto de vista preside el parágrafo 10 del curso (pp. 89-126). No insistiremos en él, puesto que en buena parte coincide con la explicación del curso anterior. Lo esencial es que el concepto intencional de intuición permite poner de relieve el carácter derivado, *fundado*, de la verdad como proposición verdadera. Pero lo más importante de ese paso —y a pesar de que Husserl obviamente no era consciente de ello— es que por sí mismo solicita un retroceso, una recuperación de los textos aristotélicos (p. 109): apunta a una redefinición de los orígenes de

nuestra tradición. Es que con el concepto radicalizado de intuición «Husserl ha pensado hasta el final la gran tradición de la filosofía occidental». Heidegger cita aquí el texto conocido de *Ideas*, par. 23, sobre «el principio de los principios», en el que Husserl atribuye a la intuición la fuente de legitimidad de todo conocimiento. Para una nueva relación con la tradición filosófica occidental será necesario también revisar otras figuras: Hegel, Kant (al margen de los neokantianos: *Aber Kant war kein kantianer*, p. 117), Leibniz y Santo Tomás. Pero en esta búsqueda del fundamento —que socava, *untergräbt*, el fundamento— la instancia decisiva es Aristóteles. Este esfuerzo ha de ser histórico en sentido genuino, no reside en una interpretación anticuaria de lo que Aristóteles quiso decir, sino que «la pregunta, históricamente preguntada, debe empujarnos hacia nosotros mismos, a nuestra historia» (p. 124).

La tradición manifiesta, la tradición en su capa más aparente, no sólo ha transmitido que el lugar de la verdad es la proposición y que la verdad es la correspondencia entre el pensamiento y el ente sino que adjudica a Aristóteles la responsabilidad —y la autoridad— de esas dos tesis. La reflexión de Heidegger pretende desenmascarar esas tres afirmaciones como prejuicios, para lo que en principio se hace necesaria una lectura más ajustada de los textos de Aristóteles pertinentes.³ Pero es el asunto, la positividad del asunto —la cuestión de la esencia de la verdad— lo que debe presidir la exposición. A ésta no hay que pedirle una interpretación completa de la teoría aristotélica; de Aristóteles se eligen unos textos que apoyan la reflexión filosófica. Los textos son *De interpretatione*, I; *De anima*, III, *Metafísica*, IV, 7, y VI, 4 y sobre todo el difícil IX, 10. La interpretación pasa por tres momentos.

3. Para una valoración de conjunto del carácter y la estrategia de esta lectura de Aristóteles, es fundamental el texto de Volpi, citado en la nota 1, espec. pp. 75-90. Cf. también H.G. Gadamer, «Heidegger und die Griechen», en *Verfische*, 1979, Trento.

El primer paso consiste en especificar el carácter delimitado y parcial de la proposición o logos apofántico en la totalidad del lenguaje, así como su lugar derivado y fundado respecto a la verdad. Para Aristóteles, todo hablar, todo logos, es significativo, semántico, pero no todo logos es apofántico: sólo es apofántico (enunciativo, predicativo) aquel logos en que se da el decir verdad o el decir falso (*aletheuein e pseudesthai*). El fragmento en cuestión (*De interpretatione*, 17 a 1-3) ha sido interpretado con frecuencia en el sentido de que la proposición es el lugar de la verdad. Ahora bien, se trata justamente de lo contrario, dice Heidegger: no es la verdad la que se define en relación a la proposición, sino la proposición, el logos apofántico, el que se define en relación a la verdad. Con una fórmula rotunda: «La proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición» (p. 135). En todo caso, verdad por un lado, y ser-verdadero o ser-falso por otro, son dos fenómenos completamente diferentes (p. 129). Por otra parte, hay que tener en cuenta la insuficiencia de las traducciones convencionalmente admitidas para *aletheuein* y *pseudesthai*: responde mejor a la esencia y al espíritu de la lengua griega traducirlos respectivamente por descubrir o desvelar, y encubrir o velar (p. 131).

El segundo paso profundiza en la estructura esencialmente doble del logos —capaz de verdad y de falsedad— y en los planos diferentes de profundidad de la comprensión significados en el «como» apofántico y en el «como» hermenéutico. No es ya que el logos pueda ser falso —a pesar de la prohibición parmenídea—, es que en cierto modo, examinadas las condiciones del significar y el producir verdad-falsedad, *al ser falso le corresponde una cierta primariedad*. Para descubrir se supone previamente un estado de encubierto y el logos que responde inmediatamente a ese estar encubierta la cosa es un logos falso. Por eso, «el descubrir de la predicación es un descubrir no encubridor, e.e., la estructura de la verdad de la predicación es fundamentalmente la de la falsedad» (p. 135). En cualquier caso, la estructu-

ra que hace posible la verdad hace posible lo falso. ¿Cómo es eso posible?, ¿cómo es posible que sea en cierto modo la posibilidad de la falsedad el fundamento de la posibilidad de la verdad? Aquí entra en juego el que el logos apofántico incluya un componer y un dividir, síntesis y diaíresis (cf. *De anima*, III, 6). No es que la proposición sea sintética o diairética sino que toda proposición es tanto sintética como diairética. Esta estructura precisamente doble, sintético-diairética, de la proposición es previa a la afirmación y a la negación, y a su ser verdadera o su ser falsa. Con ello, la estructura del logos se nos ha convertido en un fenómeno oscuro y enigmático (p. 140), que solicita una profundización en la función «delótica», reveladora, del logos, en lo que hace que el logos sea *logos tinos*, de algo.

La clave del logos, de esa enigmaticidad del logos esencialmente doble, se encuentra en una estructura que es previa al lenguaje puesto que se inscribe en el plano de la comprensión del mundo, en una apertura preobjetiva. Se trata de la estructura que llama Heidegger el *como* (*als*) hermenéutico, sobre la cual se funda el *como* apofántico (los resultados de ese análisis, en *Sein und Zeit*, par. 33). Es en el nivel apofántico donde más evidentemente se reconoce esta estructura: enunciar una proposición es exponer algo como otra cosa, decir algo de algo. Pero la operación predicativa —esencialmente un determinar y una conversión del «ver el mundo en torno» en una identificación de la objetividad de cada situación— es secundaria respecto al estar en el mundo propio de la existencia humana. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierto modo ya «significado», ya puesto o establecido en una determinada interpretación: el ente *ist schon in eine Deutung gestellt, es ist bedeutet*, «está ya puesto en una interpretación, está significado» (p. 144). El modo general de esa interpretación está tipificado por la primariedad de la relación de uso —y en general, de comportamiento— con las cosas. La cosa se descubre primeramente *aus dem Wozu seiner Dienlichkeit* («a partir

del para qué de su utilidad»). Se reconoce aquí una anticipación de los célebres análisis del ser-en-el-mundo y el ser-a-la-mano (*Zuhandensein*). Es de notar, igualmente, la convergencia de esta reflexión sobre las condiciones del logos y la cuestión de la verdad por un lado, y el movimiento del curso de 1925 sobre la historia del concepto de tiempo. El «resultado» de toda la segunda sección del curso de *Lógica* será la evidenciación del carácter temporal, hasta ahora oculto, de los «conceptos» (*Anwesenheit, Gegenwart, Präsenz*) a los que conduce el problema de la esencia de la verdad (Cf. p. 199). Pero ya en esta fase de la exposición, en este segundo momento de la explicación de Aristóteles, se percibe esa conexión: lenguaje y tiempo remiten, mejor dicho, exigen que se retroceda a la esfera previa en que cabe hacer la experiencia de uno y otro, e.e., la esfera que presenta el análisis del Dasein. Las expresiones con que se exponen las estructuras del ser-en-el-mundo (así, el *immer-schon-vorweg-sein-bei-etwas*, «el ser-siempre-ya-por anticipado-cabe-algo») ponen en juego de hecho el tiempo (cf. p. 147). La relación lenguaje-tiempo se muestra también en una perspectiva más amplia: en la medida en que el lenguaje está implantado en el ser-ahí, esto es, un ser radicalmente histórico. También es histórico el lenguaje como la totalidad de expresiones en que crece y se transforma la comprensión de cada Dasein en su ser con otros. El enigma que suponía el logos doble remite al enigma que supone el lenguaje como ser histórico, un enigma ontológico que la ciencia filológica y lingüística no puede resolver: «El lenguaje, que cada día crece y se quiebra, cambia de generación en generación, o bien permanece muerto durante siglos: este peculiar ser del lenguaje mismo está todavía totalmente por aclarar; con otras palabras, en el fondo el modo de ser de lo que tematizan toda filología y lingüística es ontológicamente completamente enigmático» (p. 151).

Los *Prolegomena*, se vio, siguen una marcha más bien constructiva y progresiva —las estructuras del Dasein como marco para interpretar el fenómeno del tiem-

po—; el curso de *Lógica* tiene un carácter más «regresivo», ya vemos que su parte central es una explicación con Aristóteles, en cierto modo un retroceso a Aristóteles como supuesto de nuestra tradición. Y era esa explicación, un paso en esa explicación, lo que impulsaba a «retroceder» de nuevo en cierto modo al Dasein. La tercera parte del curso, como veremos, confirma también ese estilo regresivo, al volver sobre el concepto tradicional de tiempo.

El primer paso de la interpretación de Aristóteles se centró en el problema del lugar de la verdad. El segundo paso analizó la doble estructura sintético-diairética del logos y desarrolló el tema del «como» hermenéutico. *El tercer paso* se confronta ya directamente con la cuestión de la verdad. La aportación esencial de Aristóteles —y lo que hace que desde sus textos pueda comprenderse la historia del problema «hacia atrás» (Parménides) y «hacia adelante» (Stoa, Boecio, Edad Media, Descartes, hasta Hegel)— es que capta la vinculación del problema de la verdad con la cuestión del ser (p. 171). El texto fundamental al respecto es *Metafísica*, IX, 10. Texto «difícil», ante el que resulta significativa la perplejidad de los estudiosos y una cierta impotencia de la filología. En el momento del curso, las investigaciones de W. Jaeger sobre el proceso de configuración del texto de Aristóteles, especialmente el de la *Metafísica*, eran una referencia próxima. Según Jaeger, el capítulo en cuestión es un apéndice, una adición posterior al libro en el que aparece inserto, y sin conexión con el tema de éste (la potencia y el acto). Tal era su tesis en el trabajo sobre la «Historia del nacimiento de la metafísica de Aristóteles» (1912) que sería matizada después en la obra de conjunto sobre la filosofía aristotélica del año 1923. También según D. Ross, aquel capítulo «has little to do with the rest of the book 9». Heidegger se siente más próximo de las interpretaciones expresamente filosóficas, más atentas a la problemática positiva que a la historia externa del texto: las de santo Tomás, Suárez (sobre cuya decisiva importancia en la transmisión

de la problemática ontológica antigua y medieval a la Edad Moderna llama la atención) y la del mismo Bonitz. Pero estas vacilaciones hermenéuticas no son casuales, estas perplejidades son índice de una incompreensión del problema del ser (p. 173). La dificultad que da aquí Aristóteles al pensamiento es la de la *verdad como ser*. Ser se puede entender en el sentido de los esquemas o figuras de las categorías, o en el sentido de potencia y acto, o en el sentido de lo verdadero (Cf. *Metafísica*, 1051 a 34). La verdad como ser es captada por el *noein* como por un tocar y afirmar. Prescindimos del comentario *line by line* heideggeriano (pp. 170-190) para limitarnos a subrayar la significación mayor y el motivo axial de esta lectura. La pregunta es: «¿Qué significa *ser* para que *verdad* pueda comprenderse como *carácter del ser*?» (p. 191). Y la respuesta es: Ser significa ante todo *Anwesenheit*, *Präsenz* o *Gegenwart* (presente), como lo que hace frente al enfrentar o presentarse algo. Este esquema de comprensión tiene su operatividad en la crítica del sistema de traducción de la lengua griega dominante en la historia de Occidente: *ousía* significaría ante todo *Anwesenheit*, presencia en un sentido eminente, y no «sustancia», como se ha divulgado en general. Así, pues, el ser a la luz de la verdad se revela como temporal, se relaciona con el tiempo presente. Pero de esa relación entre ser y tiempo no tomó consciencia el pensamiento griego; ni desde luego, mucho menos, el pensamiento posterior. Sólo habría habido una excepción: Kant, al menos, barruntó algo de esa relación, si bien no encontró la base para conectar el esquematismo de los conceptos del entendimiento y la apercepción trascendental (p. 194).

A partir de este momento el curso toma como referencia conductora a Kant. De éste se valora algo más que el ser el único en haberse acercado, aunque sin seguridad, a la relación ser-tiempo: hay también una valoración de su manera de filosofar, de su vigilancia crítica ante la sistematización especulativa del saber, lo que le daría una mayor libertad de pensamiento ante

las cosas, por ejemplo en comparación con un Hegel en posesión de la verdad absoluta, y que le hace capaz de una *Umkippung*, de un vuelco que transforma radicalmente la reflexión (p. 268). En cierto modo esa irrupción de Kant —de un Kant que no es ya el que tuvo que tener a la vista Heidegger en principio, el Kant de los neokantianos— puede considerarse, desde el punto de vista de la génesis de *Sein und Zeit*, como una intervención relativamente tardía: ocurre en el pensamiento de Heidegger cuando ya está bastante perfilado el plan definitivo de la obra de 1927. Es un Heidegger ya muy heideggeriano el que lee a Kant en este curso de 1926.

El contenido real de la tercera sección del curso (pp. 197-416) se aparta considerablemente de lo que había previsto el plan primero de la *Vorlesung*. Incluso hay que tener en cuenta que su título, «La cuestión radicalizada: qué es verdad. Repetición del análisis de la falsedad en su temporalidad» procede del editor (cf. p. 418). Este cambio de la dirección temática respecto a lo programado está implícitamente reconocido por el autor. En efecto, Heidegger observa incidentalmente que si el camino de la investigación se dejase orientar directamente por el tema del tiempo, como parecen pedir las cosas en un cierto momento, «se destruiría la economía del curso» (p. 206). En líneas generales se destacan dos elementos «imprevistos».

Por un lado, la cuestión de la verdad y la falsedad se sitúa en el horizonte de la analítica del Dasein pero en la medida en que ésta explicita la temporalidad. El «resultado», dicho dogmáticamente, de la explicación precedente a través de Aristóteles ha sido el de mostrar que el ser como verdad es presencia, e.e., un modo del tiempo. La verdad es un fenómeno *temporale*, temporario, caracterizado por el tiempo, y no *zeitlich*; temporal, e.e., que ocurre en el tiempo. A la consideración filosófica que tiene como tarea el tiempo y la determinación *temporale* de los fenómenos (no lo que está *en* el tiempo) le da Heidegger aquí el nombre de «*Cronología filosófi-*

ca», al que renunciará posteriormente. Pero lo que importa subrayar de esa nueva «ciencia» filosófica es que no sólo no puede integrarse sin más en la sistemática constituida de las disciplinas filosóficas, sino que incluso tiende por su propia naturaleza a romper aquella sistemática.

Por otro lado, tras un esbozo de lo que sería esa cronología filosófica —que de hecho se centra en el concepto de *Sorge*— Heidegger reconoce que esa vía de búsqueda de otro sentido del tiempo requiere una previa explicitación del concepto de tiempo fundado en los fenómenos intratemporales. Y esto que ya aquí se llama tiempo *vulgar*, que se caracteriza principalmente como el tiempo-ahora, se ha fijado, se ha documentado, sobre todo en la historia de la filosofía. Tras recordar el origen del concepto filosófico del tiempo en la *Física* de Aristóteles y tras una breve referencia a Bergson (al que se le reconoce un «recto instinto»), pero que no supera el aristotelismo), Heidegger se fija en el concepto de tiempo en la *Enciclopedia* de Hegel y en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Son dos lecturas muy heterogéneas. En Kant, Heidegger busca un pensamiento que —al radicalizar el tema de la finitud del sujeto— expone en otro lenguaje ciertos elementos de la analítica del ser-ahí, a la que le había llevado el problema de la verdad. La lectura de Hegel, en cambio, se inscribe plenamente en la tesis de que el concepto de tiempo vigente en la filosofía occidental ha partido de Aristóteles. El resultado de esta lectura es el parágrafo 81 de *Sein und Zeit*. Heidegger tiene a la vista sobre todo los párrafos 257-259 de la *Enciclopedia*, así como la *Lógica de Jena* (Ed. Lasson, 1923) en la que se transparenta la correspondencia puntual entre el análisis de Hegel y el de Aristóteles. La «única» diferencia, el «fallo» de esta traducción encubierta, está en que Hegel simplemente identifica y mezcla las determinaciones halladas por Aristóteles para el análisis del tiempo (punto, límite, ahora...), pero no capta las relaciones de fundamentación entre esos aspectos, el *akolouthiein* (p. 266), e.e.,

dirá Heidegger más tarde, nada menos que el *término principal* de la *Física*, IV.

¿Cuál es finalmente —debemos preguntarnos— el balance, el rendimiento de este curso de lógica en el camino a *Sein und Zeit*? Es obvio que partes fundamentales del curso quedaron incorporadas —en un mayor o menor nivel de explicitud o condensación— en el tratado de 1927: la larga explicación de Aristóteles está «contenida» entre los párrafos 7, 31-33 y sobre todo 44, es decir, en la tematización del logos, la comprensión y la verdad; y se ha subrayado también la correspondencia con el parágrafo 81, como capítulo de la historia del concepto de tiempo. Pero el hecho de que el curso no siguiera su plan previsto invita a explorar las razones de ese, digamos, semifracaso, al no poder materializar la cuestión radical de la esencia de la verdad y desviarse hacia una historia del concepto de tiempo. Acaso un intérprete de «observancia» heideggeriana diría que eran las «cosas mismas» las que motivaron ese cambio de estrategia. Pero creo que habría que tener en cuenta dificultades más internas a la constitución misma del pensamiento heideggeriano. A ellas apunta D.F. Krell en un clarificador estudio.⁴ Por lo pronto, y en discrepancia con el editor del texto, W. Biemel, hay que reconocer las «dificultades estructurales» que ofrece el curso, la ruptura de su esquema general previo: «The second major division (lo que he llamado en mi comentario tercera parte, P.P.) of the outline is not simply *abgeändert* (Biemel), it is dropped, and the immediate problem this volumen poses is why the “radicalized question of truth” does not materialize». ⁵ La respuesta a ese problema es, dicho con una cierta simplificación, que Heidegger no se ha emancipado, a pesar de sus esfuerzos, del lenguaje intuicionista de la filosofía como teoría de la consciencia. Tal es el diagnóstico de Krell. Es ese límite

4. D.F. Krell, «Being and Truth, Being and Time», *Research in Phenomenology*, 1976, 6, 151-166.

5. *Ibid.*, p. 152.

de su situación intelectual lo que le impide clarificar a Heidegger, todavía en esa fase vacilante de su camino de pensamiento, la diferencia entre *Gegenwart* y *Anwesenheit*; entre el presente intuido en el ahora y la presencia como esencia en el sentido eminente de un modo de ser, la esencia más bien «verbal» que «sustantiva».

CAPÍTULO IV

JUSTIFICACIÓN DE UNA ONTOLOGÍA CIENTÍFICA HISTÓRICA

1. Posibilidad y necesidad de la pregunta por el ser

El comienzo de *El Ser y el Tiempo* es una acusación: al lector —al hombre moderno presumiblemente cultivado— se le acusa de haber dejado caer en el olvido la pregunta por el sentido del ser. No ha sido un olvido casual, del que pueda salirse con una llamada de atención para recordarla: se sabe que todo un estrato de la obra de Heidegger insistirá en el tema del olvido del ser como destino histórico de la metafísica occidental. No es por ello menos cierto que el arranque de este tratado es un reproche expreso a una negligencia típica del pensamiento actual, que adopta la forma de una autocrítica: «La mencionada pregunta está hoy caída en el olvido aunque nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la metafísica. Sin embargo, nos tenemos dispensados de los esfuerzos que requeriría el desencadenar una nueva *gigantomaquia peri tes ousías*».¹

1. *Sein und Zeit*, 2/11. La primera cifra remite a la 15.ª edición, Tubinga, 1979; la segunda a la traducción española de J. Gaos, México, 1974.

Interesa subrayar este carácter de acusación implícita al lector por su presumible previa irresponsabilidad u olvido ante la pregunta cuya legitimidad y relevancia va a promover este tratado. Antes de la primera línea, ya el lema de la obra —el fragmento platónico que os reprocha a «vosotros» que digáis «ser» sin saber lo que queréis decir— actúa de acuerdo con esta retórica, obedece a un deseo de interpelación. Heidegger pretende provocar en el lector la experiencia de la perplejidad o más bien del atasco y la paralización del pensamiento ante un asunto que éste creía poder dejar atrás o ignorar: como el Extranjero de Elea en sus oyentes. Creo que un cierto *De te fabula narratur* resuena en el comienzo de *Sein und Zeit*: un aviso al lector de que el asunto de que va a tratar le afecta, le afectaba ya al lector, si bien en la forma deficiente de un tenerlo olvidado.

Se sugiere además que tal deficiencia —decadencia o caída, *Verfall*, será el término que empleará Heidegger para designar la raíz de esta situación— se ha agravado en la cultura contemporánea. Cierto que después de los griegos aquella cuestión dejó de ser «pregunta expresa de una investigación efectiva»; pero al menos lo ganado «en supremo esfuerzo del pensamiento» por Platón y Aristóteles se «conservó» hasta Hegel, por más que sepultado en una sistemática conceptual que escamotea el enigma de la cuestión. En cambio el pensamiento contemporáneo ni siquiera tiene esa tradición, se caracteriza por haber «trivializado» lo pensado en la tradición. Se sabe que para Heidegger ha habido pensadores importantes después de Hegel: Nietzsche, Kierkegaard, Husserl... Pero estos nombres no tienen lugar aquí, en el radicalismo de este planteamiento inicial.

Pero es que esa forma de olvido que es la trivialización de la pregunta por el ser puede adquirir a veces la forma reactiva de una aparente justificación de tal olvido: «No sólo esto. Sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por

el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta. Se dice: “ser” es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal resiste a todo intento de definición. Éste, de los conceptos el más universal y por ende, indefinible, tampoco ha menester de definición. Todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él. De esta suerte, lo que como algo oculto sumió y mantuvo en la inquietud el filosofar de la Antigüedad, se convirtió en una cosa comprensible de suyo y tan clara como el sol, hasta el punto de que a quien sigue haciendo aún la pregunta se le tacha de error metódico». *No deja de ser olvido esta justificación moderna del olvido* como presunta actitud adecuada ante una pseudocuestión. Y por lo pronto porque olvida la génesis en la ontología antigua de los supuestos dogmáticos que reprimen como improcedente aquella pregunta. Se diría que la trivialización y la negación del problema es la forma perversa y más peligrosa del olvido, al convertir el asunto en lo obvio, lo comprensible de suyo: *selbstverständlich*. Se diría que para Heidegger tiene más vigencia la cuestión oculta, que la cuestión llevada al plano de su apariencia o su aparición a una consciencia que intenta entonces conjurar aquélla como un simulacro, como una pseudocuestión.

Tras la interpelación o la acusación inicial, Heidegger pasa a examinar —aunque sólo provisionalmente, asumiendo que van a aparecer ya ahí elementos para los que todavía no está armado el pensamiento— los tres prejuicios con que se justifica habitualmente el olvido o la omisión de la pregunta por el ser, y que bloquean seriamente la apertura de toda investigación ontológica.

El *primer prejuicio* no es, como da a entender sin embargo el texto inmediatamente, que el ser sea el más universal de los conceptos, sino interpretar ese antiguo dictum de la metafísica en la línea de que con ello se revela como el concepto más claro, menos necesitado de discusión. Cierto que la génesis del prejuicio de la claridad del concepto de ser se remonta a Aristóteles. Pero

éste no cae en él. En primer lugar porque es consciente de la peculiaridad del tipo de universalidad propia del concepto de ser: el ser no es género. Y además, o como consecuencia de lo cual, la unidad del ser se hace objeto directo de una problemática a la que responde la teoría de la analogía. Es en esto en lo que se mide el alcance del progreso de la ontología desde Platón a Aristóteles. Se sabe, por otra parte, que el trabajo de Brentano sobre Aristóteles, que interesó tanto al joven Heidegger, trataba sobre aquella teoría. (En las lecciones del año 1931 sobre el libro nueve de la *Metafísica*, toda la amplia introducción se centrará en la «multiplicidad y unidad» del concepto de ser. Cf. *Gesamtausgabe*, 33, pp. 1-48.) En cambio la caracterización hegeliana del ser como lo «inmediato indeterminado» ignora el problema y es así más directamente responsable del prejuicio del ser como concepto claro. Contra el cual prejuicio Heidegger avanza este juicio: «El concepto del "ser" es más bien el más oscuro».

El *segundo prejuicio* que bloquea como impertinente la investigación del ser, dice que el ser es indefinible. También aquí la base es la tesis de la universalidad suprema de este concepto, con lo que Heidegger parece estar inicialmente de acuerdo. En realidad también está de acuerdo con que el ser no es definible, mediante la forma clásica de género y diferencia. Ahora bien, esa indefinibilidad no remite a una claridad intuitiva que lo libere de toda cuestión. Ni, desde luego, consagra la infabilidad del ser. Lo único que cabe retener de la indefinibilidad del ser es que el ser no es un ente. (Un poco más adelante dirá, con la autoridad de Platón, que la explicación del ser no puede consistir en reducir éste a un ente original: ese procedimiento es, literalmente, puro mito.)

El más «eficaz» habrá sido el *tercer prejuicio*: el ser como el más comprensible de los conceptos. Si se tiene en cuenta la importancia que tiene en este tratado el problema de la comprensión, se puede medir hasta qué punto la discusión de este prejuicio por parte de Hei-

degger sólo puede ser aquí provisional. De nuevo aquí encontramos algo así como una concesión, un reconocimiento del sentido del dogma que subyace al prejuicio: en efecto, vivimos ya en cada caso en una comprensión del ser, en una precomprensión del ser de la que por cierto no podrá prescindir en ningún momento la ontología científica. Pero esa previa comprensión del ser no deja claro el ser, ni siquiera su propio carácter de comprensión: «Pero esta comprensibilidad de término medio (*durchschnittliche*) no hace más que mostrar la incomprensibilidad. Hace patente que en todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto ente hay a priori un enigma». Lo que se da como obvio, lo presuntamente comprensible inmediatamente es, pues, un obstáculo para la pregunta, un velo que oculta la pregunta; pero al mismo tiempo remite a esa pregunta, se diría que despierta sospechas.

El resultado del primer párrafo es mostrar —más bien devolver— la legitimidad a la pregunta por el ser. Los tres siguientes párrafos que junto con el primero constituyen la primera parte de la introducción del tratado, están dominados por el motivo de lo que cabe llamar kantianamente las *condiciones de posibilidad* de aquella pregunta eminente o señalada. Pero —y es éste quizás el movimiento más interesante que exponen las páginas que voy a comentar ahora— la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la pregunta por el ser lleva a la tesis de la *necesidad* de esa pregunta. Si hay un ente, el *Dasein* —como se va a ver—, que hace posible, viable, esa pregunta, ocurre que esa pregunta es por otra parte necesaria a la constitución de ese ente; éste *no sólo puede hacerla, sino que no puede no hacerla*. Claro que no puede tratarse de una necesidad natural, es la necesidad de una cierta legalidad, una obligación: «Hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser» («Die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden») (SZ, 5/14) (he resaltado el término *soll*). En todo caso —y adelantándonos momentáneamente al curso posterior del tratado—, si el *Dasein* no hace la pre-

gunta por el ser, de todas formas la contesta, la ha contestado ya en cada caso al comportarse como un determinado ser-en-el-mundo.

La posibilidad de la pregunta por el ser se «prueba» a partir de una explicitación de la estructura formal de todo preguntar. Este implica un *Gefragtes* (aquello de que se pregunta), un *Erfragtes* (aquello que se pregunta o lo preguntado) y un *Befragtes* (aquello a que se pregunta). Es decir: una idea indeterminada de lo que se busca como objeto de un «dirigir la vista»; el objetivo buscado; y un medio para orientarse metódicamente en su desarrollo. Como se ve, no hay ninguna referencia a la subjetividad: quién pregunta no es relevante, esta pregunta debe mantenerse en un cierto anonimato, algunos dirían una cierta *neutralidad*. En cambio sí importa a quién se hace la pregunta. En el caso de la pregunta por el ser, el primer punto es, simplemente, el ser, o el ser simplemente, en tanto que aparece —ha aparecido ya en las páginas anteriores— como algo que requiere la disciplina de una pregunta específica porque se da como término de una fáctica comprensión y porque no se reduce al ente. Aquí interviene la cita de *El sofista* (242 c) que, en un gesto autoritario, declara míticos a todos los pensadores anteriores puesto que precisamente han traducido la pregunta por el ser a la pregunta por un ente originario. Lo preguntado (*Erfragte*) es el sentido del ser, y éste ha de quedar fijado como «un repertorio peculiar de conceptos», «una peculiar conceptualidad» (*eine eigene Begrifflichkeit*) (6/16). Este momento de lo conceptual merece ser subrayado: responde al nivel científico que pide la ontología de este Heidegger, sin medida común en esto con el pensador «poetizante» de las últimas obras.

Pero en el momento inicial de la investigación el elemento más importante de la pregunta que hay que especificar es lo *Befragte*, aquello a que se pregunta. Es en relación con ello con lo que cobra articulación la *pregunta crítica* latente, la cuestión de las condiciones de posibilidad de la pregunta. No se habrá dado ningún

paso con decir que es a los entes a los que hay que dirigirse porque el ser es el ser de los entes. Estos son muy diversos y esa multiplicidad impide que la pregunta avance, se oriente a su objetivo. Hay que elegir un ente «ejemplar» (pero en una anotación en su propio ejemplar de *Sein und Zeit* Heidegger advierte los malentendidos a que puede dar lugar esta expresión: p. 439) y hay que evitar que la elección sea arbitraria, teniendo en cuenta la preeminencia del ente que se busca en relación con la pregunta que pretende hacerse: «¿En qué ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra el ser? ¿Es este punto de partida arbitrario o tiene un determinado ente una preeminencia (*Vorrang*) en el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido tiene una preeminencia?» (7/16).

Quizá no es inútil esta advertencia: la preeminencia pertinente en esta determinación del ente ejemplar no puede ser la preeminencia «objetiva» de un ente «superior», acaso «supremo», un ente que sea origen o fundamento del mundo. En 1927 Heidegger no emplea todavía la fórmula ontoteología para designar la metafísica occidental; no la emplea pero su discurso ya entonces está lejos de caer en lo que aquella denuncia, e.e., convertir la cuestión del ser en la cuestión del ente supremo y darle así a la ontología una forma fundamentalista. Y debe estar claro que el ente que se va a elegir enseguida como ente ejemplar, el *Dasein*, no es el ente supremo. La preeminencia relevante no es, pues, la que haría de un ser algo sublime o perfecto, sino la que hace que el ser que la tenga contribuya específicamente a salir de la comprensión del ser como algo múltiple o indeterminado. La búsqueda de este ejemplar es ya metódica: la preeminencia pertinente por la que debe orientarse la elección es que ese ente permita articular y desarrollar la cuestión del ser. Aquí es ya operativo el nivel fenomenológico de este discurso, el nivel de autoexigencia de rigor en el atenerse a los fenómenos, e.e., en el ate-

nerse a los límites efectivos en que se mueve la pregunta como pregunta de un ente finito. La preeminencia de un ente supremo sería significativa en todo caso para la búsqueda de una «solución». Pero lo que se busca aquí es por lo pronto aquello que permita *hacer* la pregunta. Y ya sabemos que el Heidegger profesor de Marburgo marcaba lo que hay en la filosofía de resistencia al atajo de la religión hacia la solución: la filosofía como «ateísmo», y esto significa ahora necesidad de rodeo, de *Umweg*, de demorarse en el ritmo y en la lentitud propios de la pregunta.

Heidegger propone como ente ejemplar para la cuestión ontológica al «ente que somos en cada caso nosotros mismos», al que se va a designar «terminológicamente» *Dasein*. Hay que subrayar la cautela con que evita el nombre «hombre». En principio no se justifica *el término elegido para el ente elegido* y tampoco se muestra la preeminencia de ese ser (ello se hará en el párrafo cuatro). En principio el único apoyo para que la pregunta por el ser se le haga al «ente que somos en cada caso nosotros mismos» (o tome a este ente por testigo) reside en que éste tiene la posibilidad, a su vez, de preguntar, y en consecuencia de dirigir la vista, comprender, elegir. A este ente se le pregunta porque pregunta él mismo, se le elige porque comprende y elige él mismo. No nos apresuremos a interpretar malévolamente que esto no es más que un juego artificioso y formalista que enmascara a la vieja subjetividad moderna como fundamento del discurso filosófico. La lógica y la fuerza propia de este texto se anularían si se dejara de tener presente la diferencia entre ese ente *al* que se le va a preguntar por su ser y por el ser (y que tampoco es el «sujeto» el «hombre», sino «el ente que soy yo en cada caso»); y, por otro lado, la pregunta ontológica en su constitución por así decirlo anónima. Se dirá luego: la diferencia entre la comprensión pre-ontológica y la ontología.

El párrafo dos termina reconociendo que a pesar de la señalada relación del *Dasein* con el preguntar como

tal, no por ello «se ha mostrado la preeminencia del ser-ahí»: «Pero sí se ha anunciado algo así como una preeminencia del ser-ahí». Lo que sólo se ha anunciado (*gemeldet*) habrá de mostrarse en los dos párrafos siguientes. Pero es preciso previamente retroceder a una objeción importante contra la elección hecha.

La pregunta por el ser se le plantea al ente que ya de por sí se pregunta por el ser; el punto de partida de la pregunta habrá de ser el análisis de ese ente en su ser: ¿No es esto un círculo?: «Tener que determinar ante todo un ente *en su ser* y querer hacer, luego y únicamente sobre esta base, la pregunta que interroga por el ser, ¿qué otra cosa es que moverse en círculo?» (7/17).

El tema del círculo aparece en *Sein und Zeit* en tres momentos. Primero aquí, como objeción —formal y «estéril», así la califica Heidegger— contra el proyecto ontológico, todavía sólo barruntado, que se apoyaría en la ontología del ser-ahí. El segundo momento (par. 32), el más teórico-constructivo, expone el círculo hermenéutico como condición de posibilidad de la interpretación. El tercer momento (par. 63) retorna al argumento del círculo pero no para refutarlo o marginarlo, sino para «aclerar la situación hermenéutica de los problemas ontológico-fundamentales» a esa altura de la investigación en que se marcará el giro a la temporalidad como sentido del ser-ahí.

El tratamiento de la objeción del círculo no deja ver aquí una lógica clara; o más bien deja ver las perplejidades, la vacilación del discurso. En primer lugar, hemos visto, se descalifica la objeción como formal y estéril. En segundo lugar, sin embargo, se contesta que no se incurre en circularidad: «Pero de hecho no hay en la manera de hacer la pregunta que hemos expuesto ningún círculo. Los entes pueden determinarse en su ser, sin que para ello tenga que ser ya disponible el concepto explícito del sentido del ser». Pero en tercer lugar, la negación de que se esté incurriendo o se vaya a incurrir en *circulus in probando* se funda en que no hay nada que probar, en que el discurso ontológico no es «funda-

mentación» sino *Grund-Freilegung*, liberar un fondo. Y si no se da entonces círculo in probando, no se excluye sin embargo que se produzca un círculo en aquel discurso, o al menos que se dé «una notable "retro-o preferencia" ("*Rück-oder Vorbezogenheit*") de aquello de que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente. Al sentido más peculiar de la pregunta que interroga por el ser es inherente el ser el preguntar esencialmente alcanzado por aquello de que se pregunta». El texto no llega a hablar de círculo ontológico, de círculo de ser o de circularidad del ente, pero sugiere muy fuertemente lo que designan esas expresiones, y que da, ya, cierta base a la objeción del círculo.²

«Superada» la objeción del círculo — más bien rodeada y remitida a una fase posterior de la investigación — se trata ahora de confirmar, de justificar, la elección del Dasein, cuya preeminencia en relación a la pregunta por el ser ha sido «anunciada», pero no «mostrada» (*erwiesen*).

Mostrar la preeminencia de tal ente será también de hecho mostrar la posibilidad y la necesidad de aquella pregunta por el sentido del ser. Los motivos de la necesidad de hacer la pregunta — o más bien de repetirla — que está invocada en el epígrafe del primer párrafo, se resumen ahora en el comienzo del tercer párrafo: a causa de «lo venerable de su origen», y porque care-

2. Esas expresiones sí se encuentran en el paso correspondiente del curso de 1925 (*Prolegomena*, pp. 197-198) que emplea también la curiosa expresión «*Paktieren*» para dar idea de la estrategia de la pregunta ante la objeción. La insistencia del tema del círculo ontológico en la obra de Heidegger posterior a *Sein und Zeit* es uno de los lugares significativos, reveladores, de lo que cabría llamar el «diálogo» entre el Heidegger I y el Heidegger II, por emplear los términos de la «carta a Richardson». Remito a algunos textos que habría que tener especialmente en cuenta para la reconstrucción de tal diálogo: *Holzwege*, pp. 7-8; *Unterwegs zur Sprache*, pp. 150-151; *Die Frage nach dem Ding*, pp. 173-174, 187-188; *Nietzsche I*, 53-54, 364. Una reconsideración de este tópico, en J.L. Nancy, *Le partage des voix*, París, 1982.

mos de una «respuesta determinada», e incluso, «por la ausencia de la pregunta misma». Se diría que no es un movimiento muy riguroso: ¿Es que una pregunta se hace necesaria *porque* sea antigua, y *porque* no haya tenido respuesta, y *porque* haya desaparecido como tal pregunta? Obviamente no se trata, por mi parte, del empeño delirante de intentar poner el comentario en un orden discursivo más «riguroso» que el del texto de Heidegger: se trata «simplemente» de entender qué pasa en este texto. Es Heidegger mismo el que da forma a la sospecha sobre la insuficiencia de los motivos aducidos hasta ahora sobre la necesidad de la pregunta por el ser, y ya inmediatamente, en forma de pregunta retórica, el principio de una contestación a aquella insuficiencia: «Mas cabe que se quiera saber para qué puede servir aquella pregunta. ¿Resulta (*bleibt*) simplemente, o es tan sólo asunto de una especulación que se cierne en los aires (*Geschäft einer freischwebenden Spekulation*) de las más generales generalidades, o es la pregunta más de principio y más concreta al par?»

El primer párrafo argumenta de modo esencialmente polémico la legitimidad de la pregunta por el ser — exactamente su *no-ilegitimidad*—. La justificación de la pregunta avanzó indirectamente en el segundo párrafo al plantearse la estructura y las condiciones de posibilidad de la pregunta. Esto condujo a la primera referencia al ser-ahí como portador de una preeminencia, de momento sólo barruntada, o anunciada, ante aquella pregunta. Pues bien, la necesidad positiva y la posibilidad efectiva del desarrollo de la pregunta se vinculan rigurosamente con una anticipación de la característica fundamental de aquel ente, el Dasein. La pregunta es necesaria y posible no porque remita a algún «para qué» que conjure el peligro de toda vacía especulación, sino porque tiene su origen en el ser mismo al que se le pregunta. Para seguir el texto en la densidad de la problemática que atraviesa, hay, pues, que atender al juego de interferencias entre dos planos que una lectura inmediata podría o querría borrar: la *preeminencia de la*

pregunta por el ser y la preeminencia del ser-ahí en relación a la pregunta por el ser.

La preeminencia de la pregunta por el ser se «demuestra», en primer término, como preeminencia *ontológica*. Esto hace referencia por lo pronto al faktum de las ciencias objetivadas, en tanto que cada una de ellas acota un dominio del ser y se funda así en una ontología regional; pero esas ontologías requieren la pregunta por el sentido del ser en general, si no como presupuesto, sí como hilo conductor en el trabajo científico interesado en los fundamentos. La segunda preeminencia de la pregunta es *óntica*, y es, sin duda, más importante, en cualquier caso más reveladora, que la anterior. En realidad la primera está fundada en la segunda. Y en ésta, como se va a ver, la preeminencia de la pregunta por el ser se encadena a la preeminencia (triple: óntica, ontológica y óntico-ontológica) del ser-ahí.

He aludido al carácter relativamente secundario de la vía a través de las ontologías regionales para mostrar la preeminencia de la pregunta por el ser. Pero el texto del parágrafo correspondiente, el tres, tiene un interés suplementario porque deja ver a un pensador que se toma en serio las ciencias que cabría llamar «categoriales» de acuerdo con una indicación del parágrafo nueve. La leyenda positivista de un Heidegger irracionalista y anticientífico tiene más que ver, en todo caso, con el Heidegger posterior a la *Kehre* que con este tratado: que precisamente pretende construir la filosofía como *ciencia* del ser, y que tiene presente las ciencias (matemáticas, física, biología, historiografía y... teología). Se trata en cualquier caso de una filosofía de la ciencia muy fenomenológica: una lógica productiva o creadora que tematiza la constitución de los diferentes dominios del ser o regiones ontológicas. Dicho de otra forma, esta lógica creadora no se orienta sin más por el fáctico estado histórico de las ciencias, no es «teoría del conocimiento» de acuerdo con el modelo epistemológico de ciertas ciencias existentes. A este respecto es señalable la interpretación de la *Crítica de la razón pura*: el aporte

positivo de ésta estriba «en haber acometido el poner de manifiesto lo que es inherente a una naturaleza en general, y no en una “teoría” del conocimiento. Su lógica trascendental es lógica material apriorística del dominio del ser llamado naturaleza» (10-11/20).

Las ciencias instruyen a la ontología propiamente dicha no tanto en sus configuraciones positivas, cuanto más bien en el plano de investigación de fundamentos. Este tipo de investigación ha adquirido particular presencia en el primer cuarto del siglo XX en respuesta a las diversas «crisis de fundamentos» que han afectado a las diferentes ciencias. Y es que la crisis de una ciencia no es prueba de debilidad, sino exactamente de lo contrario: «El nivel de una ciencia se determina por su *capacidad* para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales». Heidegger examina brevemente la situación de esa investigación de fundamentos en las ciencias, que afecta a las ontologías regionales respectivas, y que hace ver así, desde *una* perspectiva, la necesidad de la pregunta por el ser: «Pero esta preeminencia científico-material no es la única».

La transición al plano más importante de la preeminencia óntica de la cuestión del ser hace explícito precisamente el carácter secundario del «argumento» de las ciencias en el marco de esta discusión. Las ciencias son modos de conducta de un ente al que se ha llamado ya terminológicamente *Dasein*, y al que hay que llevar directamente la *cuestión de la posibilidad y la necesidad, la cuestión (no sólo) trascendental de una justificación del proyecto ontológico*.

¿Qué tiene de señalado —qué tiene de «particular»— este ente que desde el principio Heidegger considera que «no se limita a ponerse delante, entre otros entes»? La clave de esa señal singular no puede estar —si fuera así todo el edificio teórico de *Sein und Zeit* se vendría abajo, y de momento interesa atender a su constructividad— en que ese ente sea yo, la autoconsciencia o el espíritu. Las interpretaciones subjetivistas, «existencialistas», de la ontología heideggeriana no están a la altu-

ra del rigor y de las cautelas —creo que no meramente retóricas— con que el texto evita sistemáticamente aquel léxico y todo lo que ello supone.

El ser-ahí es privilegiado no porque sea yo —y así crea poder presumir de certeza, si bien por otra parte más adelante se dirá de él que ese ente es en cada caso yo mismo— ni tampoco porque sea un «nosotros», espíritu —y así crea poder realizar el reino de la libertad—. ³ El ser-ahí es señalado porque en su ser *le va* este su ser. A este ser le pertenece en el plano de su ser mismo una relación de ser (*Seinsverhältnis*). Esa relación —implícita, latente— hay que llevarla a concepto. Heidegger no tiene a la vista en este momento la fórmula hegeliana del ser como lo «inmediato indeterminado» que se evocó polémicamente en el primer parágrafo. Pero creo que ayuda a precisar su pensamiento comparar este comienzo con el comienzo de la lógica hegeliana: *la relación de ser que se da en el ser-ahí es inmediata, pero no indeterminada*. Si la pregunta por el ser es la más concreta es porque la relación de ser inmanente al ser-ahí es ella misma la más concreta, y concreto quiere decir condensado, diríamos, hiper-determinado más que indeterminado, y por ello el tipo de pensamiento que puede desentrañar esa intrincada trama de determinaciones que se condensa enigmáticamente en el Dasein es una «analítica» y no una «dialéctica». ⁴ En cambio, si el ser es lo inmediato indeterminado, el juego dialéctico «deduce» con facilidad, y con el rendimiento especulati-

3. Sobre la no pertinencia del concepto de espíritu para explicar al Dasein, cf. par. 25, fin, así como la discusión de la interpretación hegeliana sobre el tiempo y el espíritu, par. 82. Ver aquí, más adelante, el capítulo VI. Y, desde luego, Derrida, *De l'esprit*, París, 1987.

4. Una desconfianza, incluso un rechazo de la dialéctica como filosofía sin experiencia de las cosas mismas, atraviesa toda la obra de Heidegger. Cabe destacar, en esa dirección, la caracterización de la dialéctica como «escapatoria», como *Ausweg* que evita la confrontación con la cosa misma mediante un juego formalista con las «contradicciones» y una falsa unificación o síntesis de éstas, en *Zur Sache des Denkens*, p. 4-5.

vo que se sabe, que el ser es la nada, que la nada es el puro ser.

La relación de ser inherente al ser-ahí le atribuye a éste, pues, el rango de ente al que hay que hacer la pregunta, el rango de *testigo principal* de esta inquisición que va a ser en ocasiones un interrogatorio, e incluso un interrogatorio violento, ante las tendencias a cerrarse y a la huida también características del ser-ahí. Dicho más explícitamente en la perspectiva de la comprensión del ser: «A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una determinación de ser del ser-ahí*. Lo ónticamente señalado del ser-ahí reside en que este es ontológico» (12/22). Para diferenciar el ser o el estar en curso de llegar a ser ontológico en el sentido de cierta actividad teórica, respecto del ser *ya* ónticamente ontológico, Heidegger acuña la expresión «pre-ontológico» para esto último. La diferenciación es clara, en principio; pero no se olvide que la ontología científica se basa en la pre-ontología óntica. La ontología científica no debe olvidar que no puede ser puramente científica, que está contaminada por instancias ónticas, existenciales. Esa relación, más bien esa interferencia de lo óntico en lo ontológico, es irreductible, y dará a todo el discurso de *Sein und Zeit* una permanente problematicidad en cuanto a su estatuto jurídico filosófico. Este discurso pretende —y en ocasiones, muy subrayadamente— ser «neutral», no orientar el análisis según un determinado modelo existencial (cf. espec. par. 63); pero es una necesidad estructural, reconocida por este mismo discurso, lo que impide un control estricto de la no implicación de uno y otro nivel.

La aclaración de la preeminencia óntica lleva a una importante justificación del término Dasein, que se ha empezado a emplear a partir del par. dos para designar a este ente ejemplar que somos en cada caso nosotros mismos. Este término no se ha elegido por un capricho arbitrario en lugar de lo que habitualmente se llamaría «hombre» o «realidad humana». (Se sabe que los pri-

meros traductores franceses de Heidegger usaron «*réalité humaine*» para aquel término.) Las cautelas de Heidegger en *Sein und Zeit* frente a la palabra y el concepto de hombre —«animal racional»— tienen su base en una desconfianza frente a la tradición humanista occidental que se hará más explícita en obras posteriores. A este ente se le llama Dasein, literalmente *ser-ahí*, porque este nombre significa lo más característico de aquel ente. En efecto, el ente al que en su ser le va su ser, se relaciona con el hecho de la *existencia* como con algo que pertenece a su ser, y no como con la «circunstancia» o el *factum* de su posición absoluta en la realidad. «El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre, de alguna manera, el ser-ahí lo llamamos *existencia*.» Pero esta relación peculiar con la existencia —este consistir en su existencia— determina que la «esencia» de este ente presente una modalidad incomparable con el modo de ser de la esencia —y la forma de su identificación cognoscitiva y denominativa— en el caso de los demás entes: «Y porque la definición de la esencia (*Wesensbestimmung*) de este ente no puede darse indicando un qué de contenido material (*sachhaltigen Was*), sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha elegido para designar ese ente el término (*Titel*), ser-ahí, que es un término que expresa puramente el ser (*als reiner Seinsausdruck*).» «Ser-ahí» significa que el ente que porta o soporta esa estructura es su ser: se ve que hay que forzar la sintaxis convencional para expresarse al respecto; de eso es plenamente consciente el autor de este discurso, que fue violentamente atacado por el positivismo por transgredir normas sintácticas. Dicho de otra manera: significa que *si soy ser-ahí estoy en curso de tener que comprender el ser*. Lo cual presenta por lo pronto un aspecto óptico, un aspecto en el que la relación de ser inherente al ser-ahí parece mantenerse en el círculo de su existencia, sin proyectarse a la cuestión del ser en general. Comprender el ser ateniéndose a ese círculo de la relación del ser-ahí con su propio ser es lo

que se llama un comprender *existencial* (*existenzielle*). Ese nivel de comprensión óptica (pre-ontológica, pero que tiene su sentido autónomo por sí misma, al margen de que se la vea como preliminar a la ontología) es irreductible, imborrable en el punto de partida de toda ontología científica. Es el plano en el que la existencia está ya en situación de *elección*; y a decir verdad, elección ante pocas posibilidades, o ser sí mismo o no: «El ser-ahí se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo». Estas dos posibilidades fundamentales se llamarán en el curso del tratado propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad, y tendrán una operatividad metódica constante que habrá de discutirse más adelante. De momento, ateniéndonos al ritmo constructivo de este discurso filosófico, lo que sí importa es subrayar el nivel óptico (y no, digamos, psicológico o moral) en que se inscribe la necesidad de esa elección existencial, de esa comprensión existencial. Como tal, no tiene necesidad del «ver a través» teóricamente (*theoretischen Durchsichtigkeit*) de la estructura ontológica de la existencia. En ese giro expresamente teóricamente, la relación de ser óptica inherente al ser-ahí mismo de cada caso deja transparecer, deja ver a través de sí o apunta a un «mostrar por separado (*Auseinanderlegung*) lo que constituye la existencia». Tal es el sentido del paso de la comprensión existencial a la comprensión *existenciaria* (*existenzial*). Obviamente, el proyecto de una ontología científica tiene que moverse en este plano existenciario, teóricamente. Pero «la posibilidad y la necesidad de una analítica existenciaria del ser-ahí se halla prefigurada en la constitución óptica de éste».

Tal es, pues, la primera preeminencia del ser-ahí en relación con la pregunta por el ser, la preeminencia óptica. Ahora bien, el plantear expresamente esta pregunta —cuya posibilidad y necesidad es el hilo de todo este discurso en los cuatro primeros párrafos— supone la posición teórica, ontológica. La comprensión existenciaria, o su posibilidad, es ya *un paso en la ontología*:

si se quiere —aunque la expresión no es de Heidegger y hasta puede resultar chocante, puede arrojar en cierto modo una dificultad de entrada al discurso cuyos cimientos está poniendo Heidegger—, es ontología «regional», puesto que —y estas sí son ahora palabras del texto— la comprensión existencial comprende «la constitución del ser (*Seinsverfassung*) del ente que existe». Pero sobre todo la comprensión existencial es *un paso a la ontología* en el sentido más propio, a la elaboración científica de la cuestión del ser, a la búsqueda de una idea de ser, de una conceptualidad que registre y se apropie su sentido. En este encadenamiento —comprensión existencial que remite a comprensión existencial que remite a ontología— reside lo que se llama *preeminencia ontológica* del ser-ahí.

«Y en la idea de semejante constitución del ser (del ente que existe) está ya implícita (*liegt schon*) la idea de ser. También la posibilidad de una acabada analítica (*Durchführung der Analytik*) del ser-ahí depende, pues, de un desarrollo previo de la pregunta que interroga por el sentido del ser» (13/22). Ciertamente el estrato de sentido más manifiesto —y desde cierta perspectiva el más importante— de la frase citada es, desde luego, afirmar, «probar» la posibilidad y la necesidad de la pregunta por el ser sobre la base de la preeminencia ontológica del ser-ahí. Pero en el acercamiento del texto que pretendo hay que anotar también que la frase está afectada, alcanzada directísimamente por el problema del círculo que Heidegger cree haber podido dejar atrás —pero, se ha visto, no sin ciertas contradicciones— como objeción formalista y estéril. De manera que si se quiere plantear la cuestión del ser (si se puede, si se necesita) se requiere el deslinde, la demarcación privilegiada o la preeminencia de un ente al que hacer la pregunta; pero el hacerle a este ser la pregunta en la analítica del ser-ahí depende a su vez de un desarrollo «previo» de la pregunta por el ser. Finalmente —cabe preguntar, y desde dentro de la economía del texto— ¿qué es realmente aquí lo previo? Repetimos de nuevo

que este ensayo de «rigurosidad», por nuestra parte, en la lectura no aspira a la ingenuidad de una «crítica» sino a una explicación del movimiento nada lineal de este texto. La «solución» provisional puede venir de una matización que sugiere el término *Durchführung*, acabamiento, realización. Será una analítica del ser-ahí «acabada» la que supondría como cosa previa la idea de ser. En cambio una analítica del ser-ahí en régimen de «preparatoria», incluso «provisional», es ella misma la que es previa, la que se presenta como presupuesto necesario para elaborar la cuestión del ser. Y si, a pesar de la extrañamente firme seguridad retórica del texto de *Sein und Zeit* (pero recordemos la autocrítica a ese estilo de seguridad en el avance hacia adelante en *Unterwegs zur Sprache*, p. 96), lo cierto es que la analítica de la finitud sólo avanzará en la medida en que asuma su provisionalidad, su riesgo, su precariedad.

Preeminencia óntica, preeminencia ontológica del ser-ahí: éste sustenta todavía una *tercera* que es la preeminencia de ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. En efecto, ser-ahí es ser-en-el-mundo, ésta va a ser la primera estructura existencial que intente desentrañar la analítica. Pero eso quiere decir que junto con el comprender el ser, también es inherente al ser-ahí comprender el mundo y los seres accesibles en el mundo. Esta última comprensión es «de igual originalidad» (*gleichursprünglich*) que la primera. En el curso del análisis se verá que para la interpretación cotidiana tal comprensión del mundo asumirá el valor de modelo tácito de toda comprensión, produciendo así un bloqueo nada casual de la comprensión del ser-ahí. Es interesante para medir la distancia calculada de este pensamiento respecto a la tradición, que el dictum aristotélico, de mucha fortuna en la Edad Media, sobre el alma que es, en cierto modo, todas las cosas, sea interpretado aquí como prefiguración sólo de esta preeminencia óntico-ontológica, de esta preeminencia comparativamente secundaria.

Así, pues, los «fundamentos de las ciencias», las on-

tologías regionales, remiten a una estructura del ser-ahí, el cual remite a la cuestión del ser, y ésta a su vez exige un retroceso al ser-ahí, un retroceso a un análisis provisional preparatorio del ser-ahí. Pero ese análisis asume el rango de «ontología fundamental». Es importante entender la afirmación que sigue como resultado de una argumentación en todo caso muy trabada: «De aquí que la *ontología fundamental*, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la *analítica existencial del ser-ahí*» (13/23). La expresión «ontología fundamental» dice mucho sobre el carácter «fundativo» del proyecto de la ontología de Heidegger en *Sein und Zeit*. Y se ha visto hasta qué punto es esa expresión rigurosamente solidaria con el conjunto del planteamiento de la introducción hasta este momento. Tanto más relevante, tanto más delator de qué es lo que abandonará el Heidegger posterior del camino —de todas formas irrenunciable, insustituible— que recorre *Sein und Zeit*: en efecto, Heidegger denunciará la deficiencia del concepto de ontología fundamental, su mala equivocidad, en la *Carta sobre el «Humanismo»* (*Wegmarken*, p. 187), en la introducción de 1949 a *Qué es metafísica* (*ibid.*, p. 209) o en *Nietzsche* (II, p. 209), donde se señala expresamente la diferencia entre la ontología fundamental y el pensamiento de la diferencia ontológica.

2. La ontología fundamental y la destrucción de la historia de la ontología

El primer paso de *Sein und Zeit*, o el primer capítulo de la introducción —pero se ha visto hasta qué punto primer paso extremadamente complejo—, ha sido mostrar la legitimidad y la inevitabilidad de la pregunta por el ser, o mejor, y es lo que aparece a una mirada retrospectiva, la solidaridad de la posibilidad y la necesidad de tal señalada pregunta: *si la puedo hacer* —puesto que soy ser-ahí—, *la tengo que hacer*. Por otra parte, he subrayado diversas instancias en las que se recono-

ce lo esencial de esa pregunta en su propia estructura, en cierto modo, en su carácter de pregunta «neutra», «anónima». Heidegger es radical en su exclusión, como irrelevante en esta pregunta, de un sujeto que se pregunte a la manera de una filosofía reflexiva. Parecerá «místico» —etiqueta útil para acabar pronto con Heidegger— pero lo cierto es que para éste la pregunta por el ser no es tanto una que el hombre se hace a sí mismo, acaso en relación con el «sentido de su vida», cuanto más bien una cuestión que atraviesa la existencia histórica y el lenguaje.

Cierto es que en la exposición de dicha estructura de la pregunta, en la argumentación que expone su posibilidad y su necesidad, apareció la preeminencia de «alguien», del ser-ahí. Pero éste, insisto, no es el sujeto de la pregunta, sino más bien el testigo a quien se le plantea la pregunta en lo que va a ser un largo interrogatorio de más de 400 páginas. En cualquier caso la preeminencia triple del ser-ahí es funcional respecto a la preeminencia decisiva que es la *preeminencia de la pregunta* en sí.

Si el Dasein es un ente señalado, «elegido», no es en virtud de alguna sublimidad propia sino porque puede llegar a hacerse *transparente ontológicamente*, porque debe poder dejar transparecer el ser: en el caso de que una mirada o una interrogación lo sepa someter a la cuestión directiva. Aunque la analítica del Dasein se llame «ontología fundamental», el ser-ahí no es fundamento —y en rigor ni siquiera lo tiene, aunque esté atormentado por la cuestión del fundamento—. Pero en este ente se puede leer el sentido del ser: lo importante no es tal ente sino lo que alberga —lo que oculta— y puede llegar a transparecer a través de una elaboración en perspectiva ontológica de sus estructuras constitutivas. El segundo capítulo de la introducción es una explicación del plan articulado de esa investigación que se encuentra sintetizado al final del párrafo ocho. Según tal proyecto o plan, la elaboración de la pregunta por el ser se enfrenta a dos problemas, mejor, a dos tareas

(*Doppelaufgabe*). La primera, en su enunciación general, es previsible a partir del capítulo primero: «La analítica ontológica del ser-ahí como un poner en libertad el horizonte para una exégesis del sentido del ser en general». La segunda tarea es la destrucción de la historia de la ontología. Inicialmente es inevitable que estas dos tareas, que dan título respectivamente a las dos partes de las que tenía que componerse el tratado, parezcan simplemente yuxtapuestas una a otra. Pero se va a ver que una y otra, no ya se complementan, se reclaman internamente. Dicho esquemática y dogmáticamente: es la misma analítica ontológica «estructural» (no directamente histórica) la que culmina en la historicidad del ser-ahí y apunta a una historia-destrucción de la tradición ontológica; y por otro lado, es la historicidad de la ontología y la historia de la ontología —especialmente de la ontología antigua— la instancia determinante en el requerimiento de sacar de su olvido una, precisamente, «vieja» cuestión. Tras la explicación de las dos tareas propuestas (pars. 5-6) se incluye una consideración metodológica fundamental acerca de la fenomenología (par. 7), lo que no significa sin embargo que ahí se totalice el «discurso del método» de Heidegger puesto que metodicidad explícita del pensamiento y consciencia manifiesta de tal metodicidad se dan antes y después de ese párrafo (subrayemos especialmente los párrafos 5, 9, 32, 45 y 63). Importa seguir, con una cierta precisión y de nuevo atentos a la constructividad del discurso, la explicación de la doble tarea anunciada junto con la consideración general del método. Tanto más porque, como se sabe, el texto quedó interrumpido —primero pareció que provisionalmente, pero después se vio que definitivamente— al final de la segunda de las tres secciones previstas para la primera parte. En este segundo capítulo de la introducción Heidegger se anticipa, pues, aunque en un plano obviamente de generalidad, a los temas de la sección 3.^a y de la parte que finalmente no fueron publicados.

En relación a la primera tarea, Heidegger empieza

haciendo una pregunta metódica: una vez elegido el ente que retiene el papel principal en la pregunta directiva sobre el ser, ¿cómo hacerlo accesible? «Pero ¿cómo se volverá accesible y blanco (*zugänglich und... anvisiert*), por decirlo así, de la interpretación comprensora este ente, el ser-ahí?» (15/25).

Desde luego, la triple preeminencia (óptica, ontológica y óptico-ontológica) del ser-ahí no tiene nada que ver con un grado alto de evidencia en su darse; más bien por el contrario en la base de su preeminencia hay una considerable y peculiar enigmaticidad. El Dasein no es el cógito, no es la autoconsciencia autotransparente en cuya certeza se apoya la filosofía moderna desde Descartes a Husserl. Pero la inmediata inaccesibilidad del Dasein no es simple, *no es simplemente inaccesibilidad*. La paradoja está en las palabras del texto: «Sin duda, el ser-ahí es ópticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano —nosotros mismos *somos* en cada caso él (*wir sind es sogar je selbst*)—. A pesar de ello o justo por ello (*Trotzdem oder gerade deshalb*), es ontológicamente lo más lejano». No es posible exagerar la importancia, el alcance de esa afirmación: ya en la última fase de la investigación (cf. par. 63) se dirá retrospectivamente que el camino de la analítica ha consistido «en la demostración concreta de la tesis simplemente formulada en un principio: *el ente que somos en cada caso nosotros mismos es ontológicamente lo más lejano*» (311/338).

Así, el ser-ahí es por lo pronto menos accesible, más lejano, que los entes que no tienen esa forma. Más aún, y aquí juega «en contra» del ser-ahí su preeminencia óptico-ontológica, el ser-ahí tiene «tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de *aquel* ente relativamente al cual se conduce, inmediata y constantemente, el mundo». El ser-en-el-mundo es una estructura constitutiva del ser-ahí, pero también es ocasión de una «retroactiva irradiación» (*Rückstrahlung*) de la comprensión del ser intramundano sobre la interpretación del ser-ahí. Esto significa que es la constitución misma del ser-

ahí la que lo hace «encubierto» para sí mismo, y así, inaccesible. O dicho de otra manera, esta no es una dificultad o una deficiencia de nuestra facultad cognoscitiva o de los conceptos de que disponemos, es un problema que pone el objeto mismo. ¿Cómo avanzar?

El motivo subrayado como paradoja —el ser-ahí, lo más cercano y lo más lejano— vuelve a repetirse en la página siguiente, pero ahora se añade un elemento, mediante un «pero, sin embargo», que va a permitir dar algunos pasos, aunque acaso no simplemente hacia adelante: «El ser-ahí es ónticamente lo más cercano a él mismo, ontológicamente lo más lejano, pero sin embargo, preontológicamente no extraño (*aber vorontologisch doch nicht fremd*)». Este último «pero sin embargo» debe entenderse como réplica, como adversativa al «pero» anterior, al «pero ontológicamente lo más lejano». Es como una objeción a una objeción. Se objeta primero contra la aparente accesibilidad directa del ser-ahí; se objeta después contra un reposo en esa inaccesibilidad que no tiene en cuenta que la interpretación inmediata, preontológica, que hace el ser-ahí de su ser y del ser en general no es ajena a la economía de la cuestión del ser. En efecto, la comprensión preontológica se desarrolla y se desintegra (*zerfällt*) en una multiplicidad de formas que proporcionan «ricas modalidades de interpretación (*eine reiche Ausgelegtheit*)». Se trata de que esas modalidades inicialmente existenciales —e.e., ónticas, preontológicas— que siguen caminos tan diversos como la psicología, la antropología, la ética, la poesía, la biografía o la historiografía, pasen a ser existenciales buscando explícitamente su orientación en el problema del ser. El paso, pues, del nivel existencial al nivel existencial está mediado por el reconocimiento de la conceptualidad filosófica en su intrínseca necesidad, por la percepción clara de «la posibilidad y la necesidad del conocimiento filosófico». De nuevo no nombrada, juega un papel —e interviene como dificultad— la circularidad del discurso que refleja la circularidad ontológica: para elaborar el problema del ser hace falta una analítica ontológica del

ser-ahí, pero para acceder a ésta a partir de la comprensión preontológica se requiere el horizonte de la cuestión del ser. Cabe dudar entonces que se haya avanzado en el acceso al ser-ahí mediante el recurso invocado al rico estado de interpretado de aquél en el plano existencial. En algún sentido, el acceso se hace tras esa reflexión más problemático: «Una analítica del ser-ahí resulta necesariamente, pues, el primer desideratum al hacer la pregunta que interroga por el ser. Pero entonces no hace sino volverse más candente el problema de ganar y asegurar la forma directiva de acceso al ser-ahí» (16/26).

La norma fundamental ante la agravación del problema metódico remite implícitamente a la disquisición fenomenológica posterior: el acceso y la interpretación deben buscarse de manera que «este ente pueda mostrarse en sí mismo por sí mismo (*an ihm selbst von ihm selbst*)», e.e., adelantándonos a la terminología que va a justificarse en el párrafo siete, de manera que ese ente llegue a ser fenómeno propiamente dicho. La fórmula tiene fundamentalmente un sentido *privativo*, negativo; dice ante todo que no se interprete el ser-ahí mediante categorías que no se hayan legitimado en la experiencia del ser-ahí; y eso significará que no se interprete al ser-ahí mediante categorías, sino mediante «existenciales». La fórmula significa también, aparentemente de forma más significativa, la siguiente propuesta: puesto que el sentido pleno del ser-ahí se mantiene como enigma mientras no se elabore la cuestión del ser a la que aquél tiene que dar acceso, atengámonos primero al ser-ahí tal como es «inmediata y regularmente» (*zunächst und zumeist*) en su cotidianidad de término medio (*durchschnittliche Alltäglichkeit*). En la cotidianidad —que sin embargo en el curso de la investigación se revelará como impropiedad, caída, ocultamiento— se manifiestan «estructuras esenciales» a toda forma de ser del ser-ahí.

Ahora bien, la analítica que toma como modelo el ser-ahí cotidiano no puede dar una ontología completa

(*vollständige*) del ser-ahí. Y además de *incompleto*, el análisis es subrayadamente *provisional*, sus resultados valen sólo dentro de unos límites, exactamente dentro de los límites de una consideración que ha puesto entre paréntesis el sentido del ser que analiza. La analítica tiende a completarse, y se pone en cualquier caso en una vía más definitiva y resolutoria, cuando a partir de las estructuras provisionales ganadas en la primera sección —el análisis de la cotidianidad—, la investigación avanza hacia el sentido del ser del ser-ahí, la temporalidad. La segunda sección establece primero las condiciones para fijar conceptualmente ese sentido —mediante los fenómenos de la muerte y la culpa— y lo explica después diferenciando la temporalidad propia frente al concepto vulgar de tiempo. Finalmente, la analítica tendría que haberse completado y adquirido su estatuto definitivo desplegando lo que en la sección anterior se habrá anticipado: el tiempo, no ya sentido del ser-ahí, sino horizonte de toda la comprensión del ser, «el carácter temporal del ser mismo» (18/28). Pero ya se ha advertido que esta sección no llegó a publicarse. Y desde luego habrá que volver a los motivos, sin duda no circunstanciales, de esta interrupción.

La segunda de las dos tareas generales de la ontología científica es la destrucción de la historia de la ontología (par. 6). La transición del primer problema a este segundo está mediada por el tema de la historicidad que es la forma última de la temporalidad propia. El ser-ahí es histórico más acá de la historia objetiva (las *res gestae*) y más acá de la historiografía. El ser-ahí es histórico, es su pasado —y su posibilidad de futuro—, es «en cada caso como ya era y lo que ya era», está envuelto en tradiciones aunque no las conozca objetivamente. Ahora bien, esa conducta fundamental del ser-ahí, que es preguntar por el ser, debe mostrar su historicidad de manera señalada. Y si el proyecto de la ontología científica ha de consistir por un lado en un giro de la comprensión preontológica a la comprensión ontológica, por otro lado, paralelamente, la historicidad de

la pregunta por el ser debe hacerse expresamente historiográfica: «El desarrollo de la pregunta que interroga por el ser tiene, pues, que sacar del más peculiar sentido del ser del preguntar mismo, que es ser un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su peculiar historia, es decir, de volverse historiográfico, para ponerse, con la apropiación positiva del pasado (*Aneignung der Vergangenheit*), en la plena posesión de las más peculiares posibilidades de la pregunta que interroga por el sentido del ser» (21/31).

El paralelismo aludido de esta segunda parte, tal como se proyecta aquí, con la primera parte se confirma en un plano más concreto. Inmediata y regularmente, como término medio, el ser-ahí cae y se instala en la impropiedad, en la cotidianidad. Inmediata y regularmente el ser-ahí cae también en la tradición de tal manera que ésta hace «do que transmite tan poco accesible que más bien lo encubre». La tradición, normalmente, tradicionalmente, es olvido de los orígenes. Hasta el punto de que, en el ámbito de esa caída en la tradición que impide reconocer ésta, el presunto sentido de lo histórico se desplaza a un interés «por la multiformidad de los posibles tipos, direcciones y posiciones del filosofar en las más alejadas y extrañas culturas». No se cita, pero está muy presente ya aquí, la segunda de las *Intempestivas* de Nietzsche, brevemente analizada en el parágrafo 76.

Pero el «caso» de la tradición ontológica —y de su caída en un tradicionalismo que deja en el olvido precisamente la cuestión del ser— no es uno entre otros. Con vistas a la elaboración de la cuestión del ser, la tarea que plantea la tradición ontológica es la de su *destrucción*. Este concepto célebre está sin duda en la dirección de lo que el segundo Heidegger identificará en la revelación de la ontoteología como el destino metafísico del olvido del ser. Pero conviene precisar el nivel específico del concepto de destrucción a la altura del tratado de 1927, tan evidentemente «constructivo» en su planteamiento general. Y lo que hay que subrayar sobre todo

de esta destrucción es que no es *negativa*, o que tiene una finalidad positiva. No es un «sacudirse la tradición ontológica» sino un «acotarla dentro de sus posibilidades positivas». Al final del párrafo anterior Heidegger se había adelantado a renunciar a toda pretensión de novedad: «Que la respuesta sea “nueva” carece de importancia y se reduce a una exterioridad. Lo positivo de ella tiene que consistir en que sea bastante *antigua* para hacer inteligibles las posibilidades deparadas por los “antiguos”». Si la destrucción de la historia de la ontología tiene algún sentido negativo, crítico, no es en relación al pasado, sino ante todo en relación al presente, «a la forma dominante de tratar la historia de la ontología».

El hilo conductor de esa destrucción —que es, pues, también una *reconstrucción*— de la historia de la ontología, de acuerdo con la tendencia principal de la analítica del ser-ahí, tendrá que ser la relación ser-tiempo. Es esa tópica, la manera de tratar esa tópica, lo que da a la filosofía de Kant un lugar privilegiado, en rigor único, a los ojos del Heidegger de 1927, en el cuadro de esta (destrucción de la) historia de la ontología. «El primero y el único que se movió durante un trecho del camino de la investigación en la dirección de la dimensión de la temporalidad (*Temporalität*) o que se dejó empujar en esta dirección por la fuerza de los fenómenos es Kant» (23/33). Es manifiesto —y frases como la citada lo confirman sin lugar a duda— que la relación entre el Heidegger de la época y Kant (o su interpretación abiertamente parcial e interesada de Kant) es un tema importante que habría que individualizar y que sin embargo en el curso de este trabajo no va a recibir un tratamiento propio. Pero anotemos, recordemos por lo pronto, como marca de la incidencia del diálogo con Kant en el camino del pensamiento de Heidegger, que en el curso sobre *Lógica* de 1926, toda la última parte estaba presidida por una lectura de Kant, no prevista sin embargo en el planteamiento primero del curso: esa lectura liberada, quizás algo tardíamente, de los crite-

rios neokantianos dominantes en la formación de Heidegger venía solicitada por el descubrimiento de la dimensión temporal de la verdad, a través de la evidenciación del carácter temporal de la objetividad como presencia, como presente. Poco después de la publicación de *Sein und Zeit*, Heidegger dicta un curso sobre la *Interpretación fenomenológica de la «Crítica de la razón pura de Kant»* (*Gesamtausgabe*, vol. 25). Los resultados esenciales de esa interpretación —de esa «apropiación»— los expuso en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), en cuyo prólogo explicita su conexión con la «primera redacción» de la segunda parte de *Sein und Zeit*, e.e. la parte no publicada. En las obras posteriores, la presencia de Kant sigue siendo importante y frecuente (hay que recordar además dos textos directamente referidos a él: *La pregunta por la cosa*, curso de 1935-1936, editado en 1962, y *La tesis de Kant sobre el ser*, 1962). Pero la fase «kantiana» de Heidegger es la de la preparación y la continuación —interrumpida— de *Sein und Zeit*. Y volviendo a este texto, si he subrayado el especial lugar de Kant en la historia de la ontología hay que decir enseguida que, sin embargo, Heidegger limita la aportación de aquél: Kant *retrocede* (*zurückweicht*) ante aquello que había barruntado. Ese retroceso se implica en un retroceso histórico, en una vuelta dogmática a la posición de Descartes sobre la subjetividad. Precisamente «la parada en la segunda estación del camino del regreso destructor por la historia de la ontología» se ocupa de los fundamentos ontológicos tácitos del *cogito sum*. Ciertas meditaciones del Heidegger posterior —sobre la técnica, sobre la ciencia en la fase de la investigación programada, sobre la sociedad moderna en su especificidad histórica— han insistido en la figura de Descartes como decisiva para marcar el novum de la época moderna. Aquí, en cambio, lo nuevo de Descartes es evaluado como una apariencia muy secundaria frente a su esencial dependencia respecto a la ontología medieval, cosa que «ve todo conocedor de la Edad Media». Y para medir el alcance de esa dependencia

es necesario a su vez aclarar en qué medida la filosofía medieval en su conjunto es la acuñación (*Prägung*) escolástica de la ontología antigua «arrancada de sus raíces».

Este breve esquema confirma lo que Heidegger anunció en la primera página: su proyecto es *repetir* la cuestión tal como ésta habla, pero ya se oculta, en la ontología griega. Se diría que la historia de la filosofía —en el sentido convencional que acepta una cierta continuidad de Platón a Hegel y, por otra parte, marca con sonámbula seguridad las diferentes etapas— es «sólo» un camino, lleno de equívocos por otro lado, que nos lleva sin saberlo —puesto que la tradición filosófica ha sido tradición *caída*, un tradicionalismo que transpone su ignorancia de los orígenes en progreso presunto a la verdad— hacia lo que realmente interesa, a Grecia.⁵ Y en fin, ¿no puede decirse que *todo* Heidegger después de *Sein und Zeit* —y a través de instancias no previstas aquí todavía, Nietzsche y Hölderlin sobre todo— es «simplemente» una meditación paciente y demorada sobre unas pocas palabras griegas, transmitidas por la filosofía griega, pero procedentes de la época de la sabiduría (Anaximandro, Heráclito, Parménides)? Por decirlo rápidamente, no me parece que esa pregunta pueda contestarse sin más afirmativamente, pero ya es significativo su valor heurístico como hipótesis hermenéutica.⁶

Volviendo de nuevo al parágrafo seis, lo que más se destaca en ese vistazo a la filosofía antigua es que ésta «saca (gana) la comprensión del ser a partir del tiempo», aun sin plena consciencia de ella. La «prueba extrínseca» o el «documento externo» (*äussere Dokument*) es la determinación del sentido del ser como *ousía* y *pa-*

5. Más tarde reconocerá una excepción a ese característico olvido de sus propios orígenes griegos de la filosofía occidental: *Hegel und die Griechen* (1958). Hegel sí habría acometido con plena consciencia, y desde la fase de la elaboración del Sistema en Jena, la tarea de una apropiación de las bases del pensamiento griego.

6. En esa dirección es fundamental la obra de Marlene Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, París, 1986.

rousía, es decir, presencia y presente (25/35). La clave de la ontología griega está para este Heidegger en Aristóteles (seguramente el segundo Heidegger no suscribiría esto), el cual representa su «fase más alta y más pura». Incluso su perplejidad, su no ser ya capaz de comprender la dialéctica platónica, sería signo de que la había superado (!): «Aristóteles no tenía ya comprensión alguna para ella (la dialéctica); porque la situó y superó sobre una base más radical». Pero tampoco Aristóteles tuvo una comprensión de la función ontológica del tiempo. Por eso la destrucción de la historia de la ontología antigua se fijará sobre todo en una lectura del tratado aristotélico del tiempo, en el libro IV de la *Física*. Y a él se referirá Heidegger como documento fundamental de lo que la sección segunda de la primera parte llamará tiempo vulgar.

3. Ontología científica y método fenomenológico

Lo he dicho ya: el parágrafo siete, a pesar de su enfático título, no es el «discurso del método» del pensamiento de *Sein und Zeit*, no condensa ni sintetiza todas las cuestiones metódicas. Por un lado tenemos que la lógica interna de este pensamiento es en rigor incompatible con una individualización temática del problema del método en un discurso que habría de ser previo y programático del camino del pensamiento. En 1927 es todo el camino lo que es metodicidad. Y es el mismo texto del parágrafo siete el que apunta a que se advierta el carácter provisional e incompleto de las cuestiones metódicas tratadas en él, ya en el título del epígrafe c: el *Vorbegriff* (primer concepto, preconcepto) de la fenomenología. (En el parágrafo 69 B, se menciona la necesidad de desarrollar la «idea de la fenomenología» en el marco de una interpretación existencial de la ciencia.) Por otro lado, de hecho es manifiesto que toda la introducción está dominada, obsesionada y ocupada por la cuestión metódica de cómo poner en movimiento la cuestión

del ser. Se verá, en fin, que en ciertos momentos de la construcción del discurso de la analítica de la finitud se inscriben reflexiones temático-metódicas que paralizan, en cierto modo, el curso del discurso para introducir en éste un giro en la orientación o un cambio de nivel. Ahora bien, es cierto también que la explicación expresa de los términos de la apropiación heideggeriana de la fenomenología tiene una significación especial en la construcción, en la arquitectónica de la ontología científica, significación que no puede derivarse de un homenaje cortés pero circunstancial a su maestro Husserl.

El esquema de la lectura no puede no estar condicionado por la larga explicación con Husserl que se ha intentado exponer, según su importancia, al comentar los cursos del semestre de verano de 1925 y del semestre de invierno de 1925-1926. Precisamente lo que primero sorprende —y tenía que haber sorprendido a los primeros lectores del tratado, editado en el *Jahrbuch* de Husserl, y que tendían a considerar a Heidegger como un filósofo de «observancia» fenomenológica— es la prácticamente total ausencia de referencias a Husserl precisamente en los límites de este párrafo. Sólo al final de éste, y desde luego al margen del cuerpo central de la argumentación sobre el tema, Heidegger «recuerda» que: «Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre la base puesta por E. Husserl, con cuyas *Investigaciones lógicas* hizo irrupción la fenomenología». Y una nota insiste en ese reconocimiento, que viene a «compensar» —nos atreveríamos a decir— el que en esas páginas Husserl mismo, el detalle de su planteamiento, haya estado tan ausente.

Y es que la fenomenología es el método de la ontología —no, desde luego, una disciplina filosófica determinada, ni una filosofía de la consciencia trascendental— y la ontología se determina, cobra su verdadera figura, en el pensamiento griego: van a ser, pues, categorías filosóficas y expresiones lingüísticas griegas las que aclaren la esencia de la fenomenología (¡que era, en cambio, para Husserl un método específicamente mo-

derno!). La «fórmula», por así decirlo, con que Heidegger evita explicitar el paso —sin embargo inevitable— desde esa lectura griega del término y el proyecto de la fenomenología, al reconocimiento de su no pertenencia al movimiento fenomenológico husserliano, es la fórmula según la cual la fenomenología no es una «posición» ni una «dirección». O aun: que «do esencial de esta no reside en ser *real* como dirección filosófica. Más alta que la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad» (38/49).

Y sin embargo, aunque el concepto de fenomenología que va a resultar en la siguiente exposición apenas tiene que ver con la fenomenología trascendental de Husserl, por otra parte, el modo de proceder Heidegger en estas páginas es, en un aspecto, muy husserliano. Para llegar a la tesis que en realidad imanta el movimiento de la explicación desde el principio —la tesis, e.e., de que el único fenómeno fenomenológico es el ser y las estructuras de ser (35/46, y más adelante 146/165)— Heidegger sigue, en efecto, un sistema muy típico de Husserl, la asignación de significaciones unívocas y precisas a expresiones que actúan, sin embargo, en un campo de sentido extremadamente ambiguo y problemático. Esta voluntad —que es más que de simple acuñación terminológica— de «fijar» (*festhalten*) el sentido fundamental de las dos expresiones «fenómeno» y «dogos» y del concepto de fenomenología infiere a estas páginas un modo, se diría «dogmático» y ahistórico, que contrasta con el estilo general de un pensamiento que ha hecho la experiencia de la problematicidad esencial de su esfera de trabajo y que en concreto es muy sensible a la historicidad profunda del lenguaje y los conceptos. Se va a ver enseguida que el uso, por mi parte, de esta expresión algo intempestiva, «dogmático», puede confirmarse en cierto modo en la determinación precisa del concepto de fenómeno, especialmente «dogmática» en el sentido de acrítica respecto a la mediación del lenguaje y los signos.

Para alcanzar una idea de la fenomenología hay que olvidar su apariencia de composición lingüística formalmente semejante a biología, sociología, etc.: fenomenología como ciencia de los fenómenos no dice nada, o más bien sugiere algo erróneo. La rememoración del estrato griego de fenómeno y logos ayuda a situarse enseguida ante el modo de unión, de conspiración de las dos palabras. En efecto, en griego *phainómenon* significa lo que se muestra, lo patente, y *lógos*, el habla que hace patente aquello de que habla, es —y en esta asociación los textos de Aristóteles son decisivos— *apophainesthai*. De manera que: «La expresión fenomenología puede expresarse en griego así: *legein ta phainómena*. Pero *legein* quiere decir *apophainesthai*. “Fenomenología” quiere decir, pues: *apophainesthai ta phainómena*, permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo» (34/45). Esta frase corresponde al momento conclusivo de la explicación. Por nuestra parte hay que poner de manifiesto el laborioso trayecto que lleva a esa afirmación. Aparentemente el punto de partida es el significado griego de fenómeno y respectivamente de logos. Sólo aparentemente: en ambos casos la «fijación» de tales conceptos según la primitiva impronta griega es más bien una anticipación del sentido que se busca, anticipación que permite no perderse en la «maraña» (*Verwirrung*) de significaciones adheridas históricamente tanto a fenómeno como a logos y que sitúan una y otra palabra en una trama de asociaciones, en la que en principio se pierde precisamente toda posibilidad de orientación.

En cuanto a fenómeno, en griego está clara su vinculación con el verbo mostrarse. «Como significación de la expresión *fenómeno* hay por ende que *fijar* ésta: *lo que se muestra en sí mismo*» (28/39). Ahora bien, la dinámica misma del mostrarse multiplica, disgrega, las formas de ese mostrarse y del correspondiente acceso a tales fenómenos. Y se llega a la posibilidad —que parece extrañar a Heidegger, filósofo definitivamente *no* moderno— «de que un ente se muestre como lo que *no* es

en sí mismo». De esta situación —en algún sentido, cabría decir, «situación objetiva»— se deriva la multiplicidad de sentidos que ha ido acumulando la palabra fenómeno sobre todo en el lenguaje filosófico: «lo que parece», «apariencia», «mera apariencia»... Pero si se retiene firmemente, consecuentemente, la idea de fenómeno como lo que se muestra en sí mismo, los demás conceptos fáctico-históricamente asociados resultan ser derivados, fundados, secundarios. «Aparecer es un *no-mostrarse*.» El régimen de las apariencias es el de los indicios, signos, síntomas, símbolos. Pero no sólo no es la apariencia equivalente al fenómeno, al mostrarse, no sólo es la apariencia incluso un no-mostrarse; además la apariencia, para aparecer, para anunciarse, necesita estar fundada en el fenómeno: «Los fenómenos no son *nunca*, según esto, apariencias, pero en cambio toda apariencia necesita de fenómenos». Para no confundirse en el «embrollo» de significaciones de este campo semántico tan transitado por los discursos filosóficos, hay que mantener la irreductibilidad de la diferencia entre el fenómeno como lo que se muestra en sí mismo, y la apariencia. Esa diferencia esencial se borra incidentalmente en algún pasaje de la traducción de Gaos: concretamente al definirse el *aparecer*, entre otras cosas, como «aquello mismo que anuncia —aquello que en su mostrarse muestra algo que no se muestra de suyo—». El original no es tan contradictorio, y sobre todo retiene la diferencia entre el *mostrarse* del fenómeno y el *indicar* (*anzeigen*) propio de la apariencia: «*das Meldende selbst - das in seinem Sichzeigen etwas Sichnicht-zeigendes anzeigt*» (30/40).

Hasta aquí la aclaración obtiene el concepto *formal* del fenómeno, mientras no se determine qué es lo que ha de llegar a ser fenómeno. La primera determinación, o desformalización del fenómeno formal, da el concepto *vulgar* de fenómeno. Para Heidegger —como para Kant, aunque ciertamente por motivaciones muy diversas— lo «vulgar» —sea el fenómeno, o la comprensión del ser, o la interpretación del tiempo— tiene siempre

una importancia decisiva; no es, desde luego lo trivial. En cualquier caso, aquí la cosa es muy explícita: «Y así —se dice un poco más adelante— se vuelve el concepto vulgar de fenómeno fenomenológicamente capital (*relevant*)» (37/48). Pero la desformalización del fenómeno en el concepto vulgar de fenómeno no alcanza hasta el concepto fenomenológico de fenómeno, que es naturalmente lo que se busca. Provisionalmente se emplean unas referencias kantianas para dejar apuntado, atisbado, el sentido de esa diferencia: «a reserva de otras diferencias» el fenómeno vulgar sería el objeto de la intuición, y el fenómeno fenomenológico sería la forma de la intuición, puesto que espacio y tiempo, a diferencia de los objetos sensibles, inmediatamente aparentes, «tienen que poder mostrarse, tienen que volverse fenómenos».

La equívocidad de la expresión *logos* es ya muy rica en Platón y Aristóteles. También aquí hay que fijar el sentido fundamental: permitir ver. El carácter de síntesis que asocia el *logos* al juicio, al entendimiento, a la razón, es secundario y fundado respecto al sentido primitivo de *logos* como puro descubrir, percibir, *noein*. Tras este análisis, la recomposición de la palabra fenomenología exige una nueva profundización que marque el camino por el que Heidegger llega a lo que ya «sabía»: que *la fenomenología es ontología, el modo, adecuado a su tema, de tratar la ontología*.

La pregunta clave es la de cómo desformalizar el concepto obtenido de fenómeno. «¿Con respecto a qué (*Mit Rücksicht worauf*) tiene que desformalizarse el concepto formal de fenómeno para convertirse en el fenomenológico?⁷ y ¿cómo se diferencia éste del vulgar? ¿Qué es lo que la fenomenología debe permitir ver? ¿Qué es lo que debe llamarse “fenómeno” en un señalado sentido?» (35/45-46). La contestación recoge el resultado crítico de la apreciación de las dificultades intrínsecas para plantear la pregunta por el ser y para acceder al ser-

7. La traducción de Gaos hace ininteligible la frase: «En atención a esto, ¿tiene que desformalizarse...?»

ahí, que se han ido viendo a lo largo de la introducción. La contestación a aquellas preguntas, desde la evidencia, pero en medio de la paradoja, es: «con evidencia, aquello que inmediata y regularmente *no* se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está *oculto* (*verborgen*), pero que a su vez es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento».

Así pues, si la fenomenología es ontología, si su tema es el ser y el ser se oculta, es lo que en un sentido eminente se oculta, el fenómeno —lo que se muestra en sí mismo— es *lo que se oculta en el trance de ser sometido a una tentativa de manifestación*. El estado de oculto, y la correspondiente estrategia para acceder a lo que se oculta, adopta formas diversas: lo simplemente encubierto, lo enterrado u olvidado, lo desfigurado... La fenomenología es una práctica filosófica, pues, muy compleja y es, desde luego, indisociable del conocimiento histórico. El *Ausgang* del análisis, el *Zugang* al fenómeno mismo, el *Durchgang* o paso a través de los encubrimientos son medios imprescindibles de una ontología que se sabe en su madurez necesariamente fenomenológica. Pero está claro que esta fenomenología no tiene nada de simple descripción, de intuicionismo siempre sospechoso de acrítico. Ninguna crítica a *Sein und Zeit* podría reprocharle tales debilidades a un discurso que reconoce la necesidad de una violencia hermenéutica, lo que he llamado en otro lugar,⁸ «la violencia del origen»: un discurso, pues, que asume con todo rigor, más allá de la descripción «respetuosa», el «trabajo del concepto».

8. «El imperativo del origen y el problema de la traducción de Heidegger», ER, 5, Sevilla, 1987.

CAPÍTULO V
CONSTITUCIÓN DE LA ONTOLOGÍA
FUNDAMENTAL

1. Estructura metódica de la analítica de la finitud

La introducción del tratado ha proporcionado una anticipación muy vigorosa del horizonte problemático de la investigación, e.e., el horizonte de la relación ser-tiempo, y también una explicitación muy comprometida de los supuestos de esa investigación que justifican el rango de «ontología fundamental» atribuida a la analítica de la finitud: la analítica del ser-ahí históricamente determinado en las postrimerías de Occidente, un ser que ha hecho, pues, la experiencia del nihilismo. Recordamos, sintetizamos, tales supuestos: *a*) la ineludibilidad de la cuestión del ser, por más que ésta se oculte sistemáticamente, se dé como obvia o como irrelevante o como sin sentido; *b*) el supuesto de la íntima historicidad de esa cuestión, lo que hace que esa cuestión sólo se plantee efectivamente si se sabe que se la «replantea», si se la recibe como una herencia que lega, en cierto modo sin saberlo, la tradición filosófica occidental; y teniendo en cuenta que esa herencia sólo se recibe si se destruye la forma de esa herencia, si se destruye la metafísica hasta llegar al origen griego; *c*) el supuesto *del*

método, e.e., el supuesto de que el fenómeno en sentido eminente es el ser, y de que el ser es —debe poder llegar a ser— fenómeno: aquello que se muestra en sí mismo. Esto último nos pareció el supuesto más «dogmático», en el que se marca el carácter esencialmente no moderno, no crítico, del pensamiento de Heidegger —incluso en la época de *Sein und Zeit*— cómplice, sin embargo, a pesar suyo, por así decirlo, en muchos aspectos de la filosofía moderna, sobre todo kantiana, y desde luego no tan «antimoderno» como el autor de *La cuestión de la técnica*. Ahora bien, la inquisición fenómeno-ontológica puede —tiene que— recibir un control finalmente «crítico» en la medida en que su único camino seguro es el interrogatorio de un testigo excepcional sobre el asunto, el ser-ahí. Así pues, de nuevo un juicio, si no ante el tribunal de la razón pura.

El punto de partida efectivo de la investigación¹ es la evidenciación de la «relación de ser», del nudo que ata el ser a todo ente que se cree capaz de decir yo y que por otra parte hace que la cuestión del ser toque o alcance al ser-ahí como la carga de una responsabilidad que pesa aunque no se asuma. «El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es, en cada caso, mío (*Das Sein dieses Seienden ist je meines*). En el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser. Como ente de este ser es entregado a la responsabilidad de su peculiar “ser relativamente a” (*seinem eigenen Sein überantwortet*). El ser mismo es lo que le va a este en cada caso» (41-42/53-54). Este fragmento condensa y retoma lo que se dijo en la introducción en el marco de la argumentación que justificaba la preeminencia óptica del ser-ahí. Como punto de partida efectivo de la analítica, es interesante descomponer los dos elementos intrincados en tal afirmación, a saber, la idea de *existencia* y la

1. Sobre esta cuestión remitimos al importante trabajo de J. Sallis, «Where does Being and Time begin», en *Heideggers existential analytic*, Ed. F. Ellinston, Nueva York, 1978.

de *Jemeinigkeit* (la propiedad o la cualidad de lo «en cada caso mío»).

La «esencia» del ser-ahí está en su existencia, en la medida en que este ente es en cuanto que tiene que ser su ser; lo que supone desde luego una idea de existencia que nada tiene que ver con el tradicional *existentia* complementario de *essentia*, que significa simplemente el hecho de que algo está dado, lo *Vorhandensein* (que Gaos traduce: «ser ante los ojos»). El segundo elemento es la *Jemeinigkeit*, la irreductible singularidad de cada ser-ahí, lo cual exige que la mención del Dasein deba asumir una peculiar sintaxis: deba sobreentender o codedir (*mitsagen*) el pronombre personal, yo soy, tú eres... (un estudio de la retórica de *Sein und Zeit* tendría que seguir esta pista, podría preguntarse en esta línea hasta qué punto resiste el texto de este tratado una lectura que identifique el «yo soy» o el «tú eres» codicho en las afirmaciones aparentemente en tercera persona de este discurso).

A partir de la *Jemeinigkeit* se «deduce» otro concepto que es preciso subrayar en la plena identificación del ser-ahí que debe servir de punto de partida para su análisis: el concepto de *posibilidad*. El ser-ahí es su posibilidad, es sus posibilidades, que antes de disgregarse en una multiplicidad heterogénea se divide en dos posibilidades fundamentales: ser sí mismo o no sí mismo, según el modo de la propiedad (*Eigentlichkeit*) o el de la impropiedad, dos modalidades cuya acuñación terminológica rigurosa es significativa de la importancia que llegarán a tener en el curso del análisis. «Y por ser el ser-ahí en cada caso esencialmente su posibilidad, puede este ente en su ser elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo parecer ser que se gana [...]. Los dos modos de ser de la propiedad y la impropiedad —expresiones elegidas terminológicamente en el sentido riguroso de las palabras mismas— tienen su fundamento en que todo ser-ahí se caracteriza por el ser en cada caso mío (*durch Jemeinigkeit bestimmt ist*)» (42-43/54-55).

Tenemos, pues, identificado el ente ejemplar, y una cierta previa caracterización de su peculiaridad. ¿Cómo avanzar ahora en la elaboración de un análisis de ese ente que pueda tener rendimiento ontológico?

En una palabra, la dificultad inicial está en que, por un lado, el Dasein no puede tratarse «objetivamente», «neutramente» —eso sería ya trasponerlo a un modo de ser que no es el suyo, al modo de lo *Vorhandensein*—, pero por otro lado, obviamente, tampoco es válido —aunque en principio estaría más de acuerdo con el modo de ser del ser-ahí— analizarlo en función de una idea concreta de existencia, en función de un ideal existencial. La analítica debe ser neutra, incluso respecto de la propiedad y la impropiidad. Aparentemente, la opción de Heidegger será no elegir entre tales posibilidades de existencia, o más bien elegir como «base fenoménica» para el análisis una «modalidad indiferenciada». Pero a decir verdad esa indiferenciación no es un modo intermedio o previo a la diferenciación entre lo propio y lo impropio, una in-determinación, sino ya una forma de la existencia impropia, exactamente la cotidianidad: «justamente en el punto de partida del análisis, no debe ser el ser-ahí objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su indiferenciada modalidad inmediata y regular —*in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist*—. Esta indiferenciación de la cotidianidad del ser-ahí *no es una nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente. Partiendo de esta forma de ser y tornando a ella es todo existir como *es*. Llamamos a esta cotidiana indiferenciación del ser-ahí el término medio (*Durchschnittlichkeit*)».

La justificación de que el análisis tenga como primera base fenoménica el ser cotidiano es que *también* el existir propio parte de la cotidianidad y vuelve a la cotidianidad. Desde san Agustín —al que se invoca en este paso— nunca el discurso filosófico había pedido, había buscado y encontrado, tanta significación filosófica a lo próximo aparentemente conocido, a lo con-

sabido cotidiano. Y esta mirada filosófica a la vida cotidiana advierte hasta qué punto no es ésta clara y transparente, hasta qué punto «no deja ver a su través» (*Undurchsichtigkeit*). Pero esa opacidad, esta *terra difficultatis et sudoris nimiis* (Agustín) «interesa»: apunta a aquello que no deja ver, a aquello que encubre, o que olvida, o de lo que huye. En todo *Sein und Zeit*, el comportamiento *olvidadizo y fugitivo* del ser-ahí en su tipicidad será una pista para perseguir aquello que olvida y de lo que huye el ser-ahí cotidiano. Así, pues, a través del análisis de la cotidianidad bien orientado metódicamente cabe encontrar el a priori de la existencialidad, y visualizarlo no en vaguedades o generalidades sino en «estructuras muy plenas» (*prägnantem Struktur*), «que no se diferencien estructuralmente de las determinaciones ontológicas de un ser *propio* del ser-ahí» (44/56).

Se ha delimitado y justificado así la base fenoménica —la cotidianidad— que va a proporcionar de hecho la referencia objetiva de toda la primera sección. Pero antes de echar un vistazo al recorrido analítico que pide ese tema y antes de establecer el plan o la estrategia de ese análisis, de forma que en ello se detecten además sus límites, Heidegger se detiene aún en una nueva aclaración «metódica». En rigor, ésta es prescindible desde el punto de vista del contenido sustancial del discurso, puesto que no es más que una confirmación de algo ya establecido en la introducción: el análisis del ser-ahí no es y no busca constituir una antropología, ni una psicología, ni tiene nada que ver con un estudio biológico de la especie humana. Ni es parte de ninguna de esas ciencias —en diferentes estadios, por otra parte, de rigor epistemológico— ni pretende colaborar con ellas, ni, desde luego, se deja ayudar por ellas. La «empiría» filosófica de Heidegger no se vincula al diálogo con las ciencias. Pero si estos párrafos (10 y 11) son en rigor prescindibles, por otra parte son instructivos de que la construcción heideggeriana en su impecable independencia especulativa y teórica —obra no etiquetable, y sin pre-

cursores— «sabe», por así decirlo, sin embargo, o «sitúa», aquello que decide no tener en cuenta.

Lo esencial es que la analítica *no* es una antropología: ni filosófica, ni psicológica, ni biológica, ni teológica, ni etnológica. Se vio que el *nombre*, el título *Dasein*, no era un capricho terminológico. Su efecto «negativo» principal era alejar *el (nombre del) hombre*. En un momento posterior Heidegger se referirá a un testimonio prefilosófico de la problemática ontológico-fundamental, la fábula sobre Cura, de Higinio (par. 42), que narra precisamente el litigio sobre el *nombre del hombre* entre Júpiter, Terra y la misma Cura, bajo el arbitraje de Saturno. Cura, que según Higinio —y según Heidegger que traduce el término latino, vía Goethe, como *Sorge*— posee o domina al hombre mientras vive, renuncia a darle nombre al hombre. Lo que hay tras el litigio de Heidegger contra la antropología y contra el (nombre del) hombre es que bajo aquella disciplina y bajo este concepto y este nombre se transmite toda una serie de prejuicios —el hombre animal hablante, vida, persona, alma, espíritu— que bloquean de hecho el acceso al ser-ahí. Acaso el concepto que parece más «rescatable» de todos los mencionados es el de vida, si bien *Sein und Zeit* prescinde también de él, pues aun reconociendo las genuinas tendencias ontológicas del vitalismo (de Dilthey, por ejemplo), «filosofía de la vida» suena a algo así como «botánica de las plantas» (46/58).²

Curiosamente, la única ciencia categorial que podría aportar algo importante a la analítica de la finitud es el

2. El tema de la vida como tal recibirá un tratamiento sistemático en el curso de 1929-1930 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Con ello Heidegger recupera en un nuevo nivel especulativo, producido por el trabajo de la analítica, un motivo que pareció determinante en la última fase de su primera época de Friburgo, cuando se esforzaba en la dirección de una filosofía de la vida: cf. el texto del curso dictado en 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Band 61 de la *Gesamtausgabe*.

estudio del ser-ahí primitivo en la etnología (cf. par. 11). En efecto, el relativamente menor repertorio de conceptos del ser-ahí primitivo le permite a la ciencia que lo estudia una más estricta fijación en los «fenómenos». De hecho Heidegger hará una breve pero significativa referencia al ser-ahí primitivo para precisar el concepto de «señal» y su funcionamiento en la constitución del plexo de referencias que arman el mundo. En el ser-ahí primitivo (cf. par. 17) funcionan unas señales especiales, los fetiches y los amuletos, que remiten a un estadio (pero se sabe después de Freud la extensión del «fetichismo») en el que todavía no se separa la señal de lo señalado. Ahora bien, en líneas generales, la etnología no es utilizable en la analítica del *Dasein* porque justamente aquélla no puede constituirse como ciencia hasta que esté fundada tal analítica.

Tras el «paréntesis» sobre la «irrelevancia» de las ciencias humanas, el discurso recupera el hilo de la analítica que ya ha sido encauzada, llevada a la cotidianidad como a su base fenoménica primera. ¿Cómo abordar ésta?

Heidegger no justifica su contestación a esta pregunta, parece invocar tácitamente una evidencia: las determinaciones del ser del ser-ahí «tienen que» (*müssen*) ser vistas y comprendidas «sobre la base de aquella estructura del ser del ser-ahí (*auf dem Grunde der Seinsaufassung*) que llamamos el ser-en-el-mundo. El justo punto de partida (*Der rechte Ansatz*) está en la interpretación de esta estructura» (53/65).

2. Del ser-en-el-mundo a la caída

Para orientarse en la lógica constructiva —tan «periódica», tan llena de rodeos, retrocesos ante aporías, justificaciones, anticipaciones— de *Sein und Zeit*, es importante medir el alcance de la interpretación del ser-en-el-mundo en la economía del conjunto de la analítica. Recordemos que esta estructura se va a leer por lo pron-

to en el plano «ónticamente cercano pero ontológicamente lejano» que es la cotidianidad, la opacidad que oculta. Pues bien, en cierto modo el ser-en-el-mundo es además la estructura más «superficial». Por eso el planteamiento pasa primero por ella; pero lo que da a comprender es explícitamente provisional: «El ser-en-el-mundo es sin duda una estructura necesaria a priori del ser-ahí, pero que dista mucho de determinar plenamente el ser de este último» (53/66). Esta relativa secundariedad de la explicación de la estructura del ser-en-el-mundo es explícitamente afirmada por Heidegger en *De la esencia del fundamento* (1929) donde concretamente se dice que el análisis del mundo tiene una significación subordinada (*untergeordneter Bedeutung*). (*Wegmarken*, p. 52.)

Por otra parte la estructura unitaria ser-en-el-mundo alberga tres fenómenos: *la mundanidad del mundo*, *el quién del ser-en-el-mundo* y *el ser-en* en cuanto tal. Es esto último lo que interesa más a la analítica porque a través de ello se accede a lo que constituye la existencialidad: el estado de abierto, *el ahí* del ser-ahí. En rigor el ser-en, al que se llega desde el ser-en-el-mundo, nos remite a un nivel de consideración más profundo que el del ser-en-el-mundo, aunque este sea el camino. Por eso, se entiende que Heidegger se adelante a bosquejar el sentido de tal ser-en, antes del análisis de la mundanidad, del quién del ser-en-el-mundo y del mismo ser-en en el despliegue de sus elementos.

Lo fundamental es tener claro que el ser-en del ser-en-el-mundo es incomprendible desde el esquema espacial de inclusión o contigüidad: este esquema —el agua en el vaso, el vaso en la mesa, la mesa en el aula...— sirve para que el ser-ahí ponga en relación objetos (*Vorhandensein*) de su mundo, nunca su propio ser-en-el-mundo o tener un mundo. El ser-en es un existencial, no una categoría ni una objetividad. Ya la filología apunta al reconocimiento de esto, cuando dice que el contexto semántico primordial de «en» es el de «habito en», «estoy familiarizado con». Lo que obstaculiza —típica-

mente, característicamente— la visión del ser-en como existencial es el falso primado que detenta la relación teórica con el mundo. Sobre todo en la época moderna, y de ahí el largo excursus sobre el concepto cartesiano de mundo (pars. 19-21). Frente a este teoreticismo —deducible paradójicamente de la cotidianidad típica y del concepto vulgar del mundo— la lectura del ser-en como existencial permite reconocer y fundamentar la primordialidad del preocuparse, cuidarse, estar atareado, de nuestro ser-en-el-mundo. El *Besorgen* cotidiano alberga en su seno la *Sorge*, que ya no es reconocible en el plano cotidiano porque es un fenómeno que da el ser del ser-ahí y remite necesariamente a una tematización del ser-ahí propia.

En parte, a partir de las indicaciones citadas del propio Heidegger acerca de la secundariedad del tema del ser-en-el-mundo, cabe también darle menos peso a éste dentro de nuestro intento de seguir la lógica constructiva de *Sein und Zeit*. Me atenderé al movimiento más general del pensamiento, sobre todo a propósito de los capítulos III (sobre «La mundanidad del mundo») y IV (sobre «El ser-en-el-mundo como ser-con y ser-sí-mismo. El uno»).

El estudio heideggeriano de *la idea de mundo* es seguramente la parte más ortodoxamente fenomenológica de todo el libro. De hecho el concepto primordial de mundo, que es el de mundo circundante (*Umwelt*) es muy próximo —al menos en su estructura general— al husserliano de *Lebenswelt* (cf. 65/78). Y para superar la vieja aporética esencialmente gnoseológica que impedía alcanzar un concepto de mundo se impone una descripción fenomenológica sin prejuicios teoreticistas. A esa mirada se revela que el mundo cotidiano no es un mundo de cosas, de «realidades», sino un mundo rigurosamente pragmático, hecho de «practicables». Para el ser-en-el-mundo fácticamente inmediato, el mundo es un mundo de útiles y el modo de ser de lo que está en el mundo es el ser a la mano (*Zuhandensein*). El útil es, por otra parte, imposible, impensable, como útil aisla-

do, está desde el principio inserto en un plexo de referencias, en una totalidad significativa.³

El segundo fenómeno del ser-en-el-mundo —y la segunda pregunta que suscita— es el *quién* que porta esa relación. El análisis inmanente del mundo de útiles, de obras o artefactos lleva a ese *quién*. Cada útil se inscribe en la totalidad significativa de referencias en cuanto responde a un «para qué» (*wozu*), a un «servir para». Pero ese retroceder de un útil a otro lleva hasta un ente «que ya no es un ente de la forma de ser de lo a la mano dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como ser-en-el-mundo o a la constitución misma de cuyo ser es inherente la mundanidad [...]. El para-qué primario es un por mor de qué (*Worum-willen*). Pero el “por mor de” conviene exclusivamente al ser del ser-ahí, al que en su ser *le va* esencialmente ese ser» (84/98-99).

Inicialmente la cuestión del *quién* del ser-ahí tendría que hacernos avanzar hacia el ser de este ente. En principio, tal pregunta parece avanzar por el camino marcado ya en la determinación primera del ser-ahí como un ente que en cada caso soy yo mismo. Ahora bien, a la altura actual de la investigación, es decir, ante la provi-

3. No es casual, desde luego, el interés de las últimas tendencias de la filosofía pragmática americana por Heidegger, y que se llegue a ver la verosimilitud de un enlace teórico —en principio tan «improbable»— entre Heidegger y Dewey o Peirce. En cualquier caso, está claro que este análisis de la mundanidad no hace de la referencia al mundo del trabajador manual un ejemplo quizá sustituible por otros «mundos». El antiteoreticismo de Heidegger plantea problemas incluso a la delimitación de lo teorético frente a lo ateorético dentro de las ciencias más intelectuales. Llegará a decir a propósito de aspectos «triviales» del proceso científico, pero ontológicamente no indiferentes: «La lectura de las cifras que miden el resultado de un experimento ha menester con frecuencia de una complicada organización técnica del experimento mismo. El observar al microscopio depende de la confección de “preparaciones”. La excavación arqueológica que precede a la exégesis del “descubrimiento” requiere las manipulaciones más groseras. Pero hasta la más “abstracta” resolución de problemas y fijación de los resultados manipula, por ejemplo, con la pluma» (358/387).

sionalidad de lo que «da» el análisis de lo cotidiano, la pregunta y la posible respuesta adecuada a tal nivel por el *quién* del ser-ahí, no sólo no conduce al sentido fundamental del ser-ahí, sino que incluso da ocasión a uno de los principales equívocos o trampas en los que puede caer la analítica. En efecto, la evocada fórmula —«ente que en cada caso soy yo mismo»— ha de tomarse como «indicación formal» (*formale Anzeige*), equivalente a lo que en el párrafo siete se definió como fenómeno formal. Pues bien, el ser-ahí cotidiano, inmediato y regular, desformaliza aquella indicación en una línea («vulgar») que hace perder toda posibilidad de una lectura ontológica del *quién* del ser-ahí. Concretamente deja perder la irreductibilidad del Dasein al *Vorhandensein*, al responder al *quién* con: «yo» o «el sujeto». Es decir, el *subjectum*, la sustancia, lo que se mantiene como idéntico en la multiplicidad de conductas y vivencias. Encima, esa «respuesta» suele estar cargada con el peso de la «evidencia», de lo indudable del dato del yo.

El capítulo IV contiene una serie de análisis y temas (el «ser-con», el «uno» público) muy conocidos y que se han usado con frecuencia al margen de su vinculación con la marcha general de la analítica de la finitud. Pero hay que puntualizar que esas páginas en su conjunto tienen finalmente una significación crítica, incluso aporética. La interrogación al ser-ahí cotidiano da a la cuestión del *quién* una forma esencialmente encubridora, impropia. El «yo» que pronuncia el ser-ahí cotidiano, con el que éste cree identificarse a sí mismo, puede entenderse como un índice formal de un no-yo, de un estado de pérdida del sí mismo. De todas formas, la idea de yo y de sujeto es una elaboración filosófica derivada de lo cotidiano, pero que ni siquiera toma en cuenta seriamente lo que el anterior análisis del ser-en-el-mundo ha dejado establecido: que no se da jamás un sujeto sin mundo, ni un sujeto aislado de los otros. Para Heidegger la estructura fundamental que socava la fantasmagoría del «sujeto aislado» es el ser-con (*mit-sein*); estructura que se dibuja, por así decirlo, en la trama misma

del mundo que se ha revelado mundo pragmático, de útiles.

El otro no es problema. Heidegger no polemiza aquí tampoco con Husserl —ausencia subrayable en esta coyuntura— pero está claro que no podía interesarle la complicada recomposición husserliana del discurso trascendental para darle lugar al *alter ego* constituyente-constituido. Y tampoco, desde luego, tiene nada que ver su planteamiento con la fenomenología patética del ser-para-otro de los Sartre y Merleau-Ponty. El otro no es problema, al menos no lo es filosóficamente para Heidegger: los entes que son también como (*so wie*) el ser-ahí que les da libertad, que los deja también ser ser-ahí (cf. 118/134), son el término de una relación de compañía, de ser-con, que está implicada en el mundo de los útiles. La socialidad del ser-ahí no está primordialmente en la relación entre los entes de la forma ser-ahí, sino en la socialidad objetiva de un mundo de artefactos técnicos y productos culturales. El otro, los otros, no es problema porque los otros no son «la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo, los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno». Así pues, los otros son, somos, yo y los otros, somos nosotros: el ser-en-el-mundo impone, cabe decir, esa solidaridad. Por otra parte, que en ciertas lenguas no llegue a marcarse la diferencia entre «yo» y «aquí» sugiere también esa imposibilidad del yo como centro puntual de actos o sujeto que se relaciona con otros sujetos, ignorante de que es ya miembro de un nosotros.

Solidaridad, la del ser-con, ambigua, sin embargo. Desde luego esa relación no tiene siempre formas positivas: la extrañeza, la indiferencia, el estar solo, son modalidades del ser-con que se mueven entre las dos posibilidades extremas del «sustituir» dominador (que quita al otro su poder ser) y del «anticipar» liberador (que le abre al otro su poder ser) (122/138). Pero aquel ser-uno-con-otro en el que se encuentra ya fácticamente el ser-en-el-mundo es ambiguo, mejor dicho, inequívocamente

negativo o impropio. En efecto el quién del ser-ahí cotidiano es ese nosotros anónimo que debe llamarse el «uno», un existenciarío que en cierto modo encubre lo propio de la existencia, irreductiblemente singular: «Pero la expresión “ser-ahí” muestra sin embargo nítidamente que este ente es *inmediatamente* en la no referencia —*Unbezogenheit*— a otros, aunque ulteriormente puede ser también “con” otros» (120/136). Así como, por un lado, formalmente, el dominar a otro es sólo una modalidad del ser-con, por otro lado ese dominio aparece como estrictamente necesario en el ser-con cotidiano: «En cuanto cotidiano ser uno-con-otro está el ser-ahí bajo el *señorío* (*Botmassigkeit*) de los otros» (126/143). Poco más abajo se dice *Herrschaft* de los otros. Pero ni siquiera puede insinuarse aquí algo así como una dialéctica del señor y el siervo, porque tal dominio no sólo es aceptado sino que «uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder».

En suma —y se puede medir así la conclusión apotética de la reflexión anterior— el quién del ser-ahí cuando se le pregunta al ser-ahí cotidiano será: «No éste ni aquél, no uno mismo, ni alguno, ni la suma de otros. El “quién” es cualquiera, es uno (*Das “Wer” ist das Neutrum, das Man*).»

El tercer elemento del ser-en-el-mundo es *el ser-en*, tercero en el orden de la exposición, pero punto principal. Puesto que tiene en realidad la clave de la totalidad unitaria de aquel fenómeno hubo que anticipar una orientación sobre su carácter existenciarío frente a toda reducción objetivista y espacializadora. Al pasar ahora a una elaboración exegética más articulada del ser-en, se verá hasta qué punto está aquí lo decisivo de todo el análisis preparatorio de la primera sección, en comparación con la explicación de la mundanidad y del quién cotidiano. En realidad, lo que se persigue al profundizar en este fenómeno «no tiene el sólo propósito de obligar a la totalidad estructural del ser-en-el-mundo a comparecer de nuevo y con más seguridad ante la vista del fenomenólogo, sino también el de franquear el camino

a la aprehensión del ser original del ser-ahí mismo, la cura (*Sorge*)» (131/148).

El plano de la cotidianidad, el modo de ser cotidiano, sigue estando presente como referencia constante, y en cierto modo como instancia que permite «controlar» las verificaciones fenomenológicas en las que se mueve el análisis. Pero la explicación del fenómeno del ser-en, esto es, el fenómeno del *ahí*, de lo *abierto* del ser-ahí, exige la explicitación de dos niveles, a los que corresponden respectivamente las dos secciones del capítulo V: A, «La constitución existenciaría del ahí», B, «El ser cotidiano del ahí». Incluso ya en la disposición externa de la exposición se señala, pues, esta asimetría en el tratamiento del ser-en, o de lo abierto, frente al tratamiento precedente del mundo y el uno. Ahora bien, el que el ahí cotidiano, el ahí del ser-ahí cotidiano, se presente finalmente como caída (*Verfallen*) da idea por otra parte de que lo cotidiano, lo inmediato y regular, es una dimensión irreductible de todo ser-ahí: como se verá, la caída es un elemento estructural de la existencia, de «toda» existencia, junto a la facticidad del encontrarse y la existenciariedad como tal del comprender.

De nuevo Heidegger toma un apoyo decisivo en las enseñanzas del lenguaje. «El ente constituido esencialmente por el ser-en-el-mundo es él mismo en cada caso su ahí. En su sentido corriente alude el “ahí” al “aquí” y al “allí” (*Der vertrauten Wortbedeutung nach deutet das “Da” auf “hier” und “dort”*)» (132/149). El término «ahí», pues, *deutet*, significa, interpreta, el aquí y el allí: éstos se entienden en función de aquél. «Un “aquí” y un “allí” sólo son posibles en un “ahí”, es decir si es un ente que ha abierto como ser del “ahí” la espacialidad. Este ente ostenta en su más peculiar ser el carácter del estado de no cerrado. La expresión “ahí” menta este esencial estado de abierto (*Erschlossenheit*).» Se diría que la legitimidad de la analítica de la finitud depende de que el nombre ser-ahí esté «bien puesto», de que el ente ontológico sea, consista, en ser su ahí; y la legitimidad de la analítica depende también de que sea

cierta esa primordialidad del ahí respecto al aquí y al allí, primordialidad «lingüística» significativa de la primordialidad del estado de abierto respecto al yo y al mundo.

El ahí no es un *einfach* «*Urgrund*», un primer principio simple (131/148): está constituido por dos elementos de igual originalidad, que son el encontrarse y el comprender, y un tercer elemento, ya no original, pero irreductible, imborrable de la existencia: la caída.

Contra la tendencia dominante en la historia de la filosofía, Heidegger atribuye una relevancia ontológica de primer orden a la *Stimmung*, al estado de ánimo en que uno «se encuentra», lo que se ha llamado reductivamente sentimientos psicológicos; contra la tendencia dominante de la historia de la filosofía, pero no sin precedentes en ella: san Agustín, la Stoa, Pascal... y ante todo el Aristóteles del libro II de la *Retórica*, como primer estudio sistemático de las pasiones. Característico del encontrarse es por lo pronto su «no se sabe por qué»: es que el modo de abrir del que es capaz el saber queda muy por debajo del abrir propio del estado de ánimo en el cual «el ser-ahí es colocado ante su ser como ahí». «El estado de ánimo hace patente “cómo le va a uno”». En este “cómo le va a uno” coloca el estado de ánimo al ser en su “ahí”» (134/151). La responsabilidad de tener que ser su ahí se revela en la sentimentalidad o afectividad original como responsabilidad ante una radical *facticidad*, como un estar arrojado (*Geworfenheit*). Y la enigmaticidad del estado de ánimo —de ese «siempre ya» de tal o cual humor— no se resuelve en el irracionalismo, que «se limita a hablar bizqueando de aquello para lo que el racionalismo es ciego» (136/153).

La segunda estructura original —de igual originalidad, *Gleichursprünglichkeit*, que el encontrarse— es el comprender. Este viene dado siempre como implantado, entramado en una determinada afectividad o estado de ánimo. Si éste expresa la facticidad —la situación en un ahí inexplicable e inasumible por el saber—, el comprender pone de manifiesto la existenciariedad propia-

mente dicha: el que este ser tenga que ser su ser, la apertura de posibilidades y previamente de la posibilidad como tal.

El encontrarse era un motivo implícito o latente en todo el discurso de la analítica ya desde el principio: el nombre de su tema, el ser-ahí, apuntaba a la relevancia del fáctico estar situado en un ahí no meramente espacial-objetivo. Con el concepto de comprensión, tal precedencia del uso del concepto a su explicación, es aún más manifiesto: desde la primera página del tratado y a lo largo de toda la introducción se dice «comprensión del ser» precisamente como título del problema fundamental a debatir, si bien en aquella primera instancia Heidegger sólo subrayaba la problematicidad y el interés del «ser», dejaba en una necesaria previamente secundariedad el tema de la «comprensión». En una articulación ya más elaborada se usó también la expresión «comprensión» en la construcción «comprender el mundo», en el marco de la cuestión de la significatividad del mundo producida por la trama de señales y referencias que mediatiza el ser-en-el-mundo. Este usar un concepto —y tan importante en la construcción de la analítica— antes de definirlo podría hacer recordar de nuevo el argumento crítico básico contra todo este discurso, la objeción del círculo. La respuesta de Heidegger fue: no hay tal círculo lógico o vicio epistemológico, porque la circularidad del discurso ontológico-fundamental es necesaria, porque responde a una circularidad ontológica, a un círculo en el ser-ahí mismo. Precisamente la discusión ya «conceptual» del tema de la comprensión, más exactamente, de la modalidad que desarrolla la comprensión en interpretación, nos va a situar de nuevo —ahora mejor armados metodológicamente— ante el tema del círculo, que aquí se puede llamar «círculo hermenéutico» (cf. par. 32).

¿Qué es comprender? Para entenderlo —desde el principio en polémica latente con lo que llamará Heidegger posteriormente la mala comprensión de la comprensión en la comprensividad media (*Verständigkeit*

missversteht das Verstehen, 315/343)— hay que situarlo en el plano mismo de la constitución de la existencia, como el «otro lado», como lo que complementa la facticidad. Ésta designa el «siempre ya» del estar arrojada la existencia; la comprensión coincide, en cambio, con el movimiento de lanzarse «previamente» hacia sus posibilidades, el proyectarse (el sentido de las determinaciones temporales que van apareciendo ya en esta primera sección sólo se hará claro en el curso de la «segunda vuelta» del análisis, justamente cuando éste tenga a la vista la temporalidad [cf. espec. pars. 68 y 69]).

Así, pues, el fenómeno de la comprensión en *Sein und Zeit* sólo tiene que ver de una manera secundaria con la problemática epistemológica explicación versus comprensión en la que con frecuencia se inscribe forzosamente el análisis de Heidegger. No: comprender no es un método de las «ciencias del espíritu», comprender es ante todo poder: proyectarse en posibilidades. El lenguaje óntico da una pista: «A veces usamos hablando ónticamente la expresión “comprender algo” en el sentido de “poder hacer frente a una cosa”, “estar a su altura”, “poder algo”. Lo que se puede en el comprender existencial no es ningún “algo”, sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existencialmente la forma de ser del ser-ahí como poder-ser (*Sein-können*). El ser-ahí no es algo ante-los-ojos que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primordialmente ser-posible (*Möglichsein*). El ser-ahí es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad» (143/161).

La aplicación del concepto de posibilidad al ser-ahí es una ocasión muy reveladora para distinguir entre conceptos existenciales y categorías lógicas u objetivas. La posibilidad como existencial es una determinación original, que da, podríamos decir, «dignidad» a las posibilidades; la posibilidad en cuanto categoría modal diferenciada de lo real y lo necesario aparece, en cambio, como ontológicamente inferior a éstas. La «dignidad» ontológica de la posibilidad que instaura la comprensión

no debe sugerir la idea de libertad sin más, la idea de posibilidades indefinidamente abiertas: *la posibilidad posible es posibilidad arrojada (geworfene Möglichkeit)*, el comprender hace que el ser-ahí esté siempre más allá de lo que es «efectivamente» (*tatsächlich*, de hecho), pero nunca que sea más de lo que es fácticamente (*faktisch*), «porque a su facticidad pertenece esencialmente el poder-ser» (145/163). Se está, pues, más cerca de la sabiduría pindárica («llega a ser el que eres») que de la libertad moderna.

El comprender se ha revelado como poder, como siendo en su raíz poder. Pero las posibilidades que abre, que proyecta la comprensión, se «aplican», por así decirlo, a un hacer accesible lo que rodea al ser-ahí, el mundo —y no sólo lo que le rodea, también él mismo para sí mismo—, y el sentido del ser. Comprender es, pues, también, desde luego un cierto «ver», en lo que la analítica recoge una determinación del sentido habitual de comprender: un ver, que no es sólo «el percibir con los ojos del cuerpo», pero tampoco el ver no sensible o la «intuición eidética»; un ver cuyo núcleo significativo sería: «permitir que hagan frente sin encubrimientos, en sí mismos, los entes accesibles en él» (147/165). Digámoslo, aunque no quepa insistir en ello aquí: Heidegger, sin duda no casualmente, acepta, con matices pero acepta, el antiguo supuesto del primado visual, «eidético», que atraviesa toda la tradición filosófica occidental. Ésta «buscó desde un principio su orientación primariamente en el ver como forma de acceso a los entes y al *ser*». Por otra parte el ver, el comprender que ve, adopta las dos modalidades fundamentales: el comprender impropio que es el ver en torno o comprensión del mundo y el comprender propio que se proyecta en el «por mor de qué» de la misma existencia del ser-ahí y que es por eso una cierta transparencia (*Durchsichtigkeit*), un cierto ver en el que la existencia deja ver a través de sí. Obviamente, para la especulación ontológica es este comprender la existencia lo que interesa, como camino elegido para comprender el ser. Pero de momen-

to, en el paso presente de la investigación, cuando ésta se mueve en la fase preparatoria y teniendo como base fenoménica el ser-ahí cotidiano, la precedente aclaración del concepto de comprensión no permite avanzar constructivamente a la comprensión del ser. De momento, más bien por el contrario, el balance de esa explicación del comprender como un poder que se encuentra en un estado de ánimo —como un proyectar fácticamente arrojado o yecto— es que el ser-ahí se ha vuelto aún más enigmático (148/166).

Al tema de la comprensión se ha llegado de hecho aquí, no como la instancia interior del ser-ahí —la comprensión del ser— que hacía de éste el ente ontológico por excelencia, sino como un exponente de la estructura formal del ser-en, dentro a su vez del ser-en-el-mundo cotidiano. Lo que ocurre es que en el análisis de esta estructura relativamente «superficial» ha relampagueado el tema de fondo de toda la inquisición.

El tema de fondo del conjunto de la investigación, y sobre todo la cuestión de su método, reaparece con el estudio de lo que empieza presentándose como un desarrollo (*Ausbildung*) o una elaboración (*Ausarbeiten*) de la comprensión: la interpretación (*Auslegung*). Con este concepto, la circularidad residente en usarlo antes de exponer su significado es todavía más patente que con las expresiones «ahí» y «comprender»: en efecto, desde la primera página lo que se está es interpretando, desarrollando y analizando, desarticulando, una estructura que sólo deja ver su sentido al descomponer su unidad opaca en elementos. El «aus» de *Auslegung* indica esa ex-posición, esa extensión o despliegue de lo que inicialmente se da como dato intrincado, condensación de determinaciones no visibles.

Sobre todo en función de especificar la aportación del tema del interpretar —dentro de la explicación preparatoria de la idea de existencia— a la forma de construcción del discurso ontológico, destaco tres puntos: el concepto de *situación hermenéutica*, el de *círculo hermenéutico* y el de *sentido*. La expresión situación her-

menéutica en su literalidad no aparece en realidad todavía aquí; se nombrará en el párrafo 45 con ocasión de una reflexión metódica básica y allí remitirá directamente al párrafo 32, a la página que sintetiza los tres supuestos de toda interpretación, que forman parte —no que anteceden a ella— de toda interpretación: un tener previo (*Vorhabe*), un ver previo (*Vorsicht*) y un concebir previo (*Vorgriff*); un cierto dominio o campo de pensamiento, una cierta idea para abrirse paso en él, y una anticipación del sentido que debe guiar el trabajo hermenéutico.

La noción de *círculo hermenéutico* designa una estrategia metodológica y una autoconcepción del método propio de las ciencias históricas y filológicas, frente al falso ideal y el falso rigor de la «demostración fundamentativa» (*begründende Ausweisung*) (152/171). La repercusión de esta noción en la analítica del ser-ahí como ontología fundamental estaba ya prefigurada en el párrafo dos, y se retomará en el párrafo 63.

En cuanto al *sentido* —otro concepto que se analiza aquí tras haber sido usado, digamos preconceptualmente, y en ocasiones, en una expresión tan eminente como «sentido del ser»— no es tanto el objeto de la comprensión o su correlato (como lo es por ejemplo en Husserl) como más bien «aquello en que se apoya el estado de comprensible de algo (*Sinn ist das worin sich Verständlichkeit von etwas hält*)» (101/169). Puesto que tal comprensibilidad sólo puede instaurarla el ser-ahí, el sentido es un existenciarío (no una categoría): sólo el ser-ahí puede tener sentido o carecer de él, sólo él puede ser *sinnvoll oder sinnlos*. Del posible carecer de sentido, propio del ser-ahí, hay que distinguir, pues, el sin-sentido (*Unsinn*) de lo que no es de la forma de ser del ser-ahí.

Antes de pasar al tercer componente del ser-en del ahí del ser-ahí, la *caída*, la analítica retrocede en cierto modo, mira hacia atrás, en un movimiento muy típico del discurso de *Sein und Zeit* y que delata su deseo crí-

tico de autojustificación pero también, quizá, la vulnerabilidad, la inseguridad o el riesgo de un caminante que se asegura de lo «conseguido». El ahí, o lo abierto del ser-ahí, se expuso sobre la base del encontrarse afectivo y el comprender proyectivo. Ahora bien, con ello «la exégesis ha perdido de vista en cierto modo la cotidianidad del ser-ahí. El análisis tiene que recorrer este horizonte de fenómenos del que había hecho su tema. He aquí la cuestión que se suscita ahora: ¿cuáles son los caracteres existenciaríos del estado de abierto (*Erschlossenheit*) del ser-en-el-mundo al mantenerse éste, en cuanto cotidiano, en la forma de ser del uno?» (167/185-186).

Así, pues, el discurso habría perdido su hilo, habría abandonado la referencia básica a la cotidianidad como ámbito para las verificaciones fenomenológicas del análisis. Pero no se habrá perdido el hilo casualmente: el ahí de la cotidianidad era un fenómeno que remitía desde el principio a unas estructuras que desbordan el ámbito de lo cotidiano. Cuando ahora se recupera expresamente ese nivel, cuando se vuelve, si se quiere, a la superficie de lo «inmediato y regular», ese retorno permite cualificar y reevaluar precisamente la significación ontológica de lo cotidiano. En efecto, como he sugerido más arriba, la caída —forma fundamental del ser cotidiano— se revela como fenómeno constitutivo, irreducible, de toda existencia.

«Cotidianidad» es un término inicialmente descriptivo que la analítica da por directamente entendible bajo la fórmula de lo «inmediato y regular». Su sentido temporal —obvio en la materialidad de la expresión— queda marginado en esta primera sección. «Caída» es un término, ya de entrada, mucho más problemático, comprometido hermenéuticamente y que de hecho ha estado significativamente en la raíz de muchos malentendidos «teológicos» de la lectura de Heidegger. Contra esas interpretaciones que más o menos abiertamente han leído tras «caída», «pecado original», Kierkegaard mediante, Heidegger ha sido muy enérgicamente claro (ya en

Sein und Zeit, 186/199, 306/333, y el párrafo 58; y más formalmente en *Fenomenología y teología*). Pero es que en realidad el asunto estaba, está necesitado de «aclaración» porque el concepto de caída no parece fácil justificarlo como concepto neutro, respetuoso de la neutralidad existencial que se exige a sí misma la analítica existencial. En el cuadro de esta lectura que pretende marcar las fases constructivas del discurso heideggeriano y la aporética, las dificultades internas, tematizadas como tales dentro del mismo discurso, puede quedar a un lado la cuestión crítica de si y hasta qué punto Heidegger logra clarificar la neutralidad del concepto de caída, o si a través de éste, aún en contra de lo que diga Heidegger, este pensamiento sigue dependiendo después de todo de una tradición teológica negada, «denegada».

El concepto de caída se prepara a través de una serie de rasgos característicos del ser uno con otro cotidiano (charlatanería, curiosidad, ambigüedad) y viene a «terminar con más rigor» lo que se llamó al principio (par. 9) la impropiedad. Frente a esa apariencia de término negativo, privativo, la impropiedad como caída se muestra en su verdadero carácter de posibilidad *positiva* del ente que se absorbe en su mundo. Heidegger insiste en esa línea: primero, anotando que no es caída «desde un estado primitivo (*Urstand*)» (y dicho sea de paso, esta observación habla en contra de la traducción propuesta a veces de *Verfallen* como decadencia), y segundo, que no es caída de la que quepa recuperarse como de un mal óptico que superaría el estado avanzado de la cultura humana. Frente al mito del origen puro y del futuro utópico hay que fijar el concepto de caída como «el concepto ontológico de un movimiento» (180/199). *El ser-ahí cae porque es móvil*. El quietamiento, el extrañamiento, el derrumbarse, el torbellino, son formas de esa motilidad del ser-ahí fáctico, arrojado en el mundo. ¿Será la caída heideggeriana, según este subrayado rasgo de movimiento, una traducción de la *phthorá* aristotélica, de ese Aristóteles que estudia el ser

móvil bajo el esquema «generación y corrupción», nacimiento y ruina?⁴

3. De la caída fugitiva a la angustia metódica

Se ha determinado y verificado fenomenológicamente la estructura ser-en-el-mundo elegida como base para una primera caracterización del ser-ahí; se la ha determinado con una atención específica a su multiplicidad de elementos: mundo, quién cotidiano o uno, ser-en o ahí, y dentro de esto último, facticidad, existencialidad y caída. Más aún, se ha visto que la multiplicidad no se daba sólo en el plano de la cotidianidad, sino que la descripción de ésta obligaba a hacer entrar en consideración instancias que no aparecen primariamente como cotidianas. Ante esta multiplicidad, diversidad de pliegues (*Vielfältigkeit*), Heidegger se hace una pregunta, en la que sigue a la tradición filosófica quizá más de lo que es consciente: se hace la pregunta clásica por la unidad de esos elementos, por lo que constituye entre éstos una totalidad (*Ganzheit*). La cuestión puede traducirse, reducirse, a la de la unidad de facticidad, existencialidad y caída (puesto que en la caída se incluye el sí mismo impropio o uno y la comprensión impropia o del mundo como ser-a-la-mano). ¿Cómo pensar en su posibilidad —o mejor, ¿cómo experimentar fenomenológicamente?— la unidad de aquellos tres constitutivos existenciales del ahí, asumiendo que son de una esencial igual originalidad (*Gleichursprünglichkeit*), —y en consecuencia ninguno de ellos puede servir de base desde la que deducir los demás—, y teniendo en cuenta por otra parte que la unidad buscada no puede resultar de una síntesis hecha desde fuera?

4. El concepto de ruina como movimiento estaba muy presente en el curso dictado por Heidegger en Friburgo (1921-1922) sobre Aristóteles. Cf. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, pp. 131-156. Cf. también el análisis de la *stéresis*, la «privación», el «despojo», en *Wegmarken*, pp. 364-371.

Si esa cuestión ha de tener respuesta, tendrá que basarse en un fenómeno, en un modo de abrirse la existencia, «tal que en él se haga accesible el ser-ahí mismo simplificado (*vereinfacht*) en cierto modo» (182/202). Ese fenómeno es la angustia, un peculiar encontrarse, que es un comprenderse y un comprender el mundo, y que satisface tales «requisitos metódicos». Pero la angustia no es la totalidad del ser-ahí, sino el fenómeno aislado (que sucede con «fáctica rareza») que hace accesible esa totalidad o ser del ser-ahí, lo que se llamará *Sorge*, cuidado.

¿Por qué ese privilegio de la angustia, por qué es este un fundamental encontrarse? Por lo pronto, reconoce el mismo Heidegger, atribuirle tan alta función metódica «no pasa de ser una afirmación» (185/205). Su legitimación como recurso metódico tendrá que venir dada en el curso mismo de la fenomenología de la angustia. Es el momento de observar que la fórmula acuñada en este epígrafe, la «angustia metódica», hay que entenderla *cum mica salis*. Desde luego no está en el texto de Heidegger, y puede considerarse incluso como infiel al espíritu heideggeriano, tan anticartesiano, si se ve en la angustia metódica algo así como una «variación» de la duda metódica. Pero ¿es casual simplemente que en la explicación de la angustia Heidegger justifique lo que llama un «solipsismo» existencial? (188/208).⁵

Para llegar al tema de la angustia desde una perspectiva ontológica —no psicológica, no antropológica, no teológica— hay que arrancar, paradójicamente, del fenómeno que cabe considerar antagónico a aquella, la caída. Ésta es un movimiento de *fuga* del ser-ahí de sí mismo al mundo en que se absorbe, un movimiento de

5. En un estudio notable, J.F. Courtine vincula el análisis heideggeriano de la angustia a la problemática husserliana de la «epoché» y de la reducción fenomenológica-trascendental: «La problematique de la réduction» en *Phénoménologie et métaphysique*, ed. J.L. Marion y G. Planty-Bonfour París, 1984.

desvío (*Abkehr*). Así, ónticamente, existencialmente, el ser-ahí cadente fugitivo cierra la existencia. Pero al mismo tiempo delata, por así decirlo, aquello de lo que huye, a los ojos de una lectura ontológica. «Dentro del “lejos de” (“*weg von*”) óntico que hay en el desvío (*Abkehr*), y en una “versión hacia” (“*Hinkehr*”) fenomenológicamente exegética, cabe comprender y traducir en conceptos (*zu Begriff gebracht werden*) el ante qué (*Wovor*) de la fuga» (185/205). ¿De qué huye el ser-ahí cadente o ante qué se desvía? La conducta *fugitiva* típica, la del temor —encontrarse que fue estudiado específicamente como un tipo señalado de encontrarse al explicar éste, y al que por cierto dedica una atención considerable Aristóteles en su *Retórica*— es respuesta a la amenaza de algo intramundano. Pero la *fuga cadente* o la *caída fugitiva*, hasta tal punto no es desvío a lo intramundano, que más bien se refugia en ello. El ante qué del desvío fugitivo que dibuja el movimiento de la caída es el desnudo ser-en-el-mundo del ser-ahí, cuya experiencia es la angustia. De ahí la diferencia de ésta respecto al temor: el ante qué de éste es un ente intramundano amenazante, «el ante qué de la angustia es absolutamente indeterminado», es el mundo en cuanto tal sumido en una absoluta insignificatividad. En la interpretación inmediatamente óntica la angustia es un tipo de temor, en tanto experiencia de algo que amenaza. El análisis de Heidegger rompe, en cierto modo invierte, ese esquema: el temor, si no un tipo de angustia, sí puede entenderse como un encontrarse cuya condición de posibilidad es la angustia, como experiencia del amenazante ser-en-el-mundo previa a la experiencia de un posible ente intramundano amenazante.

El ante qué de la angustia es, pues, el mundo insignificativo, indeterminado: *nada* del mundo. Pero Heidegger no insiste en este tema de la nada ni siquiera lo subraya.⁶ En lo que insiste es en la identidad del ante

6. La cosa es de notar si se recuerda que en *Qué es metafísica*, 1928, éste de la nada pasará a ser un problema explicitado como

qué de la angustia y su por qué o por mor de qué (*worum*): son dos caras, por así decirlo, del ser-en-el-mundo, lo abierto y el abrir, el mundo asignificativo y la existencia entregada a la responsabilidad singular de sus posibilidades (cf. 187-188/207-208).

Heidegger apenas subraya aquí, también, una expresión que aduce a título de prueba o documento externo del carácter fundamental del encontrarse que es la angustia: el habla cotidiana dice de ésta que consiste en irle a uno *unheimlich*, un estar sumido en la desazón de la inhospitalidad, la afamiliaridad, el no-en-casa, *Nicht-Zuhause-sein* (188/208). Es de esa *Unheimlichkeit* (concepto muy elaborado, como se sabe, por el psicoanálisis, y también en relación con la angustia) de lo que huye la caída fugitiva. Que de ello huya el ser-ahí como de sí mismo indica indirectamente que la *Unheimlichkeit*, el «no estar en casa» y su experiencia en la angustia, es el *fenómeno original* o primitivo, frente a la experiencia «natural» de una correspondencia o una conformidad (*Bewandtnis*).

Si se da por fijada o establecida la relevancia metódica del estado de ánimo de la angustia, como «base fenoménica» para la cuestión del ser total del ser-ahí, la pregunta es ahora: qué dice al respecto, qué enseña, la angustia. Enseña, como privilegiado, se diría «simbólico», «ser-en-el-mundo fácticamente existente» en que los tres constitutivos del ser-ahí (facticidad, existenciariedad, caída) se articulan en una unidad. Ésta como totalidad es la preocupación, el cuidado, la cura, en el sentido latino, que tiene en cuenta Gaos al traducir *Sorge*. La estructura de ésta deja ver sobre la base de qué complejidad irreductible está «construida».

Como teniendo que ser su ser —como existencia—,

fundamental, de nuevo en conexión con la angustia, diferenciada a su vez ésta, allí, del aburrimiento: este estado de ánimo como un «temple fundamental de nuestro filosofar» será estudiado sistemáticamente en el curso de 1929-1930 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Cf. "L'angoisse et l'ennui", de J.L. Marion, en *Archives de Philosophie*, 43, 1980.

el ser-ahí es su ser «(anticipadamente)», «previamente»: *vorweg*. Como lanzado o arrojado fácticamente en unas determinadas posibilidades dadas, el ser-ahí es su ser como habiéndolo sido «ya»: *schon*. Como ser-en-el-mundo, inmediata y regularmente el ser-ahí cae, se absorbe, cabe (*bei*) el mundo. La estructura del ser-ahí está dada en esas tres preposiciones. «El ser del ser-ahí quiere decir: pre-ser-se-ya-en-(el-mundo-) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)» (192/213). Éste sería el contenido analítico de la *Sorge*. La explicitación analítica de la *Sorge* es una ocasión para confirmar la irreductibilidad de la analítica ontológica a pensamiento reflexivo, la irreductibilidad del ser-ahí a consciencia o a subjetividad. En efecto, Heidegger denuncia el error de vincular unívocamente la cura o el cuidado con el sí mismo: en ese caso «*Selbstsorge*» sería una expresión tautológica. Pero no: incluso en el conducirse en relación a sí mismo, los otros dos momentos de la *Sorge* (el «ser-ya-en» y el «ser-cabe») están compuestos (*mitgesetzt*) (193/213).

La estructura *preposicional* de la cura exige muy concretamente la transición al análisis temporal del ser-ahí que va a ocupar la segunda sección: *vorweg*, *schon*, y también, aunque menos inmediatamente evidente, *bei*, son expresiones cuya explicitación requiere que se tenga a la vista la temporalidad, «olvidada» en toda esta primera sección. Pero para tener una idea completa del sentido de la temporalidad hay que detenerse todavía en dos consideraciones de muy desigual importancia, por otra parte.

La primera y menor concierne a un «testimonio» preontológico tomado de la historia de la literatura que documenta una anticipación óptica y, en ello una cierta «demostración», del concepto ontológico de cura. Frente a los conceptos tradicionales de hombre, la misma tradición occidental ha apuntado a aquel concepto alguna vez. Señaladamente en una fábula de Higinio sobre el origen del hombre (y sobre el conflicto de su denominación primitiva, a lo que se hizo referencia a propósito

del nombre del Dasein) que había llamado la atención de Goethe (cf. par. 42). El mismo Heidegger se adelanta a restringir el alcance de esta «demostración». Es de todas formas interesante porque en el contexto de la filiación histórica del concepto de cura, el autor de *Sein und Zeit* reconoce que este concepto, tal como aparece en el estoicismo —*mérimna*—, y en el Nuevo Testamento, traducido en la Vulgata como *sollicitudo*, fue decisivo en el comienzo de la elaboración de su pensamiento: a partir de, a través de, Agustín y Aristóteles. «A dirigir la vista a la cura y a mantenerla fija en ésta en la anterior analítica existencial del ser-ahí, llevó al autor el intento de hacer una exégesis de la antropología agustiniana —es decir, greco-cristiana— con la mirada puesta en los radicales fundamentos alcanzados en la ontología de Aristóteles» (199/219, nota; cf. también *Prolegomena...*, p. 418).

La segunda consideración a que se hacía referencia es en sí misma de más alcance: la proyección de lo ganado hasta aquí sobre el *problema de la verdad*. La importancia de esta cuestión y el nivel que alcanza en *Sein und Zeit* y en su inmediata preparación se puede medir recordando que el curso sobre *Logik* (1925-26) construyó el camino de la cuestión del ser precisamente a partir, a través, del problema de la verdad. Éste debe entenderse en cierto modo como paralelo, o mejor convergente, con el del análisis del ser-ahí. Lo expuesto largamente en aquel curso se sintetiza aquí en el párrafo 44. En el discurso de *Sein und Zeit*, en la economía de sus recursos, cabe pensar, sin embargo, que su papel es relativamente secundario frente al nexo principal que es la analítica del ser-ahí. En rigor, la verdad se lee en el tratado de 1927 expresamente como existencial: lo que debe subrayarse, porque esa perspectiva será abandonada por Heidegger después de 1929. Pero incluso en *Sein und Zeit* es, de todas formas, la verdad un fenómeno existencial muy peculiar.

De nuevo la tradición filosófica puede ser invocada como testimonio histórico —por más que envuelto en

una acumulación de malentendidos— de lo bien orientado del análisis en la línea de reconocer la verdad como existencial, si bien peculiarísimo existencial. Especialmente se tiene en cuenta el Aristóteles de la *Ética Nicomaquea* VI, y *Metafísica* IX, 10. La correlación de ser y verdad formulada en aquella tradición se traduce, en el lenguaje más «maduro» de la analítica, como correlación de ser y comprensión del ser. De ahí que el ser «puede no ser apresado en conceptos, pero que nunca sea del todo incomprendido». *Si hay ser-ahí, hay verdad, hay comprensión del ser.*

Pero esta afirmación no responde a un optimismo lógico, epistemológico, ontológico, que sería tan contrario al espíritu de *Sein und Zeit*. No es una armonía del ser-ahí y la verdad sin más lo que se tiene a la vista. La intrínseca problematicidad del ser-ahí afecta a la verdad, hace ésta rigurosamente cuestionable. Una de las afirmaciones «fuertes», casi violentas de este texto —y que se repite con modulaciones diversas en obras posteriores— es que «el ser-ahí es con igual originalidad en la verdad y en la no-verdad» (223/244). La violencia crítica se hace explícita contra el formalismo de las presuntas «refutaciones» lógicas del escepticismo y, sobre todo, contra los residuos de teología cristiana que cree encontrar Heidegger en la tesis de las «verdades eternas».

4. El ser-ahí total: la posibilidad de la imposibilidad

El párrafo 45 con el que se abre la segunda sección, tiene una significación muy manifiesta en la línea de la elucidación que el mismo tratado arroja sobre las condiciones de su propia elaboración. Se fijan aquí los resultados relevantes de la fenomenología del ser-ahí, desarrollada en la primera sección o análisis preparatorio del ser-ahí, y se establece de una manera muy precisa el nuevo nivel de la problemática de la analítica que exige el tener a la vista el sentido del ser-ahí.

En el curso del análisis preparatorio se llegó en un cierto momento a un «tema», al que conducía la dinámica de un discurso que en su inicio se atenía fenomenológicamente al ser-en-el-mundo, como una conducta señalada y típica del ser-ahí: el interpretar como modalidad de la comprensión, siendo esta última, a su vez, uno de los tres elementos constitutivos formales de la existencia. Ahora bien, el análisis que en el curso de su desarrollo tematiza la interpretación como fenómeno, se autocomprende metodológicamente a su vez como un trabajo de interpretación. Aquella tematización debe poder aclarar la situación de este trabajo hasta este momento: debe poder aclarar la *situación hermenéutica* alcanzada y debe permitir diseñar el camino por el que el análisis tendrá que avanzar en el «comprender el ser» inherente al ser-ahí, y preparar así la elaboración conceptual de aquella comprensión óntico-preontológica, en la línea de la ontología científica que se busca.

Que el resultado del análisis hecho hasta aquí es sólo preparatorio, y positivamente insuficiente acerca del sentido del ser-ahí, y en consecuencia insuficiente para el acceso a una comprensión de la comprensión del ser inherente al ser-ahí, es algo que no se desprende simplemente del recuento o del balance de lo fácticamente conseguido en aquel análisis, sino que estaba ya previsto, en todo caso predeterminado, por las expresas restricciones con que se abordó esta primera parte «preparatoria». Se «eligió» la estructura ser-en-el-mundo y la referencia primaria al ser-ahí cotidiano como lo que proporcionaría la base fenoménica. No era una elección arbitraria: tal estructura y tal modo son irreductibles, imborrables en la «esencia» del ser-ahí, y son por otra parte los más accesibles, son fenómenos captables en «lo inmediato y regular», o más exactamente a partir de lo inmediato y regular. Pero la insuficiencia de la base fenoménica delimitada se muestra ya en el interior de tal análisis: el ser-en-el-mundo de la cotidianidad se ve a sí mismo como una relación intramundana en que justamente se pierde aquel fenómeno (ser-en-el-mundo), y

sobre todo, la cotidianidad pierde la posible propiedad de su existencia en la caída, que domina aquel modo de ser. Ciertamente que sobre esa base fenoménica, el análisis se adelantó a una cierta intuición del ser del ser-ahí que desbordaba el campo de referencia de lo cotidiano: la cura, la *Sorge*. Pero este fenómeno, que se nombró en el contexto del problema de la clave de la unidad o la totalización de los tres constitutivos formales de la existencia (facticidad, existencialidad, caída), precisamente se expone como una articulación, una *Gliederung* de elementos (*sich-vorweg-schon-bei*), más que como una totalidad fundamentada.

Al final del párrafo 41, el aspecto de «composición» no totalizada de la cura se subraya para indicar la necesidad metodológica de remontarse a un fenómeno «todavía más original» como clave de la *Sorge*. En los *Prolegomena* (p. 406) se llama curiosamente a este fenómeno «el penúltimo» dentro de la estructura del ser-ahí. Claro que en este fenómeno penúltimo es señalable ya, a través de los términos de que se compone, transparentes en cierto modo, el fenómeno «último»: la temporalidad. Una interpretación del ser-ahí a la altura de la verdadera «originalidad» de éste tendrá que hacerlo accesible en el *horizonte del tiempo*.

La «crítica» del análisis precedente —la especificación de en qué no había llegado al «origen» del ser-ahí— es, pues, una reflexión sobre la situación hermenéutica de aquel discurso. La situación hermenéutica de toda interpretación se determina por los límites, por las condiciones del campo de fenómenos que abren sus supuestos. Éstos abren la interpretación en tres planos: su *Vorhabe* (tener previo), su *Vorsicht* (ver previo) y su *Vorgriff* (concebir previo). La situación hermenéutica de un análisis con pretensión de ajustarse al ser original del ser-ahí, tendría que presuponer, es decir, abrir, proyectando: el todo de ese ente (en un tenerlo previamente), el principio de unidad de ese todo (en un verlo previamente) y el sentido de ese ente (en un concebirlo previamente). Pues bien, en ninguna de esas tres di-

mensionese resulta suficientemente fundado el análisis precedente. El sentido —o la temporalidad— ha permanecido en todo él prácticamente borrado. El principio interno de la unidad del ser-ahí, el ser propio, quedó si no totalmente excluido de la perspectiva practicada, sí lateralizado en función de la referencia a la cotidianidad. Pero ni siquiera se tuvo presente la totalidad del ser-ahí en realidad, a pesar de que era la búsqueda de tal totalidad lo que llevó al concepto de cura. Heidegger subraya aquí especialmente, por lo pronto, estas dos últimas «deficiencias» del análisis precedente, y con ello marca el camino ulterior de la investigación: «Una cosa resulta innegable: *el análisis existencial del ser-ahí hecho hasta aquí no puede pretender poseer originalidad*. En el tener-previo nunca ha entrado hasta ahora más que el ser *impropio* del ser-ahí y éste como *no-todo* (*als unganzen*). Para que llegue a ser original la exégesis del ser del ser-ahí, como base para hacer en la debida forma la pregunta ontológica fundamental, tiene que poner antes a la luz existencialmente el ser del ser-ahí en su posible *totalidad y propiedad*» (233/255).

Estas dos exigencias de totalidad y propiedad, por así decir, estructurales, se cumplen orientando el análisis a dos respectivos fenómenos señalados en función precisamente de esta lectura ontológica del ser-ahí (y desde luego no elegidos en función de una discutible concepción antropológica): el ser-hacia-la-muerte (*Sein zum Tode*: «ser relativamente a la muerte» en la versión de Gaos)⁷ y la conciencia moral (*Gewissen*). Para que la analítica llegue a tener (pre-tener, pre-dominar sobre) el todo del ser-ahí hay que tener en cuenta la muerte; para que el ser-ahí se deje ver (pre-ver) como propio, aquél debe atestiguar sobre sí mismo en el fenómeno del que-

7. Félix Duque lo traduce con «estar a la muerte», cf. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 46. En comentarios franceses es frecuente «être-pour-la-mort». La versión inglesa establecida por Macquarrie y Robinson recurre a «Being-toward-death».

rer tener conciencia desde el fondo de la culpa. Sobre esa base fenoménica —que hace el papel que en la primera sección tuvo la base fenoménica de la cotidianidad— recorrida en los dos primeros capítulos de esta segunda sección se fundará la tematización de la temporalidad a la que se dedican los últimos capítulos (III-VI).

El capítulo sobre el *Sein zum Tode* es seguramente la parte más leída, en cualquier caso la descripción más célebre, del tratado. La primera monografía importante que se publicó sobre éste, la de Sternberger, giraba en torno a esa tópica, «la muerte comprendida». Estudios recientes han puesto de relieve por otra parte que el segundo Heidegger, aparentemente ya lejos de la analítica del ser finito, ha continuado, acaso de forma menos «patética», su diálogo con la muerte a través de la visión griega sobre los «mortales», a través de Hölderlin y de Trakl.⁸ Cabría pensar que en la relevancia atribuida a esta cuestión y en la manera de plantearla y «resolverla» se insinúan presupuestos que Heidegger no controla, que marcan ópticamente —«arbitrariamente»— una investigación que pretende ser ontológica, científica, neutra.⁹ En lo que sigue, mantendré, sin embargo, el nivel de comentario que se fija más que nada en la positividad del texto y que desde luego pretende situar el fenómeno de la muerte en la economía de los recur-

8. Además de los estudios más conocidos sobre el tópico de A. Sternberger, *Der verstandene Tod*, Londres, 1979 (1.ª ed. 1934), J. Demske, *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Munich, 1963 o de U.M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milán, 1976, cabe destacar dos trabajos que esclarecen la «transición» coherente del tema de la muerte en 1927 al pensamiento menos «existencial», menos «patético», propio del segundo Heidegger: D.F. Krell, «Death and interpretation», en *Heidegger existential analytic*, cit. y G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Turín, 1982.

9. A este respecto, P. Ricoeur apunta a una contaminación de la neutralidad existencial por un modelo existencial, por una «configuración ética, muy marcada por un cierto estoicismo»: *Temps et récit* III, cit., p. 101.

sos conceptuales de este tratado. Para esa «situación», es preciso individualizar una aporía parcial pero muy determinante del giro que va a tomar el discurso. Parece que no es posible acceder al ser-ahí en su totalidad porque él mismo es esencialmente incompleto. Esta *in-completitud* —más allá de una representación ingenua de ella— puede indicarse incluso con el lenguaje conceptual de la analítica: el ser-ahí como pre-ser-se se proyecta en posibilidades, consiste en proyectarse en posibilidades, no está, pues, hecho, acabado, completo. En principio se diría que cuando el ser-ahí está completo, simplemente ya no es. Si esto es así, «¿no resulta entonces una empresa desesperada la de leer en el ser-ahí la totalidad ontológica de su ser?» (236/259).

Pero tras esa objeción, a pesar de su formulación en términos aparentemente internos al mismo análisis hecho hasta aquí, opera un prejuicio que trata al ser-ahí como algo dado, ser ante los ojos, *Vorhandensein*: como un ente constituido por una serie de elementos cuya suma sería el todo. Ese prejuicio ignora el rango existencial, no categorial, del pre-ser-se o del no-ser-aún. Más concretamente, el prejuicio que detiene en este caso la inquisición consiste en una transposición ilegítima del «acabarse» un ser vivo (la muerte biológica) a la totalización, a la muerte del ser-ahí. Claro que para Heidegger todo prejuicio enseña, ya incluso el prejuicio que «prohibía» la cuestión del ser era instructivo respecto al carácter de ésta. Nuestra «ignorancia» sobre la muerte como existencial no es tampoco casual: escamotea una dificultad real de la existencia finita para reconocerse y experimentarse como finita.

Lo que se oculta —¿lo que se alberga?— en la ignorancia cotidiana de la muerte, en su interpretación sonámbula de ésta como suceso simplemente biológico, es que el morir no es para el ser-ahí un «haber llegado a su fin, sino un ser relativamente al fin» (*kein Zu-Ende-sein sondern ein Sein zum Ende*). Para entender el análisis del tema debe tenerse clara la tesis fundamental de Heidegger en este punto: que la muerte no es —dicho

en el lenguaje existencial del ser-ahí como posibilidad— la imposibilidad de la posibilidad sino la *posibilidad de la imposibilidad*. Dirá más adelante, radicalizando la paradoja: la superpotencia impotente (*ohnmächtige Übermacht*) (385/415) capaz de comprender y dominar su finitud. (¿Una filosofía de la voluntad de poder?, cabría preguntar desde cierto Heidegger contra él mismo.)

Antes de la determinación positiva de esa peculiarísima posibilidad de la imposibilidad, Heidegger se detiene en criticar posibles estrategias de interpretación del fenómeno que no están a la altura de lo que pide una lectura ontológica. La experiencia de la muerte del otro (par. 47) es un fenómeno del ser-con, no «da» el fenómeno de la muerte como existencial. En este punto, el carácter solipsista de la analítica se hace evidente. La muerte es la posibilidad más indudablemente «en cada caso mía». En segundo lugar, hay que neutralizar el prejuicio que interpreta el todavía-no, la incompletitud del ser-ahí antes de morir en términos de que le «falta» algo para llegar a morir. El análisis formal de los conceptos de «lo que falta» (*Ausstand*, plazo que queda) y de fin y totalidad (par. 48) permite fundamentar la imposibilidad de una desformalización y aplicación de tales conceptos al ser-ahí. «Fin» como simple acabamiento, «totalidad» como conjunto de elementos, «falta» como lo que le queda a un ser para terminarse, son categorías para explicar procesos objetivos, no la existencia. Para situarse ante la muerte o el ser-hacia-la-muerte existencial, aquella tematización objetivadora no sólo es insuficiente: es que en realidad hay que invertir el sentido de su marcha (*ihr Gang umgekehrt werden muss*) (246/269). En tercer lugar, quedan excluidas aproximaciones «teóricas» ópticas, desde la biología o desde la teología (par. 49). Ciertamente no puede no interesar sin más, acerca de la muerte, el estudio del ser vivo y el estudio del (posible) ser perfecto. Es sabida la importancia que tiene para Heidegger la «posibilidad» de la religión (especialmente en la vicisitud histórica del «Dios

ha muerto») y también la tiene —aunque esto es menos conocido— el fenómeno de la vida biológica (Cf. el texto del curso de 1929-1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*). Pero la sostenibilidad del discurso de la analítica del ser-ahí depende de que sea en serio «ontología fundamental», de que esté clara su precedencia, su primariedad, respecto a la ontología de otras regiones. Tal precedencia metodológica tiene en ese caso el sentido concreto siguiente. Frente a la visión teológica de la muerte, la analítica debe reafirmar su sobriedad fenomenológica, su neutralidad respecto a toda moralización del asunto. Frente a la aproximación biológica, el argumento se puede esquematizar: aunque la muerte es «en su más amplio sentido» un fenómeno de la vida, la comprensión ontológica de la vida supone la analítica existencial. Ésta tiene que enfrentarse, pues, en cierto modo, desarmada científicamente, sin categorías ónticas, a la muerte. La ontología del ser vivo tendría como método el de una especie de *privación* reductiva respecto al previo análisis existencial (cf. 246/269, 50/62, 194/214). *Para saber qué es la muerte tengo que saber qué es la vida, pero para saber qué es la vida tengo que interpretar existencialmente al ser-ahí, y en ello, el fenómeno del morir.*¹⁰

El giro positivo del discurso se apoya en la caracterización del ser-hacia-la-muerte como una posibilidad peculiarísima del ser-ahí: posibilidad inminente, la más propia, sin referencia a otros, e irrebasable o última, posibilidad de la imposibilidad. No es un «hecho», la im-

10. Ahora bien, ante el rechazo heideggeriano de todo carácter de animalidad, de ser vivo, en el *Dasein*, cabe preguntarse, se pregunta Derrida: «Pero, ¿tiene el *Dasein* la experiencia de la muerte como tal, aunque sea por anticipación? ¿Qué podría querer decir algo así? ¿Qué es el ser-para-la-muerte? ¿Qué es la muerte para un *Dasein* que no se define jamás de modo esencial como un viviente? No se trata aquí de oponer la muerte a la vida, sino de preguntarse qué contenido semántico se le puede dar a la muerte en un discurso según el cual la relación con la muerte, la experiencia de la muerte, se mantiene sin relación alguna con la muerte.» (*De l'esprit. Heidegger et la question*, París, 1987, p. 89.)

posibilidad de toda posibilidad ulterior, la separación entre vida y no-vida, sino un *poder* del ser-ahí.

A ese poder la imposibilidad, el ser-ahí, puede intentar sustraerse, puede ocultarlo. Es lo que hace la cotidianidad, que se quita la responsabilidad de su muerte en la seguridad anónima de que «todos los hombres son mortales». La experiencia cotidiana de (ignorar) la muerte se explica primero positivamente a partir del concepto de «uno» como quién impropio (par. 51). Pero el cotidiano ser en relación al fin debe estudiarse también «en dirección inversa» (*in umgekehrter Wegerichtung*) (par. 52), es decir, según una interpretación complementaria de aquel fenómeno de la cotidianidad atenta a lo que ésta disimula, con vistas al pleno concepto existencial de la muerte. El elemento clave para esa interpretación complementaria es el tipo de certidumbre que el ser-ahí cotidiano tiene de su muerte. Esa certidumbre no se pone seriamente en duda, pero presenta entonces sólo un valor «empírico» y juega el papel de encubrir un aspecto decisivo del pleno concepto existencial de la muerte: la indeterminación de su cuándo, el ser posible a cada instante. La estrategia de la cotidianidad ante la muerte es «fijarse» en su aspecto accidental, ajeno a las posibilidades del ser-ahí.

Ahora bien, cabe preguntarse críticamente: al definir el concepto existencial de la muerte como posibilidad de la imposibilidad —que el ser-ahí no puede excluir del horizonte de sus posibilidades, más bien la hace así horizonte de sus posibilidades—, ¿el análisis está manteniendo su neutralidad ontológica o ha hecho implícitamente una opción óntico-existencial? Más grave aún: ¿no será la idea de la muerte como posibilidad de la imposibilidad un «empeño fantástico», una «construcción ficticia y arbitraria»? (260/284).

Hay que legitimar fenomenológicamente algo que está lejos de ser obvio que sea posible: *comprender la muerte propia como propia*, apropiarse de ella como de una posibilidad del ser-ahí. Por lo pronto el ser relativamente a la posibilidad de morir no puede remitirse a

la relación del ser-ahí con las demás posibilidades: éstas son «realizables», factibles. No es ese el caso de la posibilidad de la muerte: apropiarse de ella no es, claro está, llevarla a cabo. El suicidio es un tema irrelevante en el análisis de Heidegger. La relación con aquella señalada posibilidad no será tampoco la de un pensar en la muerte. No hay aquí rastro de *meditatio mortis* en el sentido clásico. Este tipo de conducta no le quita a la muerte su carácter de posibilidad, «pero sí que la debilita queriendo disponer de ella al calcularla. En cuanto posible, debe la muerte mostrar lo menos posible de su posibilidad. En el ser relativamente a la muerte, por el contrario, y si es que ha de abrir, comprendiendo, la caracterizada posibilidad en cuanto *tal*, ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación alguna en cuanto *posibilidad*, ha de desarrollársela en cuanto *posibilidad*, y en el conducirse relativamente a ella ha de *aguantársela (ausgehalten werden) en cuanto posibilidad*» (261/285).

Tampoco se trata de esperar la muerte. Esperar tiene como correlato lo posible en tanto posible, pero en la perspectiva de su llegar a hacerse efectivo. Para la conducta específica que hace frente a la posibilidad de la muerte como posibilidad y como propia, Heidegger acuña una expresión que a partir de esta página adquiere rango de terminológica: *Vorlaufen*, precursar (262/286). Es un precursar o anticipar la posibilidad como cercana, inminente; pero «en cuanto posibilidad está lo más lejos posible de nada real», como que es la posibilidad de la imposibilidad de existir. Heidegger no es (simplemente) nihilista. En algún sentido —y esto es ya significativo en *Sein und Zeit* aunque no tan patente como tras la *Kehre*— su pensamiento es una respuesta al nihilismo, que él «deduce» del pensamiento moderno. Pero en medio de esta trama conceptual densísima, en medio de esta constructiva elaboración de una ontología «científica», llega a poderse leer esta «idea»: existir es existir sobre el fondo de que existir es imposible.

Pero reanudemos ya el hilo de la analítica del ser-ahí como ontología fundamental. Había que reformar la

situación hermenéutica y, en primer lugar, por el lado de asegurar una *Vorhabe* del ser-ahí que «tenga» a éste en su totalidad. El precursar la muerte, o comprender la muerte como propia, «da» esa totalidad. ¿En qué sentido? Dicho groseramente: «reconciliando» al ser-ahí con su finitud, dejando ser a la muerte. En efecto, la posibilidad de la muerte es irrebachable, insuperable. El precursarla como tal implica un renunciar a sí mismo (*sich selbst aufzugeben*) que pone en libertad a tal sí mismo ante sus posibilidades, puesto que «rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso» (264/288). En el horizonte de la posibilidad de la imposibilidad, las demás posibilidades no pueden dejar de aparecer como *finitas*. Lo que totaliza al ser-ahí es la perspectiva que rompe con la ilusividad forjada en la vida cotidiana de una continuidad ininterrumpida en un tiempo homogéneo.

5. El ser-ahí propio: del ser-hacia-la-muerte al testimonio de la culpa

Se ha fijado la posibilidad extrema, la posibilidad de la imposibilidad, como la de momento hipotética, conjetural, respuesta al problema de la instancia en que el *Dasein* se muestra como ser total. En el curso de la exégesis de lo implicado en esa posibilidad —la exégesis de las «referencias» contenidas en dicha posibilidad— se reveló que lo que cabría llamar el correlato verbal o el nombre de la acción, que hace que el ser-ahí tenga esa posibilidad, es: precursar, *vorlaufen*. Más acentuadamente: el precursar es la condición de posibilidad de que algo así como una posibilidad extrema se dé para el ser-ahí. El precursar está constituido, en efecto, como «*Er-möglichkeit dieser Möglichkeit*», «posibilitación de esa posibilidad» (266/290).

Con ello, sin embargo, surge *sólo* como posibilidad ontológico-existencial (y no como posibilidad óptico-existencial) esa del ser total del ser-ahí. Ciertamente ello

parece acorde justamente con la insistencia de la analítica en atenerse a las estructuras formales por las que el ser-ahí se proyecta a sí mismo sobre aquella posibilidad: acorde, pues, con el importante requisito metódico de la neutralidad existencial de la analítica existencial. Ésta no debe proponer ningún deber, no debe presentar ningún «ideal» de existencia de determinado «contenido». Ahora bien, con ello queda abierta la duda sobre si la posibilidad de la posibilidad (como) ontológica de la imposibilidad puede llegar a posibilitar también dicha posibilidad en la existencia concreta. Quizás aquella posibilidad ontológica resulte ser «existencialmente una exigencia fantástica». Así, pues, es el fáctico en cada caso ser-ahí al que hay que interrogar sobre el ser-hacia-la-muerte. Pregunta, claro está, que no debe entenderse como pregunta directa a alguien: con ello caeríamos, recaeríamos, en un discurso óntico y, en la medida en que tuviera pretensiones de generalización más o menos encubierta, en un discurso arbitrario y empírico. La pregunta deberá de tener más bien la forma de qué exige o qué requiere (*fordert*) un fáctico en cada caso ser-hacia-la-muerte. A decir verdad la pregunta del texto implica por anticipado alguna orientación en la búsqueda de tal exigencia: «¿Se arroja fácticamente el ser-ahí en cada caso en semejante ser-hacia-la-muerte? ¿Requiere, siquiera en razón de su más peculiar ser, un poder-ser que esté determinado por el precursar?» (266/290).

Es a una cierta paradoja a lo que hay que estar atentos para no perder el hilo en este «salto» que se va a dar desde la muerte a la conciencia moral. Tal salto viene exigido por una inquisición sobre las condiciones generales de posibilidad —sobre «hasta qué punto *en general*», *inwieweit überhaupt*— de una «propiedad» de su existencia.

El fenómeno positivo que orienta esa búsqueda es el de la conciencia moral (*Gewissen*) en tanto *testimonio*: «(hay que averiguar) hasta qué punto *en general* y de qué modo *da testimonio* el ser-ahí desde su más propio-ser, de una posible *propiedad* de su existencia,

de tal suerte que no sólo la denuncie (*bekundet*) *existencialmente* posible, sino que la *requiera* de suyo».

Lo que se pide a la atestiguación en cuestión es que atestigüe, mejor, dé a comprender un *poder-ser-sí-mismo* propio. Un sí mismo, esto es, algo que responde al quién es el ser-ahí: pregunta a la que hay que responder, de entrada, como la especificación de un *modo de existir*, y no con la caracterización de un *vorhandenes Seien-des*. Ahora bien, el sí mismo es regularmente el sí mismo anónimo, el «uno mismo». De manera que el sí mismo propio sólo es apresable existencialmente a partir y a través de «una modificación existencial del uno» (267/291).

En rigor, tal modificación tiene la forma de un *retroceder*: «A este ser arrastrado sin elegir por el nadie, por obra del cuál se hunde el ser-ahí en la impropiedad, sólo puede hacersele dar marcha atrás retrocediendo expresamente el ser-ahí en busca de sí mismo desde el estado de perdido en el uno» (268/292). La propiedad del sí mismo o el sí mismo propio (lo que cabe llamar *el ser-ahí propiamente dicho*) sólo puede alcanzarse a través de una recuperación de algo perdido, a través de un regreso o un retroceso (*Zurückholen*) a una ocasión perdida o a una forma de ser caracterizada por tal haber perdido la ocasión, por tal omisión (*Versäumnis*). El paso al propio sí mismo —el paso atrás hacia el sí mismo encubierto por el uno— se lleva a cabo, así, como un recuperar tardíamente una elección, como *Nachholen einer Wahl*: en suma, como elegir una elección. Es tal elegir la elección, tal elegir elegir lo que posibilita ante todo el propio poder-ser.

A título de atestiguación de tal poder-ser-sí-mismo «se toma en consideración» un fenómeno ampliamente reconocido en la autointerpretación cotidiana del *Dasein*: *la voz de la conciencia*. Conocido como (*bekannt als*) voz de la conciencia, pero deformadamente registrado. Precisamente eso que la interpretación cotidiana ofrece, en cierto modo, a la analítica existencial ha de ser leído como instancia o testimonio de un poder-ser-propio,

esto es, justamente, una modificación esencial de la existencia cotidiana.

A decir verdad, Heidegger no justifica aquí el privilegio que atribuye a la voz de la conciencia como testigo en este «juicio», en este juicio del Dasein ante el tribunal del propio Dasein. Apenas sugiere, y por vía negativa, que se trata de un fenómeno original del ser-ahí: su carácter esencialmente «dudoso» lo probaría (268/292), quizá porque es aquello que suscita esencialmente duda y multiplicidad de interpretaciones lo que tiene rango de origen. En cualquier caso, la investigación ontológico-fundamental aquí en curso asume o incorpora, pone en su temático tener-previo (*stellt... in die thematische Vorhabe*), el análisis de la conciencia.

Se recordará: la situación hermenéutica adecuada para el trabajo de la interpretación supone un ver-previo, un concebir-previo y un tener-previo. Esto último, la preposesión o el pre-dominio sobre lo que se busca, era precisamente lo que faltaba ante todo al terminarse la primera sección. Y la superación de la dificultad, de la deficiencia en la situación hermenéutica, mediante el esclarecimiento del posible ser total en el precursar la muerte, se había revelado, a su vez, insuficiente mientras no se atestiguara en el ser-ahí un poder-ser-propio capaz de precursar su muerte.

Dada la intención expresamente ontológico-fundamental del análisis del fenómeno de la conciencia, se entiende la insistencia heideggeriana en que tal fenómeno se interprete expresamente como *fenómeno del ser-ahí*, inscrito o inscribible en las estructuras ya puestas de relieve del ser-ahí. Insistencia polémica que reitera un motivo ya conocido para el lector del texto: ontología de la conciencia moral, y no psicología («descripción psicológica de vivencias»), y no teología («no es menor su distancia de toda interpretación teológica de la conciencia») (269/293). Más interesante es la siguiente observación, todavía metodológica, y también polémica: contra quienes creen poder exigir algún tipo de prueba empírica de que tal fenómeno, la conciencia moral, se da

efectivamente. Es ya una tergiversación, una inversión (*Verkehrung*) del fenómeno, el someterlo a una pregunta de esa naturaleza epistemológico-crítica, como por ejemplo, la de si es realmente «un hecho universalmente comprobado y comprobable» o algo que sólo ocurre en ocasiones: «El *factum* de la conciencia se resiste en absoluto a someterse a tales pruebas y contrapruebas. Lo cual no es ningún defecto sino tan sólo la señal distintiva de su heterogeneidad ontológica (*Kennzeichen seiner ontologischen Andersartigkeit*) por respecto a lo «ante los ojos» (*Vorhandensein*) en el mundo circundante» (269/293).

Hay que repetirlo. Se entenderá mal esta resistencia de Heidegger a la aplicación del lenguaje y la estrategia epistemológicos a los fenómenos del Dasein si se interpreta como simple irracionalismo. La clave de esa resistencia es más constructiva, se apoya en la esencial *Andersartigkeit*, «otredad», del ser-ahí: y esto significa para el problema de ahora que sería incongruente —e irrelevante— demostrar la universalidad del fenómeno de la voz de la conciencia. «La conciencia sólo “es” en la forma de ser del ser-ahí, y como *factum* sólo se denuncia en cada caso en y con la existencia fáctica.» La metódica de la analítica —se apuntó ya a esto en el capítulo anterior— se revela no en último lugar en la sintaxis de su discurso, que prohíbe, tendencialmente al menos, fórmulas como «todos los Dasein...», y exige más bien «el Dasein en cada caso...».

A decir verdad, la sintaxis implícita del discurso de *Sein und Zeit* se construye desde un «yo soy», que debe poder acompañar toda enunciación positiva sobre el ser-ahí: desde un «yo soy» y no desde un «tú eres» —sobre la base por otra parte de que «yo» y «tú» son los dos únicos verdaderos pronombres personales según algunos gramáticos—. Pero justamente esto que el mismo Heidegger llama en algún momento «solipsismo existencial» no es solamente el método para comprender el ser-ahí, sino el tema mismo que subyace al fenómeno de la conciencia moral tal como va a ser enfocado en el análisis.

Lo «oscuro», lo «dudoso» de todo este terreno no es motivo, todo lo contrario, para que el análisis sea confuso. Como en todos los párrafos con que se inicia cada capítulo, aquí también Heidegger diseña la articulación de los análisis que siguen. Por un lado, que el fenómeno de la voz de la conciencia es un fenómeno original del ser-ahí obliga a inscribirlo en las estructuras constitutivas de éste: concretamente hay que retrotraerlo (*zurückzunehmen*) al estado de abierto del ser-ahí, y más exactamente a un elemento esencial del estado de abierto, el habla. En efecto, la conciencia, la voz de la conciencia, se deja reconocer como un llamar, un vocar o vocación; y «la llamada es un modo del habla (*Das Rufen ist ein Modus der Rede*)» (269/293).

Los párrafos 55 al 58 recorren —se diría que según un movimiento circular que progresa hacia el centro— los supuestos y las implicaciones de tal carácter de llamada de la conciencia. El párrafo 59 expone polémicamente —y expone a la polémica— la anterior interpretación existencialista frente a la interpretación vulgar de la conciencia. Por el rodeo de esta crítica el análisis obtiene una cierta «verificación» (*Bewährung*). El último párrafo del capítulo evalúa hasta qué punto el testimonio de la voz es un buen testigo para aquello para lo que se le hace comparecer en el interrogatorio de la analítica; es decir «hasta qué punto» atestigua un «poder-ser propio del ser-ahí» (269/294). Se recordará que era un tal poder-ser propio lo que hacía falta para mostrar la posibilidad de la imposibilidad o ser-hacia-la-muerte como existencialmente posible y no sólo como posibilidad ontológica. Pues bien, el oír la llamada o el comprender la invocación se revela como un característico *querer-tener-conciencia* (*Gewissenhabenwollen*). Lo que coincide con el buscado «elegir la elección», el recuperar la ocasión inmediatamente siempre perdida de elegir la elección, y así, elegir la elección de un sí mismo. Es a esto a lo que se llamará «estado de resuelto», *Entschlossenheit*. La voz de la conciencia atestigua en este juicio sobre el ser-ahí —eventualmente, juicio sobre

la autointerpretación vulgar y la modalidad cotidiana del ser-ahí— que el ser-ahí consiste en desvelar su abertura como resolución. Desde ahí la analítica podrá abrirse expresamente a lo que ha sido desde el principio su horizonte: la temporalidad.

Heidegger cree poder llamar «rasgo indiferente» (e.e., neutro, previo a toda dirección del análisis) el aspecto del fenómeno de la conciencia que toma como punto de partida del análisis (270/294). Tal carácter neutro, en efecto, le atribuye al «hecho» de que la conciencia da a comprender algo a alguien. Esta presunta sobriedad hermenéutica, esta presunta falta de prejuicios en el arranque de la interpretación, coincide con la insistencia en que la voz de la conciencia no es una simple imagen, una metáfora, como la del tribunal de la conciencia de Kant (271/295). Así, pues, en tanto que da a comprender, la conciencia «abre»: «pertenece al círculo de los fenómenos existenciales que constituyen el *ser del ahí* como estado de abierto» (270/294). Pero no se trata de un caso entre otros dentro de ese círculo. Si fuera así no se entendería su privilegio en la progresión de la analítica del ser-ahí, y más concretamente, su relevancia para captar o más bien proyectar un poder-ser propio, e.e., situarse ante el ser-ahí *propiamente dicho*. Es a título de una progresión o de un progreso hacia el origen del ser-ahí por lo que interesa el fenómeno de la conciencia. «La exégesis de la conciencia no sólo hará avanzar el análisis anterior del estado de abierto del ser-ahí sino que lo tomará en forma más original mirando al ser propio del ser-ahí.»

Ahora bien, inicialmente, cuando se le pide a la comprensión que comprenda el sí mismo propio ello implica una modificación, en rigor, una *interrupción* de la comprensión y la comprensividad media determinada por el «uno» y el público estado de interpretado. Este último es el modo de comprensión que se produce en el ser-con y en el oír a otros. Tal oír a otros coincide con un dejar de oír al sí mismo propio. Abandonar aquel estado de perdido viene a ser, en consecuencia, una rup-

tura con el elemento de la autocomprensión habitual. Desde luego la clave del giro o de la inversión no está tanto en pasar desde el comprender a otros al comprenderse a sí mismo, cuanto más bien en el paso a un comprender el sí mismo propio. No para oírse a sí mismo, ni para hablar consigo mismo. Y Heidegger explicita sus cautelas críticas, mejor, su abierta desconfianza respecto al «soliloquio»: como que es el soliloquio «activo» el que, en la medida en que impide oír, se convierte en típica fuente de ilusiones sobre la conciencia moral (274/298). No para oírse a sí mismo, pues, pero sí para oír el sí mismo propio hace falta romper o *interrumpir la audiencia comunicativa*, el oír a otros (la de Heidegger no es, en cualquier caso, una «filosofía del diálogo»). Y en este sentido el texto acumula términos significativos: *muss gebrochen, unterbricht, Bruch*.

Ruptura: hasta el punto de que a partir de la disposición a oír el sí mismo propio, el anterior oír a los otros —y oírse a sí mismo como uno más entre otros, como ejemplo cualquiera de uno— aparece como un oír «esclavo del ruido de la múltiple ambigüedad de las habladurías...» (271/295). Pues bien, es la llamada voz de la conciencia la que acalla el ruido, tanto que ni siquiera a ella misma le es esencial la fonación, la pronunciación vocal o mediante la voz (*stimmliche Verlautbarung*). Heidegger no teme forzar las palabras legadas por la autointerpretación cotidiana: forzarlas, pero partiendo de ellas. Dice un poco más adelante: «Todas las investigaciones ontológicas de fenómenos como deuda, conciencia, muerte, tienen que partir de aquello que la interpretación cotidiana del ser-ahí “dice” sobre ellos» (281/306). Y visible también en lo que sigue tal violencia sobre las palabras «voz de la conciencia»: a la voz de la conciencia no es esencial la fonación «vocal». Y más abajo: «fonación que fácticamente no se da nunca». Sólo queda un paso para decir que es esencial a esa voz no sonar.

El modo de habla de esta voz o de esta llamada es, pues, el *silencio*. Marca así tanto más claramente su he-

terogeneidad, su ruptura con los demás modos de habla. O su carácter de choque y sacudida intermitente, en tanto recepción por el ser-ahí de aquello cuya receptividad el ser-ahí no controla, de aquello que el ser-ahí en cierto modo no sabe recibir: su carácter de golpe o de *trauma*. Como que viene de lejos y así, tampoco puede encajarse, encasillarse, y vuelve a lo lejos. «En la tendencia de la vocación a abrir hay la nota del choque, de la sacudida intermitente (*das Moment des Stosses, des abgesetzten Aufrüttelns*). Vocado se es desde la lejanía hacia la lejanía (*aus der Ferne in die Ferne*). Por la vocación es alcanzado quien quiere que lo hagan retroceder (*wer zurückgeholt sein will*)» (271/295).

En la medida en que es habla, discurso, la llamada o vocación comporta, por un lado, un «lo invocado» como lo alcanzado por la vocación, y un «lo hablado» en esa llamada. Lo invocado en la conciencia es el sí mismo propio justamente en la medida en que aquélla atraviesa y deja de lado el público estado de interpretado. Se diría que la conciencia saca al sí mismo propio de su auto-ocultamiento en el sí mismo cotidiano, lo arranca, por así decirlo, de su refugio o de su latencia. «El *pasar por alto* la vocación al uno y al público estado de interpretado del ser-ahí no significa en manera alguna que la vocación no *alcance también (mittrifft)* al uno. Justamente *en el pasar por alto (im Übergehen)* lanza la vocación al uno afanoso de pública consideración en la insignificancia. Pero el “mismo” despojado en la invocación de este refugio y guarida, resulta traído por la vocación a sí mismo» (273/297).

¿Qué «dice», qué «voca» esta invocación? Estrictamente, nada. Lo que hace —más que dice— es avocar al sí mismo invocado a volverse sobre su poder-ser más propio. Con que no diga nada determinado, ni impulse a hacer nada determinado, tiene que ver el carácter específicamente silencioso de esta voz. Es el momento, sin embargo, de puntualizar que no por ello se trata de una voz misteriosa: no se trata de trascender la comunicación habitual hacia una comunicación con lo enigmáti-

co. Comprender lo invocado no tiene nada que ver con el fenómeno de la comunicación (274/298). Y por ello, la aparente indeterminación del contenido de la vocación no le quita a ésta su segura dirección, incluso su rasgo de unívoca (*eindeutig*).

Lo invocado es el ser-ahí. Lo vocado es: que el ser-ahí se vuelva sobre su propio poder-ser. ¿Quién voca?, ¿quién es el vocador de la vocación (*Rufer des Rufes*)? Inicialmente, hay que decir, de acuerdo con el carácter de la vocación, la identidad del vocador tiene que estar sumida en la indeterminación: es inherente a su «carácter fenoménico», el que mantenga lejos «todo darse a conocer». El vocador quiere ser sólo oído, no hay que preguntar por él, ni por su nombre, su origen o su clase. Pero esa «discreción» se le puede pedir al oír existencial; el análisis ontológico-existencial repite en cambio la pregunta de quién es el que llama en la vocación. Genéricamente cabe contestar: es el mismo ser-ahí el que voca en la conciencia al ser-ahí. Pero la contestación no es suficiente porque al mismo tiempo la vocación desborda el control del ser-ahí: «La vocación viene de mí y sin embargo sobre mí (*aus mir und doch über mich*)» (275/299). Lo mentado en esa frase es un «dato fenoménico», y el análisis debe mantenerse en este plano de verificación, sin hacer entrar en juego «potencias extrañas» al ser-ahí. Lo extraño del asunto es comprensible a partir del ser-ahí, de ese ser-ahí, cuya singular facticidad se reveló en la angustia, en la experiencia del fondo de «inhospitalidad» en que vive el ser-ahí. La voz de la conciencia es extraña; pero extraña al uno cotidiano que encubre precisamente aquel fondo. La génesis de las teorías que atribuyen a potencias extrañas y trascendentes al ser-ahí el fenómeno de la conciencia —o que niegan relevancia a tal fenómeno— proviene de un desconocimiento —interesado— de la *Unheimlichkeit* que afecta desde su origen al ser-ahí. En tales teorías hay implícitamente una minusvaloración del grado de ser del ser-ahí. «No es menester, pues, acudir a potencias de forma de ser distinta de la del ser-ahí, sobre todo dado que el

recurrir a ellas está tan lejos de aclarar la inhospitalidad de la vocación que más bien la anula. ¿No está la razón de ser de las erradas “explicaciones” de la conciencia en último término en que ya para fijar los datos fenoménicos de la vocación se lanza una mirada *demasiado corta* y se toma tácitamente por anticipado el ser-ahí en una forma ontológica determinada o indeterminada, pero accidental? ¿Por qué pedir información a potencias extrañas antes de asegurarse que desde el comienzo del análisis no se estimó *demasiado bajo* el ser del ser-ahí, es decir, no se dio por supuesto que es un sujeto inofensivo, que se pone delante de algún modo y está pertrechado de una conciencia personal?» (278/302).

La singularidad extrema del ser-ahí, el en cada caso cosa suya, tiene en este fenómeno de la conciencia una confirmación plena. La motivación de las tendencias típicas a transformar la voz singular en «conciencia universal», en «conciencia del mundo» es la conducta típica del ser-ahí cotidiano: la huida del sí mismo propio. Contra esta secundarización de lo objetivo o de la pretensión de universalidad de la voz de la conciencia, parece hablar el hecho de que aquélla tiene forma de ley, de prohibición. Para responder a esa objeción hay que profundizar en el fenómeno de la conciencia por el lado de cómo oye, cómo comprende el ser-ahí la vocación que él mismo le (se) lanza. A esta cuestión se dedica el importante parágrafo 58 (*Anrufverstehen und Schuld*), cuya «teoría» sobre el origen de la culpa merecería de por sí una lectura aparte. (En esa lectura habría que determinar concretamente el alcance que tiene en toda esta parte de la analítica la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, al que se nombra sin mayores precisiones junto con Kant, Hegel y Schopenhauer en una nota anterior, 272/296.) Me atengo, en lo que sigue, al esquematismo de una explicación «suficiente» para situar el papel de esta descripción en la búsqueda de un testimonio de la propiedad posible del ser-ahí: propiedad que es el correlato de la «visión previa» de la investigación, condi-

ción a su vez del «concepto previo» que presuponga y abra el tema del tiempo como sentido del ser-ahí.

La pregunta era: ¿qué, cómo oye y comprende el ser-ahí la voz de la conciencia que viene de mí y sobre mí? Lo «dado» en la vocación específicamente silenciosa es: *nada*. Nada que diga qué hacer; sólo un apelar al ser-ahí a que retroceda al origen inhóspito del que constantemente huye. Pero eso «dado», ¿cómo lo recibe el ser-ahí? En esta búsqueda de lo propio del ser-ahí, o del ser-ahí propiamente dicho, la analítica tiene que moverse en una peculiar oscilación entre lo impropio cotidiano (conocido y familiar, aunque se desconoce a sí mismo) y lo propio. Pues bien, «en general», como ya se sugirió en el planteamiento de una objeción que Heidegger se formuló a sí mismo, la voz de la conciencia parece vinculada a la experiencia de una falta, a una culpa o a una deuda. Para captar el sentido de este fenómeno, como el de la misma conciencia y el de la muerte, la analítica tiene que seguir esta huella, este rastro (*Spur*): «Todas las investigaciones ontológicas de fenómenos como conciencia, deuda o muerte tienen que partir de aquello que la interpretación cotidiana del ser-ahí dice sobre ellos. En la forma de ser del ser-ahí que es la caída está implícito a su vez el que su interpretación tenga regularmente una orientación *impropia* y no dé en la “esencia”, por serle extraño el planteamiento ontológico originalmente adecuado de las cuestiones. Pero en todo ver errado hay desembozadas también indicaciones acerca de la “idea” original del fenómeno» (281/306).

La representación cotidiana de «deuda» y «deudor» (*Schuld, Schuldig*, culpa, culpable) «ve», por así decirlo, el ámbito de este fenómeno en una determinada forma del ser uno con otro, el tener cuentas pendientes con alguien, por lo pronto en un sentido económico. Pero ya sabemos que el ser-con es un plano del ser-ahí que no puede dar la clave de lo que importa al análisis existencial, en rigor éste es profundamente solipsista, se atiene a la singularidad extrema del ser-ahí. No es que haya que renunciar a un cierto núcleo de ese sentido de

la deuda-culpa, puesto que ésta aparece como inherente al fenómeno de la conciencia. Pero hay que «formalizar» (283/308) esa idea para no hacerla dependiente en su sentido de aquello que más bien es derivado respecto a ella, esto es, las deudas «vulgares» y el deber frente a exigencias morales establecidas. Pues bien, en la idea formal de deuda-culpa la nota decisiva es el «no»: ser deudor o ser culpable es ser fundamento de un no-ser (*Grundsein einer Nichtigkeit*). Un ser, no un llegar a ser o un hacerse deudor-culpable. El no que «causa», del que es culpable el ser-ahí, está en el plano mismo del ser original del ser-ahí como fáctico: «Siendo fundamento es el ser-ahí un no-ser de sí mismo (*Grundseiend ist es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst*). No-ser no significa en manera alguna no-ser ante los ojos, no subsistir (*Nichtbestehen*), sino que significa un no que constituye este *ser* del ser-ahí, su estado de arrojado. El carácter de “no” de este “no” se define existencialmente así: siendo *sí mismo* es el ser-ahí el ente arrojado *como* sí mismo. *No por* sí mismo (*durch es selbst*), sino *a* sí mismo (*an es selbst*) *despedido* (*entlassen*) del fundamento para ser en el sentido de ser *éste*» (284-285/309).

Este «no» en el núcleo del ser-ahí no comporta una lectura pesimista de la existencia, como si esta estuviera marcada desde su origen por la carencia y el fracaso. Como tampoco es pesimismo lo que sostiene la descripción del ser-hacia-la-muerte. Como esta estructura es base o condición de posibilidad de la apropiación de la finitud positiva, así el no de la conciencia es también base del libre abrir posibilidades. En cualquier caso, el no-ser que atestigua la conciencia como conciencia de culpa no puede interpretarse como mal. En *Fenomenología y teología* se referirá precisamente a ese parágrafo 58 para «probar» el distinto nivel discursivo y la precedencia metodológica de la analítica frente a la teología; es que el fenómeno de la conciencia es anterior —es condición de posibilidad de— al pecado original del que habla el texto bíblico. La culpa es signo de no-ser en el propio fundamento. La conciencia «dice» silenciosamen-

te esto al ser-ahí, lo pre-voca (*vorrufender*) y lo retrovoca (*Rückruf*) (287/312). Y en suma, comprender la invocación es «querer tener conciencia»: la *resolución*, que es un estado de abierto señalado, como era una señalada *Stimmung*, o tonalidad afectiva, la angustia. La fenomenología de la resolución (par. 60) cierra el segundo paso de esta segunda sección, recuperando la complejidad de elementos constitutivos del ser-ahí —puesto que en aquel estado de abierto está el encontrarse, el comprender, el habla—, y da paso al estudio del *senti-do* del ser-ahí total y propio obtenido: la temporalidad.

CAPÍTULO VI

EL CONCEPTO DEL SER-AHÍ: LA TEMPORALIDAD

1. Situación hermenéutica de la analítica

Se ha proyectado un poder ser total del ser-ahí sobre la base del fenómeno del precursar la muerte como posibilidad límite del ser-ahí. A continuación, se ha buscado un testimonio existencial de tal poder-ser propio; y se lo ha encontrado en la conciencia moral y el estado de resuelto. Pero surge todavía la duda sobre la legitimidad fenomenológica de esa secuencia, de esa conexión: ¿qué tiene que ver la muerte con la culpa y la resolución? «¿Cómo poner en relación ambos fenómenos? ¿No nos ha conducido la proyección ontológica del poder ser total propio a una dimensión del ser-ahí sumamente distante del fenómeno del estado de resuelto? ¿Qué puede tener la muerte de común con la “situación concreta del obrar”? ¿No nos conduce el intento de poner forzosamente en relación el estado de resuelto y el precursar a una errónea, insoportable y del todo punto antifenomenológica construcción, que ni siquiera puede seguir reclamando para sí el carácter de una proyección ontológica fenoménicamente bien fundada?» (302/328).

La clave de tal postulada conexión —y entendida ésta

como conexión intrínseca entre los fenómenos de la muerte y la culpa— está en el rango privilegiado de la posibilidad de la muerte como posibilidad extrema frente a las demás posibilidades que comparativamente aparecen como «posibilidades caprichosas, las inmediatas simplemente en cada caso (*beliebige und je nur nächste Möglichkeiten*)». En forma de pregunta y de conjetura a verificar lo que propone Heidegger es: «¿Si sólo en el precursar de la muerte fuese toda fáctica “provisionalidad” (*Vorläufigkeit*) del resolverse comprendida propiamente, es decir, *alcanzada (eingeholt)* existencialmente?».

Las experiencias de la culpa y de la muerte tienen su raíz común en la relación fundamental del ser-ahí con el no-ser, como relación que constituye en su «positividad» el ser del ser-ahí. De lo que fue un primer testimonio ya a la altura de la etapa preparatoria de la analítica, el afecto peculiar de la angustia, del angostamiento y la opresión que producen el no-ser en el ser-ahí. El ser deudor o culpable se explicitó como el ser fundamento de un no ser. Lo que ocurre en el estado de resuelto es que el ser-ahí asume o toma sobre sí existencialmente esta deuda hasta el punto de comprenderla como constante (*beständig*). Ahora bien, ese reconocer lo insalvable de la deuda implicada en el existir sólo es posible si el ser-ahí se abre expresamente a su finitud intrínseca como *finitud positiva y propia* o apropiable. El finalizarse o el terminarse, el «estar en el fin» (*das Zu-Ende-sein*) del ser-ahí «significa existencialmente: ser *hacia* el fin (*Sein zum Ende*)» (305/332). Así la muerte no le sobreviene como lo que le marca desde fuera el fin de sus posibilidades, «sino que en cuanto cura es el ser-ahí el fundamento yecto (es decir, afectado de no-ser, *nichtige*) de su muerte». La nihilidad que domina a través (*durchherrschende Nichtigkeit*) del ser-ahí se desvela más claramente en el ser hacia la muerte propio; pero el precursar la muerte comporta reconocer también la nihilidad en el principio: «la cura alberga en sí con igual originalidad la muerte y la deuda» (306/333).

Tal paralelismo de la deuda y la muerte, o mejor, tal común y comunicado enraizarse en el plano original del ser-ahí se expresa, por otra parte, en que ambos determinan fundamentalmente la singularización esencial de la existencia: el ser en cada caso mía la existencia. En efecto, tanto el precursar la muerte como la resolución a querer tener conciencia exponen al ser-ahí a una posibilidad rigurosamente irreferente, sin relación con ningún otro ser. «El infrangible rigor de la esencial singularización en el más peculiar poder-ser abre el precursar de la muerte como posibilidad *irreferente*. El estado de resuelto precursando permite que se imponga totalmente en la conciencia el poder-ser-deudor como más peculiar e irreferente» (307/334).

Los rasgos de irrebalsable, cierta y sin embargo indeterminada, que aparecieron —junto con el de irreferente— como característicos de la posibilidad de la muerte precursada se confirma en la modalización del estado de resuelto, en el querer tener conciencia. Si no se diera tal confirmación, el proyecto del precursar la muerte o ser-hacia la muerte propio se mantendría *sólo* como una posibilidad ontológica, incluso como una posibilidad ficticia, «fantástica existencialmente» (cf. par. 53, fin). «Hasta aquí sólo pudo pasar (el precursar) por una proyección ontológica. Ahora se ha mostrado que el precursar no es una posibilidad ficticia e impuesta por la fuerza al ser-ahí sino el *modo* de un poder-ser existencial atestiguado en el ser-ahí y que éste se exige cuando se comprende propiamente como resuelto. El precursar no “es” en la forma de una manera de conducirse que flote en el vacío (*freischwebende Verhaltung*), sino que debe concebirse como *la posibilidad de la propiedad del estado de resuelto atestiguado existencialmente, posibilidad oculta en este estado y por ende coatestiguada en él*. El “pensar en la muerte” propio es el querer-tener-conciencia que ha llegado a ver a través de sí (*durchsichtig gewordene*) existencialmente» (309/336). Así, el estado de resuelto, como comprensión que se deja herir por la conciencia y la culpa, «dibera» la muerte de

su habitual estado de encubierta —estado de encubier-
to que se proyecta sobre toda la existencia—. Negarse a
mirar la propia muerte es un sustraerse a la propia vida,
viene a decir Heidegger.

Heidegger da un paso que —hasta en la literalidad
de la expresión— parece enlazar su pensamiento con lo
que genéricamente cabría llamar una cultura primitiva,
mítica. Y cabe recordar a este respecto lo dicho en el
parágrafo 11 sobre la mayor proximidad y el menor en-
mascaramiento de los fenómenos radicales de la exis-
tencia en la vida de los pueblos primitivos (era la insu-
ficiencia de la etnología y sus presupuestos lo que hacía
inviabile una analítica del ser-ahí según el modelo del
ser-ahí primitivo). Ello es que el estado de resuelto y
su peculiar comprender «da a la muerte la posibilidad
de hacerse *potencia dominante* de la *existencia* del ser-
ahí (*der Existenz des Daseins mächtig zu werden*) y des-
truir de raíz toda fuga y encubrimiento de sí mismo
(*jede flüchtige Selbstverdeckung*)» (310/337).

Ciertamente el problema del poder-ser-total y, en con-
secuencia, del precursar la posibilidad de la muerte sur-
gió en el curso de esta investigación (concretamente en
el parágrafo 45) como «una cuestión teórica y metódica».
Pero la inquisición consecuente de la estructura
ontológico-existencial a que conducía tal cuestión lle-
vaba necesariamente a preguntarse por la implantación
óntico-existencial que pudiera atestiguar que aquella es-
trutura es efectivamente posible. El resuelto querer
tener conciencia se ha revelado como tal testimonio. «La
cuestión de la totalidad del ser-ahí, discutida en un prin-
cipio sólo bajo el punto de vista del método de la onto-
logía, tenía su razón de ser, pero sólo porque su raíz se
remonta a una posibilidad óntica del ser-ahí» (309/336).

Ahora bien, si el análisis ontológico no puede pres-
cindir de tal dependencia óntica, y así, de una referen-
cia a un modo de ser fáctico del ser-ahí, tampoco cabe
limitarse a constatar ese hecho como un dato intocable.
La analítica perdería todo derecho a su pretensión de
ser fundamento de la pregunta por el ser, quedaría re-

ducida a una antropología, o más restrictivamente, a la
expresión de una determinada concepción del hombre.

Ya un cierto motivo —si no esencial, operativo—
para recuperar de nuevo el nivel metódico ontológico,
e.e., («universal») —no meramente fáctico o particular—
viene de que la comprensividad media rechazará natu-
ralmente —en defensa natural de su terreno seguro en
la cotidianidad— aquel resuelto precursar la muerte
como una elección arbitraria, acaso como una respues-
ta más o menos gratuitamente trágica. Claro que la ana-
lítica no podrá por su parte —para dar legitimidad fe-
nomenológica a la relevancia atribuida a los fenómenos
de la muerte y la culpa— contestar a la objeción crítica
del ser-ahí cotidiano en los términos en que este mismo
pretende que se traten estos problemas: es decir, «pro-
bando» la tesis sustentada. Si en el fenómeno del pre-
cursar resuelto «se tiene un modo de ser del ser-ahí en
que éste se pone a sí mismo ante sí mismo, es forzoso
que permanezca óntica y ontológicamente incompre-
sible para la interpretación cotidiana y comprensiva
del ser-ahí que hace el uno. Sería una falta de compren-
sión querer rechazar esta posibilidad existencial por “no
probada” o incluso querer “probarla” teóricamente»
(309-310/336-337).

Así pues, hay que preguntarse formalmente si, o
hasta qué punto, la exégesis que se ha hecho del ser-
ahí ha dependido de «una determinada manera óntica
de concebir la existencia propia», de «un ideal fáctico
del ser-ahí». Y hay que subrayar la rotundidad de la res-
puesta *afirmativa*: «así es, en efecto (*Das ist in der Tat*
so)». Pero con eso no está dicha la última palabra, como
si la filosofía se enfrentara a ese *factum*, como a un dato
que se registra en su presunto rasgo de *últimidad* o *pri-*
mariedad. Y claro está, sin negarlo idealistamente, para
deducirlo desde una presunta falta de presupuesto. Es
precisamente una específica relación con los presupes-
tos —concebirlos, conceptualizarlos, en lugar de estar
bajo su dominio— lo que caracteriza a la filosofía.

El *factum*, que es el ideal fáctico óntico («elegido»

como modelo para una exégesis que pretende sin embargo una validez ontológica, no debe negarse ni «concederse a la fuerza». Frente a la negación «idealista» y la pasividad «empirista» —si se nos permite usar estos términos esquemáticos no heideggerianos— «hay que concebirlo (el factum) en su *necesidad positiva* partiendo del objeto que es tema de nuestro estudio. La filosofía ni debe querer negar sus “supuestos” ni concederlos simplemente. Los concibe y, a una con aquello para lo que sirven de supuestos, los desarrolla acabadamente. Es la función que tiene la reflexión metódica que se postula ahora» (310/337). El importante parágrafo 63, «la situación hermenéutica que se ha conquistado para hacer una exégesis del sentido del ser de la cura y el carácter metódico de la analítica existencial en general», asume esa tarea.

Para pensar, concebir en su necesidad y desplegar en la riqueza de su contenido los presupuestos de la analítica del ser-ahí, Heidegger empieza remitiendo de nuevo a la noción metódica de «situación hermenéutica», la cual remite a su vez al comprender y al interpretar. La situación hermenéutica es, en general, el conjunto de supuestos que determinan la comprensión e interpretación de algo. Tales supuestos —como se vio en los parágrafos 32 y 45— actúan en tres dimensiones: como tener-previo (*Vorhabe*), ver-previo (*Vorsicht*) y concebir-previo (*Vorgriff*). Y en las tres dimensiones, la situación hermenéutica «antes insuficiente» (antes: cuando el análisis no había progresado hasta los fenómenos de la muerte y la culpa) «ha obtenido la originalidad requerida». El poder-ser-total da la *Vorhabe* original del ser-ahí; el poder-ser-propio da la *Vorsicht* requerida para aclarar la idea de existencia; en fin, también en lo que se refiere al *Vorgriff* el avance hacia el origen ha sido decisivo —pero subrayémoslo ya, a decir verdad con carácter mucho menos definitivo que en las dos instancias anteriores—: «Con el análisis concreto de la estructura de ser del ser-ahí se ha vuelto tan nítida la peculiar índole ontológica de éste frente a todo lo “ante los ojos”, que

el concepto previo de la existencialidad del ser-ahí posee una articulación suficiente para dirigir con seguridad la acuñación conceptual (*begriffliche Ausarbeitung*) de los existencialistas» (311/348).

Tal es la situación hermenéutica conquistada, y ello a través de un camino que no sólo ha sido extremadamente laborioso sino que tuvo que vencer una resistencia específica del ser-ahí a ser sometido a la luz del análisis, porque éste le revela algo de lo que el ser-ahí cotidiano decididamente no quiere saber nada. Así, el proyecto y la práctica de exhibir los fenómenos originales comporta una *violencia* (*Gewaltsamkeit*) frente a la cotidiana y tranquila comprensividad media. Esta situación de contraposición entre la dirección del análisis y la cotidianidad que de todas formas tuvo que ser su punto de partida, hace tanto más problemático cómo una determinada modalidad óptica del ser-ahí pueda *decidir* la cuestión ontológica.¹ De ahí la insistencia de Heidegger en que el resuelto precursar la muerte no se presente como una concepción óptica de la existencia «imperativa para todos» (*für jeden verbindlich*). La forma de mediar en ese desfase del plano ontológico —que se busca— y el plano óptico (y en consecuencia, la elección de un modo existencial) —del que no puede sustraerse una filosofía consciente de sí misma como finita— es el proyectar las posibilidades ópticas sobre su posibilidad ontológica. Y en cuanto a que la posibilidad óptica elegida —el precursar la muerte— no dependa de un capricho, Heidegger cree poder zanjar el problema con esta pregunta desde luego retórica: «¿Tendrá el ser-

1. La preocupación por no condicionar la ontología por una óptica adopta una forma enérgica en la significativa *Randbemerkung* del ejemplar del autor, a propósito de la afirmación según la cual el ser-ahí cadente y cotidiano «encubre ópticamente el ser propio de éste para rehusar con ello a la ontología enderezada a este ente la base adecuada»: «¡Falso!, cómo si pudiera leerse la ontología a partir de la auténtica óptica. Pues qué es auténtica óptica sino una óptica sacada auténticamente a partir de un proyectar pre-ontológico —si ya el todo debe estar en esta investigación—», p. 445.

en-el-mundo una instancia más alta de su poder-ser que su muerte?» (313/340). De esta manera queda legitimada la originalidad de la situación hermenéutica conseguida por la analítica.

En cuanto a la «visión previa» de la exégesis, estuvo desde el principio determinada por el esbozo o la indicación formal de la idea de existencia. Esta idea pudo orientar desde el primer momento puesto que —aun en el modo de una constitutiva opacidad ontológica— el ser-ahí existe, esto es, le va inmediatamente su ser en su ser. Tal idea de existencia —que a diferencia del precursar resueltamente la muerte no es existencialmente imperativa— permitió llegar a la primera definición *conceptual* del ser-ahí: la cura, a través de un estudio del ser-en-el-mundo que se movió fundamentalmente en el plano de la cotidianidad.

Más problemático, como se ha dicho más arriba, es el estado del tercer elemento de la situación hermenéutica, el concebir-previo, e.e., el suponer o proyectar el sentido del ser del ser-ahí, y más en general, una idea del ser. Ciertamente, la idea de existencia, el reconocimiento de la originalidad —la no derivabilidad— de la existencia, comportaba ya de por sí una importante discriminación o crítica: aquella idea revelaba que el ser no es la realidad. Ésta queda devaluada en la analítica a un modo de ser, el *Vorhandensein*, lo dado a una posición teórica y objetivista. Pero para distinguir entre existencia y realidad, se hace necesario proyectar el horizonte del concepto o la idea del ser, ahora a partir del contenido ontológico determinado que alberga en sí (*birgt... in sich*) el ser-ahí, o que yace en él (*im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis*), o que le pertenece (*zum Dasein gehörenden Seinsverständnisses*). «Pero incluso esta idea formal y existencialmente no imperativa de la existencia lleva ya en sí un “contenido” ontológico determinado, aunque no destacado, que “supone” una idea del ser en general, exactamente lo mismo que la idea de “realidad” que se le opuso. Sólo dentro del horizonte de *tal idea del ser* puede llevarse a cabo la dis-

tingción entre existencia y “realidad”. Ambas significan, en efecto, *ser*» (314/341).

Y sin embargo... por otra parte, hay que recordar con inquietud crítica el motivo impulsor de toda esta obra: la pregunta por el ser puede plantearse efectivamente porque el ente ejemplar que es el Dasein lleva o alberga en sí —contiene y oculta, reserva— una comprensión del ser. Es porque la comprensión del ser se encuentra ya en el Dasein por lo que cabe articular aquella pregunta.

Del ser al ser-ahí, del ser-ahí al ser: la objeción del círculo vuelve pues a aparecer a esta altura del análisis (ya surgió en los párrafos 2 y 32). Se supone lo buscado en aquello que se elige como medio para esa búsqueda. «La “objeción del círculo” aducida contra la exégesis existencial quiere decir: se “supone” la idea de existencia y del ser en general y “con arreglo a ella” se hace la exégesis del ser-ahí para obtener la idea de ser» (314/342).

Heidegger parece aceptar aquí, más directamente que en las anteriores ocasiones, la virulencia de la dificultad o de la objeción. Por cierto que vuelve a insistir en la falta de base metódica desde la que se produce la objeción. Ésta se vuelve contra ella misma, se revela como el característico comprender mal propio de la comprensividad media: *Verständigkeit missverstehet das Verstehen* (315/343). En efecto, reprocharle a la analítica la circularidad como vicio argumentativo arranca de un previo desconocimiento del carácter fundamental de aquella investigación como un esfuerzo de pensamiento que en ningún momento pretende «probar», sino más bien llevar a expresión y poner al descubierto, liberar una tensión interna del ser-ahí que éste constantemente se oculta a sí mismo. Pero aquí, además de socavar la base de la objeción del círculo, Heidegger, por otra parte, la «acepta», en cierto modo la confirma: de lo que se trata es de asegurarse del ser circular del Dasein, «saltar desde un principio y del todo dentro de tal círculo». Se diría que la investigación en curso sólo puede caminar

en la medida en que recorra efectivamente, en que efectúe el movimiento, *de la existencia al concepto, del concepto a la existencia*. La clave está en comprender la esencialidad del pre-suponer, del su-poner, en el proyectar que comprende. Sólo un tal proyectar, un tal suponer, «concede la palabra justamente ante todo a aquello mismo que hay que interpretar» (315/342). Cuando de lo que se trata es de comprender la comprensión del ser inherente al ser-ahí mismo para comprender el ser también será legítimo el su-poner ahí operante. Lo que pretende tal investigación es «desarrollar y traducir en conceptos la comprensión del ser inherente a la existencia, (*das zur Existenz Gehörige Seinsverständnis ausbilden und zu Begriff bringen*)». El paso propiamente ontológico está, pues, en el momento del «llevar a concepto».

El «concebir previo» de la situación hermenéutica de la analítica existenciaría consiste, pues, en la «colocación» de lo conquistado en el curso progresivo de la interpretación de la cotidianidad y la propiedad, en su verdadero horizonte. Paradójicamente es al entrar decididamente en la circularidad del ser-ahí (en lo que obliga a su-poner el ser al comprender su comprensión del ser) como la investigación puede salir de la «encerrona» de un subjetivismo, de un antropologismo (la crítica de Husserl a *Sein und Zeit*, como se sabe). Y es muy claramente antihusserliano —crítica implícita de la «carencia de supuestos» del idealismo fenomenológico— el siguiente párrafo que aspira precisamente a su-poner más: «No demasiado, sino *demasiado poco* supone la ontología del ser-ahí cuando *parte* de un yo sin mundo para darle luego un objeto y una relación a éste ontológicamente infundada. *Demasiado corto alcanza la mirada* cuando hace de “la vida” su problema y *luego y ocasionalmente* se toma en consideración también la muerte. *Artificial y dogmáticamente mutilado* está el objeto temático cuando se lo limita “ante todo” a un “sujeto teórico” para completarlo luego “por el lado práctico” en una “ética” adicional» (315-316/343).

En el momento en que Heidegger cierra este decisivo alto metódico en la marcha y recapitula el resultado de la reflexión, confirma el sentido fundamental del párrafo: la investigación en curso ha tomado el giro decisivo en su búsqueda del origen, se ha orientado verdaderamente para responder a su tarea, tanto la inmediata, la ontología fundamental, como la mediata, la ontología general. Es, en efecto, lo que significa que la situación hermenéutica requerida para tal doble tarea ha sido lograda. El precursor estado de resuelto da el requerido tener-previo; el poder-ser sí mismo garantiza (*verbürgt*) que la visión previa está bien dirigida a la existenciariedad; en fin, esta existenciariedad original «asegura la acuñación de los conceptos existenciaríos adecuados» (*die Prägung der angemessenen existenzialen Begrifflichkeit*) (316/343).

Pero la misma formulación en su tenor literal da a entender que el camino al concepto (del ser del ser-ahí y del ser en general) no ha sido recorrido todavía. Para llegar a la buscada acuñación de la *Begrifflichkeit* ontológica se hace necesaria ahora una revisión del fenómeno que sintetiza la existenciariedad: la cura. Y es la condición de posibilidad de la cura —la temporalidad— lo que se revelará como el sentido del ser, al menos el sentido del ser del ser-ahí.

2. El sí-mismo y la temporalidad: el primado del futuro

En la primera sección quedó fijada la fórmula compleja «pre-ser-se-ya-en-cabe» para designar la estructura del ser-ahí, e.e., la cura. Fórmula compleja, articulada en miembros —*gliedert*—, ante la que quedaba en suspenso el problema del fundamento de su unidad. Este problema se ha agravado ahora que la búsqueda de lo originario del ser-ahí ha hecho ver cómo los fenómenos existenciaríos de la muerte y la culpa están «anclados» en el fenómeno de la cura. Los miembros de la estruc-

tura «se han vuelto más ricos», y así también se ha hecho «más urgente» la cuestión de su unidad (317/344).

La respuesta formal al problema de la unidad de la compleja cura o existencialidad es el yo, o el sí mismo: el ser-ahí se mantiene como uno (en el sentido de unidad) en la medida en que se mantenga como él mismo «en medio de sus posibilidades esenciales». Precisamente porque el yo capaz de sostener la unidad de la existencia remite al modo de la propiedad, la pregunta por el quién es el ser-ahí —lanzada muy coherentemente con el rasgo primario de la *Jemeinigkeit* ya en la primera sección, en el marco de la cotidianidad— hubo de ser diferida: inmediata y regularmente el ser-ahí *no* es él mismo, sino perdido en el uno (cf. par. 25). Por otra parte, sin embargo, y aunque el concepto de cura se corresponde con una estructura formal común al modo de ser propio y el modo de ser cotidiano —en la medida en que junto al pre-ser-se están coimplicados el ser-ya-en y el ser-cabe, la facticidad y la caída— lo cierto es que la cura entraña o alberga (*birgt*) en sí el fenómeno del sí mismo. «Cura de sí mismo», frente a «cura de otros» parece una tautología. ¿Cuál es entonces la conexión de la cura y el sí mismo en el interior de esa relación cuasi «tautológica»? Esta pregunta nos introduce en las páginas seguramente más «modernas» de un libro esencialmente antimoderno, contrario expresamente a la tradición de la filosofía reflexiva de la subjetividad. Es el lugar de más visible convergencia —quizá no la fundamental, si es que ésta reside en el tema del tiempo según se indica en el párrafo seis— con Kant. Y a esa convergencia, a ese parcial paralelismo, vamos a apuntar en primer término.

Heidegger recupera a su manera el elemento de antisustancialismo psicológico que Kant desarrolla en la crítica de los paralogismos de la razón. Los caracteres de simplicidad, sustancialidad y personalidad que la tradición metafísica atribuía al «alma» estarían implícitos en la cotidiana interpretación que hace el ser-ahí de sí mismo como sujeto simple, como simple yo que dice yo.

Por eso lo que se critica en la dialéctica trascendental bajo el nombre de «psicología racional» responde a una «genuina experiencia pre-fenomenológica». Aquí está la primera aportación positiva de Kant al asunto: el haber hecho ver «cómo carecen de legitimidad las tesis ónticas sobre la sustancia psíquica» (318/346), «la imposibilidad de reducir ónticamente el yo a una sustancia» (319/347). Lo segundo positivo en el análisis kantiano —desde la perspectiva de la analítica existencial— está en remitir el yo al «yo pienso que debe poder acompañar todas mis representaciones», a la apercepción trascendental. Kant habría visto la imposibilidad del yo aislado: yo estoy de entrada en una estructura que me remite siempre a pensar *algo*. Pero a decir verdad Kant —dice Heidegger— no llega a presentar la «plenitud esencial» del yo pienso, en la medida en que no sitúa este principio en el horizonte del ser-en-el-mundo. «El decir “yo” menta el ente que en cada caso soy yo como un “yo soy en el mundo”. Kant no vio el fenómeno del mundo y fue lo bastante consecuente para mantener las “representaciones” lejos del contenido apriorístico del yo pienso. Pero con ello se hizo retroceder al yo a encerrarse de nuevo en un sujeto *aislado* que acompaña a las representaciones de un modo ontológicamente por completo indeterminado» (321/348-349). En cuanto a la crítica kantiana del sustancialismo psicológico, que como se ha visto Heidegger empieza valorando, aparece en seguida como una crítica parcial —sin perspectiva ontológica— y que deja paso además, seguidamente, a aceptar implícitamente en otro nivel el sustancialismo criticado. Kant se habría limitado a rechazar «una falsa explicación *óntica* del yo», pero ni siquiera habría visto el problema de una exégesis *ontológica* del sí mismo. Ahora bien, debe ya sernos familiar este motivo recurrente en *Sein und Zeit*: si no se plantea expresamente la ontología, caemos o nos mantenemos en una ontología vulgar, en la tesis del ser como *Vorhandensein*. Así, Kant, aún siendo más riguroso que sus predecesores en la fenomenología del yo, «recae en la *misma* ontología

inadecuada de lo sustancial cuyos fundamentos niega teóricamente al yo» (319/346). Heidegger trata muy de pasada en el texto principal —apenas alude a ello— la incidencia de la razón práctica en la teoría kantiana del sí mismo. Una larga nota (320-321/347-348) se extiende en una explicación polémica con H. Heimsoeth y da cuenta de lo que en principio podría parecer una parcialidad por parte de Heidegger (Cf. también *Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 216 y ss.). Para Heimsoeth, es justamente el primado de la razón práctica en el marco de una compenetración o un «trabajar una con otra» («*Ineinanderarbeit*») de la razón teórica y la razón práctica lo que permite superar el racionalismo naturalista: a partir del reconocimiento de aquella relación cabe una nueva «aplicación» de las categorías sustancialistas que permitirían un nuevo acceso a lo incondicionado. La respuesta de Heidegger a esa «lectura» es tajante: no pueden usarse las categorías de la sustancia y la causalidad, ni aun en una nueva aplicación, hasta el punto de que en realidad hay que pensar que aquellas «*invierten*» (*verkehren*) de raíz los problemas ontológicos del ser-ahí». Y al final de la nota, tras esa implícita descalificación de una lectura ética de Kant (en *Kant y el problema de la metafísica*, par. 30, se propone una exégesis notable del tema del respeto y la ley, pero que pretende precisamente confirmar —y no complicar— la lectura de la *Crítica de la razón pura*) es a toda la filosofía moderna, desde Descartes al concepto de espíritu en Hegel, a lo que se hace extensivo el reproche de su servidumbre respecto a la ontología de lo sustancial.

Como en otras instancias, Heidegger parte del ser-ahí en su interpretación cotidiana, lo deja hablar, por así decirlo; pero a continuación mide esa interpretación con la disciplina infrangible del planteamiento existencial que invierte en cierto modo aquella interpretación. Aquí el yo que dice «yo», «yo», es desplazado por un yo *silente*. Es el uno anónimo el que se expresa típicamente cuando el yo se expresa en voz alta. Esa vana autoafirmación es una manifestación de la forma cadente

—decadente y caída— del habla, es charlatanería. En efecto, el «predominante decir yo» sugiere que el sí mismo es tenido, mantenido como constante cosa independiente dada inmediatamente (*veharrlich verstandenes Selbstdinges*) (323/350). Por el contrario, «el ser en el modo propio sí mismo en cuanto *silente*, justamente no dice “yo”, “yo”, sino que “*es*” en la silenciosidad el ente yecto que él puede ser propiamente. El sí mismo que desemboza la silenciosidad de la existencia resuelta es la base fenoménica original de la cuestión del ser del “yo”» (322-323/350).

La unidad de esa multiplicidad de miembros que es el ser-ahí como cura se funda en la constancia de sí mismo; pero ésta hay que pensarla coherentemente con lo que supone la cura, e.d., hay que pensarla existencialmente, según la «infrangible disciplina» de la existencialidad como «visión previa» hermenéutica. Ciertamente la conexión de la constancia del sí mismo como instancia de la unidad del ser-ahí y la cura como ser complejo, articulado del ser-ahí, nos ha remitido al sí mismo propio: el ser-ahí se vuelve «esencial» en tanto propio, e.e., en tanto constituido por el precursor estado de resuelto. La dirección del análisis apunta ahora —tras ese apoyo en un modo de ser óntico— de nuevo al plano expresamente ontológico, a preguntarse por el sentido del ser del ser-ahí, el sentido del ser de la cura.

De acuerdo con una explicación anterior —en el contexto del problema de la comprensión y la interpretación (par. 32)—, «es sentido aquello en que se funda la comprensibilidad de algo, sin presentarse ello mismo a la vista expresa y temáticamente» (324/351). Sobre todo Heidegger insiste en que el sentido de un ser no está fuera de ese ser, como una clave de comprensión que trascienda simplemente el fenómeno. Hasta el punto de que —coherentemente con tal tendencia «inmanente» y por más que esta expresión sea sistemáticamente rechazada por *Sein und Zeit*— Heidegger se ve llevado a una afirmación tan fuerte, y tanto más notable si se advierte su incompatibilidad con lo que a partir de los años

treinta se llamará la verdad y la temporalidad del ser, como la siguiente: «El sentido del ser del ser-ahí no es otra cosa que flote en el vacío y fuera de él mismo, sino el ser-ahí mismo, que se comprende a sí mismo» (325/352). En este contexto la analítica adopta un giro expresamente trascendental: *sentido* es ante todo la *condición de posibilidad de un ser*; entendiendo que es lo que hace posible un ser lo que lo hace accesible en su ser. La pregunta es, entonces: ¿qué hace posible y accesible el ser del ser-ahí, el ser de la cura? La respuesta es: la *temporalidad*.

La temporalidad tiene que hacerse ver —tiene que mostrarse o llevarse a fenómeno— como sentido o condición de la posibilidad de la cura en su totalidad compleja o articulada en miembros —existenciariedad, facticidad y caída—. Pero de la misma manera que el primero de estos tres elementos detenta un cierto privilegio, y, en consecuencia, el poder ser total y propio, el precursor resuelto, apareció como modelo óptico para la ontología del ser-ahí, ahora la pregunta trascendental por la condición de posibilidad de la cura se orienta por la pregunta de cómo es posible tal resuelto ser-hacia-la-muerte. Por este camino alcanza *Sein und Zeit* por primera vez de manera explícita un fenómeno temporal: el futuro, el porvenir, lo que le «sobreviene» o está siempre en curso de sobrevenirle al ser-ahí es lo que hace posible la existencia como tal. Desde luego este futuro no es el «todavía no» de algo que llegará a ser más adelante «real». Es esencial que este futuro o esta futuridad del ser-ahí mantenga la posibilidad como tal posibilidad. Heidegger opera en y con ciertas virtualidades de su propia lengua —no fáciles de traducir— para marcar el carácter original de este porvenir, frente al concepto vulgar de futuro: «Cosa semejante (el resuelto precursor la más propia y señalada posibilidad) sólo es posible si el ser-ahí *en general puede* advenir a sí (*auf sich zukommen*, sobrevenir a sí) en su posibilidad más peculiar, y en este poder advenir a sí mantiene la posibilidad como posibilidad, es decir, existe. El poder “adve-

nir” a sí (*sich auf sich Zukommen*, el dejarse sobrevenir a sí) en la señalada posibilidad manteniéndola es el fenómeno original del futuro (*Zukunft*)» (325/353). En suma, la *condición de posibilidad de la posibilidad como posibilidad* (o de la existencia) *está en el futuro*, o mejor en la futuridad del ser-ahí: no que el ser-ahí tenga futuro sino que en cierto modo se lo da a sí mismo al dejarlo venir, advenir o sobrevenir. Y hay que entender este rasgo como propio del ser-ahí «en general», no sólo del ser-ahí propio: «El precursar hace al ser-ahí propiamente advenidero, pero de tal suerte que el mismo precursar sólo es posible en tanto que el ser-ahí *en cuanto siendo* (*als seiendes*) adviene a sí ya siempre (*überhaupt schon immer auf sich zukommt*), es decir, es advenidero (*zukünftig*) en su ser en general» (325/353).

El segundo fenómeno temporal —que de nuevo hay que pensar en su originalidad, frente a la interpretación vulgar— que se revela condición de posibilidad de la cura es el «sido» o el «haber sido»: *Gewesenheit*, que Heidegger distingue terminológicamente del simple pasado, *Vergangenheit*. Si el futuro se corresponde con el precursor a la muerte, el «sido» funda el *ya* de la fórmula de la cura (pre-ser-se-ya-en...) y así, la facticidad, el estar arrojado y la deuda o la culpa de no ser el propio fundamento, e.e., de no-ser el propio fundamento. El hacerse cargo de tal *Geworfenheit* significa: «*ser* propiamente el ser-ahí *como en cada caso ya era*» (325/353). Y de la misma manera que la facticidad sólo tiene sentido para la existencia —el proyectarse en posibilidades— así también, paradójicamente, el haber sido sólo es posible en tanto habrá de ser. Lo que en el modo de ser propio se pone de manifiesto, en la medida en que consiste en asumir la deuda de ser un no-ser, pende de un asumir la muerte como propia. En general: «El ser-ahí sólo puede *ser* sido propiamente en tanto que es advenidero. El sido surge en cierto modo del advenir» (326/353).

En cuanto al aspecto de la caída —el ser cabe el mundo de lo a la mano, ocupado de la situación en

torno— el fenómeno temporal correspondiente es el *presente*: ello es lo que permite hacer frente a lo que está presente en el mundo circundante. Heidegger resume lo anterior y llama «temporalidad» a la estructura unitaria de los tres fenómenos indicados: «el futuro presentado que va siendo sido». La temporalidad se muestra así como el sentido del ser del ser-ahí en tanto posibilidad de la cura en su estructura trimembre.

Y sin embargo, el mismo Heidegger nota —acaso sin subrayarlo lo suficiente— que la correspondencia entre las tres dimensiones de la existencia, la facticidad y la caída con los tres fenómenos de la temporalidad no se cumple con tanta armonía como la que sugiere el esquema indicado. El *sich-vorwegsein* (y así, la proyección, el comprender, la existencialidad propiamente dicha) tiene manifiestamente su sentido primario en el porvenir. El *schon* (y así, el encontrarse, la facticidad arrojada) me determina como un yo soy sido. Otra cosa sucede respecto a la caída y el presente: «En cambio falta una indicación semejante del tercer ingrediente constitutivo de la cura: el cadente ser-cabe... Esto no significa que la caída no se funde también en la temporalidad, sino que denota que el *presentar* (*Gegenwärtigen*) en que se funda *primariamente* el caer en lo a la mano y ante los ojos de que se cura, resulta *incluido* (*eingeschlossen*), en el modo de la temporalidad original, dentro del advenir y el sido» (328/355-356). Para dar también la caída, o para exponerla, como fundada en la temporalidad hay que «incluir» el presente dentro del futuro y el haber sido: así es como el ser-ahí puede abrirse a la situación, en el instante (*Augenblick*). (En cuanto a este último término, que designa el presente propio, vuelve Heidegger más adelante, cf. par. 68.)

Al principio de la investigación advirtió Heidegger formalmente de la dureza de la expresión que exige el atenerse a los fenómenos. En el curso de esta primera explicación de la temporalidad se insiste en que las «violencias del lenguaje» y la acuñación de términos que rompen el tranquilo estilo de la prosa ordinaria tienen

su fundamento. Por lo pronto estos términos —pensados a partir de su fundamento— contribuyen a destacar la temporalidad original frente al concepto vulgar del tiempo y concretamente frente a las nociones habituales del pasado como lo ya no presente, del presente como ahora y del futuro como lo ahora todavía no. Pero los términos como tales en que se exponen los fenómenos de la temporalidad original aportan, más positivamente, una indicación sobre el sentido de la temporalidad: ésta es ante todo *extática*, lo *ekstatikón* por excelencia. Tanto más notable ese carácter del «fuera de sí» del tiempo original o la temporalidad, cuanto que es justo eso lo que enmascara y oculta típicamente el tiempo vulgar: este es el «resultado» de una nivelación, de una homogeneidad, el tiempo como secuencia de horas sin principio ni fin. El presente, el sido y el futuro no son, pues, tras la disciplina de la analítica de la finitud, las «partes» de la línea que sería el tiempo, sino los tres éxtasis en que la temporalidad se temporaliza.

En lo anterior —incluso en el orden expositivo de lo anterior— se ha evidenciado una primacía del éxtasis del futuro. Este es el fenómeno primario de la temporalidad propia. Incluso en la temporalidad impropia es esto también visible. La raíz de ello está en el ser-hacia-la-muerte que define la existencia. De ahí que el tiempo original sea *finito*.

Con la afirmación del tiempo como esencialmente finito alcanza *Sein und Zeit* seguramente un punto decisivo de su diferencia respecto a la tradición que siempre había considerado el tiempo infinito y la eternidad como previo al tiempo finito de la existencia, o bien había dependido, más o menos conscientemente, de una representación del tiempo como imagen de la eternidad. Heidegger *invierte* literalmente el planteamiento: es el tiempo infinito el tiempo «derivado» («*abgeleitet*») del tiempo original que es el tiempo finito.

3. La interpretación temporal de la cotidianidad

Por el camino de una exégesis del modo propio del ser-ahí se llegó a la temporalidad como sentido del ser-ahí en general. Desde este punto —y de acuerdo con el ritmo típico de la marcha de *Sein und Zeit*: «adelantarse» a los fenómenos, retroceder hacia sus condiciones de posibilidad— el conjunto de la primera sección, llamada expresamente «preparatoria» aparece además como provisional. Esto quiere decir que las estructuras fenoménicas que se dejaron ver, ya entonces, en el estado de abierto del ser-ahí «de término medio» o según «indiferencia media» deben ser reconsideradas. La insuficiencia de aquel primer análisis no estaba sólo en lo insuficiente de la situación hermenéutica que ofrecía el paradigma del ser-ahí cotidiano, inmediato y regular. La conquista de una situación hermenéutica adecuada llevó al horizonte —hasta entonces oculto o metodológicamente ignorado— del tiempo. Sobre ese horizonte como sentido del ser-ahí hay que proyectar, en un nuevo análisis o en una «repetición (*Wiederholung*) más originaria del análisis existencial», la explicación de la cotidianidad (Cf. par. 66). Es cierto que en el mismo momento en que se destaca el progreso hacia el origen —o el retroceso hacia el origen— del ser-ahí a que debe dar lugar esa exégesis temporal de la cotidianidad, Heidegger señala que ese avance nos pone de manifiesto las «complicaciones» (*Verwicklungen*) de una ontología original del ser-ahí.

La condición de posibilidad de una *transparencia ontológica* del ser-ahí es una idea suficientemente aclarada del ser en general. De nuevo, pues, se «toca» expresamente el problema del círculo ontológico-hermenéutico. Lo que Heidegger viene a decir al respecto, en este momento, es que en rigor no debemos haber salido nunca de él, no debemos, en el curso de la presente analítica existencial, haber cortado en ningún momento esa circularidad. Pero ante esta nueva toma de conciencia, lo que sí se anuncia es el requerimiento expreso de una

nueva repetición del análisis, tras la exégesis temporal: «Mientras no se ha logrado esta idea (la idea del ser en general), sigue estando incompleto y afectado de oscuridades el análisis temporal de repetición (*die wiederholende zeitliche Analyse*) del ser-ahí —para no hablar prolijamente de las dificultades inherentes al tema mismo—. El análisis temporal-existencial del ser-ahí pide por su parte una nueva repetición dentro del marco de la fundamental discusión del concepto del ser» (333/361). Dicha observación resulta tanto más interesante respecto a la construcción y al proyecto de la obra, en la medida en que la anticipada valoración como insuficiente de la «repetición» temporal afecta en rigor no sólo a la cotidianidad sino a la historicidad (o temporalidad propia) y al concepto vulgar del tiempo que se ha objetivado en la historia de la filosofía desde Aristóteles a Hegel.

Veamos primero en esta «segunda vuelta» cómo la incorporación expresa de la temporalidad como sentido del ser-ahí esclarece y profundiza, y complica, lo que en su «primera vuelta» (*Im ersten Ansatz*) (370/400) estableció la analítica del ser-ahí cotidiano, la forma de existencia en que se mantiene el ser-ahí inmediata y regularmente. Si ya en la fase preparatoria Heidegger insistió en el carácter no peyorativo, no ético, de aquel concepto, como también en el de la caída —sino que más bien se justificaba su relevancia metódica para hacer dar los primeros pasos a la interpretación del ser-en-el-mundo del Dasein—, el análisis temporal de la cotidianidad habrá de mostrar que la existencia propia podrá acaso —en el instante, en el *Augenblick*, que abre a la situación— dominar (*meistern*) lo cotidiano, pero nunca apagarlo del todo (*auslöschen*) (371/401). El resultado más significativo de esta parte de la investigación será el de que lo cotidiano pierda retrospectivamente su carácter aparente de «comprensible de suyo», y se revele como «enigma sobre enigma» (*Rätsel über Rätsel*), enigma que encubre otro enigma: es que la cotidianidad sería una forma encubierta de historicidad (376/406).

Heidegger vuelve a traer a la mirada fenomenológica los «fenómenos conquistados en el análisis preparatorio» para hacer ver el itinerario que hay que volver a recorrer en sus estadios principales. Se trata, por un lado, de las estructuras que articulan el «estado de abierto» (el comprender, el encontrarse, la caída y el habla) y por otro lado, las de la trascendencia del mundo. La relectura de estos fenómenos sigue, pues, un orden diferente al de su primera exposición. Allí, la primera estructura considerada fue el ser-en-el-mundo. Y en cuanto al ser-en, o lo abierto por el *Da* del Dasein, la exposición se orientó según una marcha quizá más «empírica»: el encontrarse, la comprensión, el habla, la caída. La repetición temporal del análisis arranca de la estructura más positivamente reveladora del estado de abierto, la comprensión.

El examen temporal del fenómeno de la comprensión rompe definitivamente —o desautoriza— con cualquier intento de presentar éste como una forma de conocer, diferente del explicar natural, el concebir científico. Si ya el análisis pretemporal fijaba lo esencial de la comprensión en un proyectar una posibilidad de existencia, ahora, la revelación del futuro como condición de posibilidad ontológica del poder eleva a un nuevo nivel la comprensión de la comprensión. Comprensión de la comprensión de evidente importancia «arquitectónica» en la construcción de la ontología fundamental, como recuerda Heidegger constantemente, si es que toda ella, la ontología fundamental, no es sino una exégesis de la comprensión del ser que sostiene, y en la que se sostiene (siempre la dificultad y la eficacia del círculo hermenéutico) el ser-ahí. Es coherente con ello —con que el futuro o la futuridad sea el éxtasis temporal que posibilite específicamente la comprensión— el que el futuro tenga, como se ha visto, la primacía en la unidad de la temporalidad extática. No siempre —en rigor, no regularmente, frecuentemente no— la futuridad de la comprensión adopta la forma del precursar resuelto. Regularmente el futuro del comprender es un futuro impropio, si bien

hay que recordar que el primer elemento de la cura —el *Sich-vorweg*— se mantiene como «elemento formalmente indiferente» (337/365), común a la dualidad propio-impropio. Lo característico del comprender impropio es que su proyección al porvenir se orienta en función de la esfera pragmática de lo factible, lo urgente, el ámbito del cuidarse de lo que está en torno. El futuro impropio es un estar a la expectativa (*Gewärtigen*), al que corresponde un peculiar ser cabe aquello de lo que se cuida (*Sein beim Besorgen*), esto es, un presentar objetivador impropio.

Para el presente propio que surge del propio precursar la finitud resueltamente, Heidegger reserva el término de resonancia kierkegaardiana *Augenblick*, que significa el *sostenido* arrobamiento (*gehaltene Entrückung*) del ser-ahí ante las posibilidades y circunstancias de la situación singular: un sostener o mantener el éxtasis del presente, en lugar del habitual dejarlo ir como punto efímero, como ahora de una secuencia homogénea.

En fin, si el porvenir de la comprensión propia se encadena a una repetición o reiteración de la facticidad como destino, que es la forma propia de ser un haber-sido, el impropio estar a la expectativa de posibilidades pragmáticas es profundamente cómplice del olvido, como el haber-sido impropio. Seguramente una lectura postfreudiana de este fragmento permitiría profundizar en esta interpretación del olvido como algo «positivo», que «no es una nada o simplemente la falta del recuerdo» (339/367). Por el contrario, en cierto modo es el recuerdo el que tiene como base el olvido, el olvido es la condición de posibilidad del recuerdo: afirmación que adquiere por otra parte una importancia ontológica fundamental si se la sitúa en la perspectiva de la historia de la metafísica como olvido del ser.

El análisis temporal del estado de ánimo, o el encontrarse, encuentra que éste se funda primariamente en el haber-sido: en efecto, el encontrarse pone al ser-ahí ante su facticidad, ante el *ya* de su ser. No se trata, claro está, de poner en relación el tiempo y las viven-

cias psicológicas de emoción, sino de probar que los estados de ánimo, en su significación existencial, «no son posibles sino sobre la base de la temporalidad». Paralelamente a la parte primera del tratado, se eligen aquí dos fenómenos afectivos que corresponden respectivamente al encontrarse propio y al impropio, el temor y la angustia.

En una primera aproximación, el temor parece contradecir la tesis del haber-sido como sentido temporal primario del encontrarse. Se diría que lo característico del temor es el ser un afecto determinado por la amenaza de algún mal futuro. Heidegger nota que el estar a la expectativa de algo amenazante es inherente al temor pero como un rasgo derivado, y que además delata el rango impropio de tal estado de ánimo. Su sentido temporal específico es esa relación con el haber-sido que es el olvidarse. En el libro B de la *Retórica*, Aristóteles habría intuido lo esencial del asunto al definir el temor como una opresión o aturdimiento. Se entiende así la irresuelta torpeza del temeroso, en su ir y venir de «salidas» y posibilidades, como que la situación fáctica de su estar arrojado —acaso objetivamente peligrosa, realmente amenazante— le permanece cerrado al ser-ahí, y éste huye así a «posibilidades» fuera de lugar o a imposibilidades. «El aturdimiento se funda en un olvidar. El escapar olvidando ante un resuelto poder ser fáctico se atiene a las posibilidades del esquivar y salvarse, descubiertas ya antes por el ver en torno. El curarse de atemorizándose surge porque se olvida y por tanto no *apresa* ninguna posibilidad *determinada*, sino que salta de la primera que se ofrece a la segunda y así sucesivamente. Y se ofrecen todas las posibilidades “posibles”, es decir, también las imposibles. El que teme no se aferra a ninguna; el mundo circundante no desaparece sino que hace frente en un ya no entenderse en él. Al olvidarse que hay en el temor es inherente este *aturdido presentar* (*verwirrte Gegenwärtigen*) lo primero que se ofrece» (342/370).

La angustia pone al ser-ahí ante su más propio estar

arrojado y eso quiere decir que el mundo en torno o esfera de lo practicable queda afectado de una característica no-conformidad, no-significatividad, no-familiaridad (*Unbewandtnis, Unbedeutsamkeit, Unheimlichkeit*). Más aún: el mundo en torno se presenta ante la angustia como la nulidad de aquello de lo que cabe ocuparse (*die Nichtigkeit des Besorgbaren*). Pero como ya se vio, esa rotura del lazo inmediato con el mundo pone de relieve, o deja al desnudo, precisamente el ser-en-el-mundo del ser-ahí: «La angustia se angustia por el nudo ser-ahí en cuanto arrojado en la inhospitalidad. Retrotrae (*bringt zurück auf*) al puro “que es” del más peculiar y singular estado de arrojado» (343/372). La nulidad del mundo hace retroceder en la angustia al ser-ahí hacia su facticidad, pero no para abismarse en un oscuro sin-sentido, sino para despertar o revelar en él un posible poder propio, la *posibilidad de la potencialidad* (*Möglichkeit der Mächtigkeit*). Este retroceder al ya del yo soy, o a la facticidad de una herencia, consiste en un reiterar o *repetir*: «Poner ante la reiterabilidad es el modo extático, específico, del sido constituyente del encontrarse que es la angustia» (343/372). La angustia no es, sin embargo, ya un tomar sobre sí la existencia resueltamente, es sólo su base afectiva previa. Y por ello, de la misma manera, el éxtasis temporal del presente de la angustia es un presente sostenido, *gehalten* (que Gaos traduce aquí como «que se queda»), pero no todavía *Augenblick*, instante.

Aunque el análisis preparatorio expuso el fenómeno de la caída a través de una exégesis múltiple —las habladurías, la ambigüedad y la avidez de novedades—, el análisis temporal se restringe a esto último, ya que «en ella es donde es más fácil ver la temporalidad específica de la caída» (346/375). El sentido temporal existencial de la caída es el presente. En efecto, el específico «ver» propio de la curiosidad, el ver sólo por ver y haber visto consiste en un cierto presentar, un presentar no sostenido, o «sin queda» (*ein ungehaltenes Gegenwärtigen*), un no demorarse (*Unverweilen*) y una dis-

persión (*Zerstreuung*). De manera que este modo de presente es el más extremo contrafenómeno del instante. En el presente y el presentar de la caída —y no olvidemos que «la caída es el concepto ontológico de un movimiento»— el Dasein es despojado de su *Da*, es desplazado, disipado hacia un anónimo «en todas partes y en ninguna». Mientras que el presente de la temporalidad propia, el *Augenblick*, «pone a la existencia en la situación y abre el ahí propio» (347/376).

Puesto que el habla es la articulación del estado de abierto constituido por el comprender, el encontrarse y la caída, aquélla no se temporaliza primariamente en un éxtasis determinado, como los demás elementos en que se estructura el ahí que abre el espacio del ser-ahí. Por otra parte el análisis temporal del habla supone que se haya previamente «desarrollado el problema de la fundamental relación entre el ser y la verdad partiendo de los problemas de la temporalidad» (349/378). Heidegger parece así justificarse ante la obvia insuficiencia de su reflexión en este punto.

La segunda parte del análisis temporal de la cotidianidad se refiere al ser-en-el-mundo y a la trascendencia del mundo. Heidegger «prueba» in concreto la capacidad hermenéutica de la perspectiva que asume la temporalidad extática como constitución del sentido del ser-ahí: la capacidad, esto es, para leer, releer la relación pragmática con los útiles en torno y la modificación teórica, tematizante de aquella relación que objetiva el ser como *Vorhandensein*. Una y otra conductas del ser-ahí suponen la trascendencia del mundo, la cual se funda en el «esquema de horizonte» que proyecta la temporalidad extática sobre el mundo. Que la trascendencia del mundo sea, por así decirlo, un «producto» de la temporalidad, no lleva desde luego a la subjetivación del mundo, porque es que la temporalidad extática, es previa también a la subjetividad, es decir, previa a la autointerpretación sustancialista del Dasein. Pero la trascendencia del mundo es también otra cosa que objetividad: «El mundo es ya, por decirlo así, “de-

masiado fuera” para que pueda ser en ningún caso un objeto» (366/396). La interpretación temporal-extática del ser-en-el-mundo enseña la ineficacia o la impropiedad del esquema moderno sujeto-objeto.

Como era el caso en las estructuras del estado de abierto, también se destacan tres dimensiones del ser-en-el-mundo en su «correspondencia» con los tres éxtasis de la temporalidad: «El horizonte extático es diverso en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en que el ser-ahí adviene sobre sí *advenideramente* (*zukünftig zukommt*), lo mismo propia que impropriamente, es el *por mor de sí* (*Umwillen seiner*). El esquema en que el ser-ahí es abierto para sí mismo como yecto en el encontrarse, lo concebimos como el *ante que* (*Wovor*) del estado de yecto o como el a qué del estado de abandonado. Este esquema caracteriza la estructura temporal del *sido* (*Gewesenheit*). Existiendo por mor de sí en el estado de abandonado a sí mismo en cuanto yecto, es el ser-ahí en cuanto ser-cabe, al par presentando. El esquema horizontal del *presente* (*Gegenwart*) queda definido por el *para* (*Um-zu*)» (365/394-395).

La conclusión metodológicamente más interesante que se desprende de la interpretación temporal (esto es, de acuerdo con el sentido del ser-ahí) del ser-ahí cotidiano no está en la profundización en las estructuras de éste que hace posible. Lo más interesante es que en el curso de esta lectura temporal de la cotidianidad ésta pierde lo que parecía en primera instancia un dato fenoménico: que es precisamente lo «comprensible de suyo», lo inmediato y ordinario «sin problema». Ahora lo cotidiano se revela efectivamente, como se ha anticipado, a manera de enigma, «enigma sobre enigma».

Esta experiencia del pensamiento ante un objeto de su análisis que va perdiendo progresivamente su familiaridad, su comprensibilidad directa, motiva con tanta mayor fuerza para que el análisis temporal se vuelva a la temporalidad propia, a la historicidad. Como en el curso del análisis pretemporal (los primeros sesenta párrafos) la propia dinámica de la investigación obligó

a pasar del ser-ahí cotidiano al ser-ahí total y propio dado en la muerte y en la culpa, así, es también aquí la problematicidad interna de la temporalidad cotidiana lo que pide la tematización de la historicidad: el cotidiano suceder los días de la existencia, en efecto ¿no remite de por sí a un extenderse, a un prolongarse (*Sichers-trecken*) el ser-ahí a sí mismo, mediante el que éste se hace histórico?

4. La historicidad y el concepto vulgar de tiempo

No es simple, desde luego no es fácil «situar» el tema de la historicidad en el marco de la analítica del Dasein o en la progresión de su búsqueda del sentido de ese ser. Cabe individualizar, incluso, una cierta indeterminación (¿inseguridad?) en el texto de Heidegger, tan notablemente afirmativo y seguro en su camino. Pero es que esta parte final del tratado va a encontrarse con una aporeticidad, en parte calculada, en parte *no calculada*, que hará de *Sein und Zeit* una obra inacabada, en principio provisionalmente inacabada, luego definitivamente inacabada. Ciertamente, en principio cabría pensar que el ser histórico del ser-ahí es una determinación seguramente decisiva para el tipo de interrogatorio a que está siendo sometido este ser con vistas a que haga transparente la comprensión del ser que alberga en sí, en la forma inicialmente inaccesible de una densidad opaca. Según cierta fácil representación del *lugar* del problema de la historicidad en esa marcha, la historicidad tendría que examinarse como una especificación de la temporalidad extática ya aclarada; problema, por otra parte, que permitiría además entablar ciertas conexiones estructurales entre la ontología fundamental de Heidegger y algunas de las más relevantes reflexiones del pensamiento contemporáneo sobre la historicidad, especialmente las de Hegel, Nietzsche y Dilthey. De hecho estos tres nombres juegan un papel no escamoteable —aunque muy diverso— en las últimas páginas del tra-

tado. Y también es cierto que la exégesis de la historicidad es «en el fondo» (*im Grunde*) «un análisis (*Ausarbeitung*, una elaboración) más concreto de la temporalidad» (382/413). Pero —y cabe ver ya en ello una primera instancia de la problematicidad del *lugar* del problema de la historia en esta construcción— si el estudio de la historicidad pide una elaboración más concreta, un más hondo internamiento en la temporalidad, habría que matizar, casi rectificar, la idea que sin embargo el propio Heidegger sugiere en algún momento, e.e., que la historicidad en cierto modo se «deduce» de la temporalidad. Dirá: «El análisis de la historicidad del ser-ahí trata de mostrar que este ente no es “temporal” por “estar dentro de la historia”, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser» (376/407). Y un poco antes, de nuevo: «Es que para quitar a la caracterización vulgar de lo histórico, que se hace con ayuda del tiempo de la intratemporariedad, la apariencia de comprensible de suyo y el exclusivismo, debe “deducirse” (“*deduziert*” *werden*) antes la historicidad puramente de la temporalidad original del ser-ahí, como por lo demás también lo pide el orden de las cosas mismas». Es Heidegger el que ayuda a pensar contra lo que él mismo dice aquí, contra esa deducción pura de la historicidad a partir de la temporalidad original. Quizás el «orden de las cosas mismas» pide esa deducción; pero ésta no le es posible al intérprete, finito, el cual tiene que aprender de la historicidad impropia, sólo puede conquistar la historicidad propia «*en contra* de la encubridora interpretación vulgar de la historia del ser-ahí» (376/406). Así pues, no: la analítica no puede deducir la historicidad de la temporalidad, aquella no se «funda» simplemente en ésta. Más bien lo que se va a ver es que el estudio de la historicidad «*complica*» el estudio de la temporalidad. O incluso: el progreso del análisis hacia lo histórico del ser-ahí hace ver retrospectivamente el análisis precedente de la temporalidad extática como un análisis no ya insuficiente, sino formalista, justamente sin concreción.

Se ha apuntado más arriba, al bosquejar el motivo del paso desde la temporalidad cotidiana al estudio de la historicidad, que ésta sería la temporalidad propia. Pues bien, en rigor, esta identificación no puede afirmarse sin más. De hecho el análisis encuentra una historicidad impropia característica, de la que además no puede prescindir en su aproximación a la historicidad propia, y de la que se deriva la interpretación vulgar de la historia, así como el decisivo concepto vulgar de tiempo. Sin embargo sí que hay una vinculación interna entre temporalidad propia e historicidad (propia e impropia), y una vinculación específicamente relevante para la construcción metódica de la analítica de la finitud. Es que sólo sobre la base de la temporalidad propia puede explicarse la historicidad (cf. 375/406). A esa vinculación, a esa asociación, se refería ya muy claramente Heidegger en la justificación general (par. 66) de una reiteración temporal del análisis, en el programa necesario de una *repetición* que tenga en cuenta expresamente la temporalidad al explicar las estructuras del ser-ahí: allí se preveía, en efecto, el lugar de la historicidad, como la instancia que revela «la estructura de la temporación (*Zeitigungstruktur*)».

La asociación, o mejor, la transición coherente de la temporalidad propia a la historicidad puede aclararse a través de la analogía de la situación hermenéutica alcanzada hasta aquí, con la situación hermenéutica que obtuvo la primera sección preparatoria, la toma de conciencia de cuya insuficiencia determinó el giro hacia el ser-ahí propio a través de los fenómenos de la muerte y la culpa. Allí se tomó como base fenoménica el ser-en-el-mundo cotidiano hasta llegar al concepto de cura como ser del ser-ahí, cuya interpretación exigía sin embargo transgredir los límites de la cotidianidad y revelar ésta como encubrimiento del ser propio. Ahora la situación hermenéutica conseguida ha permitido determinar la temporalidad extática como sentido del ser-ahí. Pero esa temporalidad se ha interpretado sobre la base fenoménica del ser-en-el-mundo y la cotidianidad. Queda la

repetición temporal del análisis del sí mismo. Ciertamente el sentido del sí mismo, su condición de posibilidad, se expuso como temporalidad (par. 65): ésta hace posible la resolución a la finitud en la experiencia de la muerte y la culpa. Y sin embargo, la interpretación de la temporalidad cotidiana suscita por sí misma el que se reabra, en un nuevo plano metodológico, la pregunta por el ser total y propio que se formuló en el comienzo de la segunda sección. «Si bien hasta aquí no vemos posibilidad alguna de hacer más radical la analítica existencial, se suscita empero un grave reparo justamente por respecto a la anterior exposición del sentido ontológico de la cotidianidad: ¿se ha hecho entrar realmente en el tener-previo del análisis existencial el todo del ser-ahí en lo que respecta a su *ser* total y propio?» (372/403).

Pareció en un cierto momento que el todo del ser-ahí se da en el fenómeno del ser-hacia-la-muerte. Pero cabe preguntar ahora más críticamente: ¿no será esa una perspectiva unilateral de la totalidad del ser-ahí? En efecto, la muerte es «sólo» uno de los límites que delimitan, totalizan, cierran el ser-ahí. Pero es obvio —una obviedad que Heidegger no ha tematizado hasta ahora— que el ser-ahí previamente ha nacido y que *es* entre el nacimiento y la muerte, o que *es* ese *entre*. «Únicamente el ente que es “entre” el nacimiento y la muerte representa el todo buscado» (373/403).

El análisis ha insistido —desde luego no arbitrariamente, sino fundándose en un cierto primado de la futuridad en la existencia, que se justificó— en el «hacia adelante» de la existencia, que deja atrás su haber sido. Hay que recuperar el sentido ontológico de tal haber sido del ser-ahí, así como su mismo extenderse, prolongarse (*Sicherstrecken*), entre el nacimiento y la muerte. Para formular lo que le falta a la analítica para completarse, para superar aquella unilateralidad denunciada, Heidegger emplea —se diría que estratégicamente— una expresión típica del léxico de la cotidianidad, que será sin embargo expresamente desautorizada, deslegi-

timada, más adelante (cf. par. 74, fin). Se trata del término «*Zusammenhang des Lebens*», «continuo o continuidad de la vida»: la expresión está entrecomillada y en una ocasión se añade un «*genannten*» (*genannte Zusammenhang*, que Gaos traduce, dudosamente, «repetido continuo», 363/403); lo que al menos da idea de un distanciamiento en el uso del concepto. Pero ya sabemos —es una ley que rige constantemente la dinámica de este tratado— que a la analítica le importa mucho la cotidianidad y lo que ésta dice. Ésta da quizá pistas falsas, pero pistas que traicionan al que se oculta. En cualquier caso, se llame *Erstreckung* o *Lebenszusammenhang*, ello es que el «entre» el nacimiento y la muerte, como el mismo nacimiento como instancia de lo «sido» del ser-ahí, tiene que tematizarse para asegurar una comprensión original del ser-ahí.

Tematizar analíticamente el prolongarse, la *Erstreckung* del ser-ahí: esto impone desde luego que el llamado «continuo de la vida» pierda su «evidencia», su carácter de comprensible de suyo. En general, cotidianamente parece sencillo caracterizar el continuo de la vida como una secuencia de vivencias en el tiempo, en la que sólo la vivencia del ahora sería real, pero que al mismo tiempo retendría las vivencias pasadas y estaría a la expectativa de las vivencias futuras. Esa «interpretación», por más que insista en que el ser-ahí —o la conciencia, más bien, como sujeto de las vivencias— no es cosa, sigue operando sin embargo con las categorías del *Vorhandensein*. Así, desde esa interpretación, «no sólo no cabe llevar un genuino análisis ontológico de la *prolongación* del ser-ahí entre el nacimiento y la muerte, sino que ni siquiera cabe plantear el problema» (374/404). A la vida como continuidad de vivencias se le atribuye característicamente una ambigüedad «problemática»: cambio y permanencia, mismidad idéntica y dispersión en el tiempo. El fenómeno del «entre» el nacimiento y la muerte interpretado existencialmente desvelará el origen ilegítimo de aquella «problemática clásica»; y aparecerá, él mismo, como una específica, peculiar *movili-*

dad (*Bewegtheit*), la de la historicidad. «La específica *movilidad* del *prolongado* prolongarse (*erstreckten Sicheerstreckens*) la llamamos el gestarse histórico (*Geschehen*) del ser-ahí. La cuestión del “continuo” del ser-ahí es el problema ontológico de su gestarse histórico. El dejar en franquía la *estructura del gestarse histórico* y sus condiciones existencial-temporales de posibilidad, significa el adquirir una comprensión *ontológica* de la *historicidad*» (375/405). (He subrayado en el fragmento citado *movilidad*. No me detengo en ello, pero quede apuntado al menos que el concepto de movimiento parece un concepto operatorio cuya relevancia tendría que explicarse en una «segunda», o enésima lectura del tratado: concepto operatorio, pero casi «clandestino», de escasa, casi nula, aparición en la superficie del texto. El Index de Feick da sólo cuatro lugares y sólo en el último (392/422) aparece subrayado el término; pero en una frase que asocia expresamente el *enigma del ser* y el *enigma del movimiento*. Seguramente una explicación en este sentido del problema del movimiento, de su juego en *Sein und Zeit*, incluso de su secundarización aparente o exclusión del plano de lo expreso, pediría una revisión del aristotelismo latente de este tratado.)

Así de «complicada», de problemática, ha resultado, pues, la tarea de determinar el lugar del tema de la historicidad. Desde luego esa localización de la historicidad en la constitución, en el gestarse mismo de la temporalidad propia, desautoriza todo ensayo de explicar la historia (*Geschichte*) en el horizonte de la historiografía (*Historie*). Esta última se deriva —según una cierta necesidad, puesto que al *Geschehen* le es esencial el interpretarse— de aquella, y por otra parte la historiografía depende característicamente del estar en el tiempo, del estar «dentro» del tiempo (por así decir, ya constituido), es, en consecuencia, posterior a la temporalización del tiempo en el *Geschehen*.

Pero todavía parecerá más problemático el lugar de lo histórico en la analítica de la finitud (y aquí el problema, el obstáculo será más bien a-poría, interrupción

del camino) si se recuerda lo que ya anticipaba la introducción: que la *cuestión del ser*, que se pretende elaborar, quizá ponerse en camino de responder, a través del análisis del ser-ahí, *era ella misma una cuestión histórica*. «El preguntar ontológico, del que se mostró la necesidad óntico-ontológica, se caracteriza él mismo por la historicidad» (20/31). De la historicidad elemental del ser-ahí y de la historicidad de la cuestión del ser se dedujo entonces (par. 6) la necesidad de que la pregunta por el ser se hiciera historiográfica: era el proyecto de la «destrucción de la historia de la ontología» que habría de ocupar la segunda parte, finalmente no publicada, del plan general del tratado. «Destrucción», «crítica», por otra parte, que se ejerce «contra» el hoy, no contra el pasado (22/33). Precisamente la historicidad propia en el plano del *Geschehen* del ser-ahí es una cierta *Entgegenwärtigung des Heute*, una despresentación del hoy (391/422).

Sobre la base, pues, de esta aclaración del lugar de la historicidad veamos qué establece la descripción inmanente de ésta. En rigor una «construcción fenomenológica», más que una descripción: «Si la historicidad misma ha de ser explicada por la temporalidad, y originalmente por la temporalidad *propia*, entonces está implícita en la esencia de esta tarea el que sólo se deje llevar a cabo por el camino de una construcción fenomenológica» (375/406). Y esa construcción, ese proyecto, tiene sus «puntos de apoyo» (*Anhalte*) en la comprensión vulgar de la historicidad. No sólo punto de apoyo, base fenoménica como elemento de partida del análisis: es importante en este caso notar que tras acceder a la historicidad propia habrá que retornar a la concepción vulgar de la historia (tema del capítulo VI), es decir, la concepción de la historia como historia del mundo y la interpretación de la historicidad del ser-ahí como intratemporalidad, como un estar «dentro» del tiempo. La posibilidad de ese retorno a la historicidad impropia y al concepto vulgar de tiempo es una posibilidad cuyos *derechos* deben ser precisamente subraya-

dos. Paradójicamente, un criterio de la originalidad de la interpretación de la historicidad propia que se busca es que esa interpretación sea capaz de mostrar el nivel en que la historicidad impropia es «legítima».

Lo característico de la interpretación inmediata de lo histórico es que considera esto como lo «pasado»: bien lo pasado «en sí», o lo que tiene su procedencia del pasado, o lo que se reconoce como pasado, e.e., lo tradicional. Pero esa fijación de lo histórico en lo pasado no resiste la prueba del análisis existencial porque implica una objetivación de la historicidad, una conversión de lo histórico en *Vorhandensein*. Existencialmente comprendido, el Dasein tiene un peculiar sido o haber sido (*Gewesenheit*), no un haber pasado (*Vergangenheit*). En ese haber sido se define preferentemente lo histórico del ser-ahí pero es fundamental que esa dimensión se vea integrada en la totalidad del ser-ahí, y concretamente en relación interna con el presente y el futuro. De otra manera: no es que el ser-ahí se haga o se vuelva histórico, porque fácticamente vaya produciendo su pasado, o porque «objetivamente» se encuentre encuadrado, determinado por un mundo histórico, sino que es histórico ya en su gestarse, en su *Geschehen*.² En el *Geschehen* propio, el haber sido tiene también una peculiar primacía, pero que sólo tiene sentido sobre el fundamento de que la existencia «advenga» sobre sí, proyecte su porvenir o futuro al abrirse a ciertas posibilidades. Para que las posibilidades lo sean efectivamente, y no intenciones fantásticas, el ser-ahí las tiene que tomar de alguna parte: precisamente de lo que se encuentra dado en su facticidad, de su *herencia*. «El estado de resuelto en que el ser-ahí retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso *partiendo de la herencia que toma sobre*

2. Notemos que en este contexto, par. 73, fin, se lee la única referencia no crítica de *Sein und Zeit* al concepto de subjetividad. Cf. A. Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, París, 1962, p. 168.

sí en cuanto yecto. El resuelto retroceder al estado de yecto entraña una *tradición* (*Sichüberliefern*) de posibilidades transmitidas, si bien no necesariamente como transmitidas» (383/414). En ese retroceso fiel a la facticidad, que es así facticidad histórica, en ese hacerse tradición de sí mismo de acuerdo con posibilidades heredadas-elegidas, recibe el Dasein el don del destino singular (*Schicksal*) y del destino colectivo (*Geschick*) que lo integra en la comunidad y el pueblo.

A la tematización de la historicidad nos llevó por lo pronto la percepción de una unilateralidad que afectaba al análisis precedente: éste no había tenido en cuenta el comienzo del ser-ahí ni el «entre» que hay entre el nacimiento y la muerte. Se diría que el concepto de destino nombra la facticidad como lo heredado en el nacimiento. Pero todavía parece quedar irresuelta la cuestión de cómo es posible la unidad en la dispersión de la vida entre el nacimiento y la muerte. La *Entschlossenheit*, la resolución, que al mismo tiempo recupera lo sido y proyecta posibilidades propias, ¿no será una «vivencia» en el continuo de la vida que, como fragmento, no puede dar la clave de la unidad de ese continuo en el que estaría inscrita? Se anticipó ya más arriba, pero es interesante recoger los términos explícitos con que Heidegger rechaza esta cuestión, si no como simplemente un pseudo-problema, sí como una cuestión marcada por su origen en la historicidad impropia: «¿En qué estriba el que la cuestión de la constitución del "continuo de la vida" no encuentre una respuesta plenamente satisfactoria? ¿No será que la investigación se atiene a la posture demasiado, por precipitación, a la respuesta, sin haber examinado antes la legitimidad de la *cuestión* misma?» (387/417). El nivel crítico de la analítica no está simplemente garantizado por la seguridad metódica de su planteamiento, tan notable en este tratado; el discurso fenomenológico puede entrar él mismo en crisis (cf. 36/47), puede sucumbir a las «seducciones de la comprensión vulgar del ser». Y la sospecha de que la cuestión de la unidad del continuo de la vida tiene un

origen ilegítimo, se confirma efectivamente. La búsqueda de la unidad del continuo de la vida, o de la clave del encadenamiento (*Verkettung*) de las vivencias entre el nacimiento y la muerte, sólo tiene sentido para un ser-ahí previamente perdido en la exterioridad de lo que «pasa», perdido en la disipación (*Zerstreuung*) (pero cf. un uso menos negativo de este término en el curso de 1928 al que volveremos, *Anfangsgründe der Logik*, pp. 173-174). El problema o el asunto no está, pues, tanto en pretender recuperar una unidad como identidad del «sujeto» como en sostener el propio prolongarse, extenderse (*Sicherstrecken*) o una constancia prolongada (*erstreckte Ständigkeit*).

También el problema del estatuto científico y la fundamentación de la historiografía tiene su sitio aquí: como derivado respecto de la aclaración ontológica de la historicidad, por así decirlo, pre-historiográfica. La reflexión sobre los fundamentos de la historiografía lleva a Heidegger a una explicación con Nietzsche y Dilthey, en lo que no se va a entrar aquí. Señalo sólo de pasada que así como el segundo, tan explícitamente valorado en *Sein und Zeit*, dejará de tener interés para el Heidegger posterior, paralelamente al abandono de la conceptualidad hermenéutica, en cambio Nietzsche se convertirá, sobre todo a partir de los años treinta, en un *topos* decisivo del desarrollo del pensamiento heideggeriano. Pero el pasaje en cuestión del tratado de 1927 (396-397/427-428) apenas deja ver todavía la envergadura de ese diálogo.

Lo que sí interesa es aclarar con cierta precisión el sentido del último paso del último capítulo de *Sein und Zeit* en el que, de acuerdo con lo que pide el tema de la temporalidad propia y la historicidad propia, se retrocede a la interpretación propia del tiempo, a la intratemporalidad y a la génesis del concepto vulgar de tiempo.

La forma de la pregunta con que se abre esta última reflexión nos es ya muy conocida, es muy típica de la marcha de la investigación y de la consciencia de su progreso al origen: ¿en qué resulta incompleto, insufi-

ciente, el anterior análisis temporal del ser-ahí? Se pregunta obviamente por una posible incompletitud estructural del análisis, por una insuficiencia que afecte a la necesaria fundamentación de la cuestión ontológica. No se echa de menos simplemente una más detallada caracterización de aspectos, que, en efecto, son tratados muchas veces en meros esbozos. En diversas instancias, Heidegger remite la posible prolongación del esfuerzo analítico en ese sentido a una antropología filosófica que en todo caso tendría que fundarse en la analítica ontológica del Dasein. Ciertos aspectos del ser-ahí serían, en efecto, relevantes para una antropología, y ya no en cambio para una investigación orientada específicamente a la ontología como es el caso de ésta. Pero lo que le «falta» al análisis temporal del ser-ahí tiene que ver directamente con la intención ontológica de la investigación.

El análisis temporal progresó desde el estudio de las estructuras del estado de abierto (comprender, encontrarse, habla, ser-en-el-mundo) hacia el estudio del sí mismo, de la existencia. La existencia temporal se caracterizó como historicidad. Retrospectivamente cabe decir que el análisis de la historicidad ha sido una prueba (*Erweis*) de que la temporalidad constituye el ser del ser-ahí (404/445). Pero la interpretación hecha de la historicidad no ha contemplado la totalidad del problema, concretamente no ha tomado en consideración el «hecho» de que «todo gestarse histórico transcurre “en el tiempo”». Conviene quizá sacar a la luz qué supone ya inicialmente ese «hecho», qué dificultad arroja a la analítica: esta sabe ya que el *Geschehen* es la «estructura de la temporación de la temporalidad», es pues, la temporalidad (más) propiamente dicha; según esto, pues, el «hecho» olvidado o dejado de lado es: que la temporalidad propiamente dicha transcurre en el tiempo, dentro del tiempo, es intratemporal.

Está claro que el llamado «hecho» no puede tomarse simplemente como un dato, puesto que hasta la sintaxis se resiste a que se diga que la temporalidad —lo

que constituye el tiempo, el origen del tiempo o el tiempo original— está dentro del tiempo. Pero tras el aparente hecho, sí que hay una cuestión, que va a hacer ver la insuficiencia del análisis de la temporalidad como historicidad. Lo que no se ha visto es la conexión entre tal historicidad y la intratemporalidad —el carácter de estar incluido en el tiempo, de ser «en el tiempo»— noción que usa necesariamente la comprensión vulgar de la historia. A decir verdad, todo *Sein und Zeit* reconoce la necesidad metódica fundamental de que el análisis del Dasein «tenga en cuenta» la existencia cotidiana y los conceptos vulgares. Pero cuando se trata del tiempo, esa necesidad se hace más acuciante y más relevante. Tanto más porque a través del camino del concepto vulgar de tiempo se tendría que haber llegado a la tarea de la segunda parte no publicada del tratado: la destrucción de la historia de la ontología.

Heidegger exagera en su «autocrítica» cuando dice que en la anterior interpretación «no se le concedió la palabra» a la comprensión cotidiana de lo histórico como lo que es «en el tiempo», lo intratemporal. Lo cierto es que la construcción existencial anterior de la historicidad usó ciertos «puntos de apoyo» proporcionados por la comprensión vulgar. Pero no es suficiente eso: «Si la analítica existencial ha de lograr que el ser-ahí tomado justamente en su facticidad permita ver a través de él ontológicamente, entonces hay que reivindicar *expresamente* los derechos de la interpretación “temporal óntica” y fáctica de la historia». A propósito del tiempo, la experiencia cotidiana, y la conceptualización vulgar, y la noción de intratemporalidad, no son sólo «base fenoménica» para el análisis, sino que tienen sus *derechos*.

El signo más claro de la imposibilidad de marginar ese tiempo que no es el tiempo original o temporalidad, es que el ser-ahí fácticamente siempre lo tiene en cuenta, y con mayor o menor precisión, lo cuenta, lo mide. «Existiendo fácticamente “tiene” el ser-ahí del caso “tiempo”, o “no lo tiene”. “Se toma tiempo” o “no puede perder tiempo”. ¿Por qué se toma el ser-ahí “tiempo” y por

qué puede "perderlo"? ¿De dónde toma el tiempo? ¿Qué relación tiene este tiempo con la temporalidad del ser-ahí?» (404/436). ¿Qué es el tiempo en la relación pragmática con el mundo? ¿En qué sentido el tiempo es tiempo del mundo (*Weltzeit*)? Estas preguntas no puede abandonarlas o ignorarlas la analítica por el hecho de que haya encontrado ya en otro plano más original la temporalidad, esto es, la temporalidad como ser del ser-ahí. Lo cual no quiere decir que con ella Heidegger haya definido el tiempo «subjetivo» y ahora vaya a pasar al tiempo objetivo. El Dasein no es sujeto. Una de las cosas que debe aclarar el estudio del tiempo del mundo es precisamente la oscilación característica en la historia del concepto de tiempo, entre si éste es algo objetivo o subjetivo.

Por otra parte, la pregunta por el estatuto «legal» del *Weltzeit* se prolonga naturalmente y se complica en el problema de cómo se traduce a concepto aquella experiencia del tiempo. De Aristóteles a Hegel, y a Bergson y Husserl, a través de lenguajes tan diversos, la historia de la filosofía habría enseñado siempre la misma idea de tiempo, esto es, el tiempo como secuencia homogénea de horas. La demostración de que el origen del concepto de tiempo, como tiempo del mundo con el que cuenta el ser-ahí, reside en una «nivelación» del tiempo original o temporalidad, debe aportar una «justificación» de la interpretación anterior de esa temporalidad. Es decir, la capacidad para hacer ver la legitimidad del concepto cósmico del tiempo —capacidad que no tiene el concepto filosófico tradicional derivado de aquél— es una «prueba» de la verdad del análisis precedente de la temporalidad original.

En cuanto a la historia del concepto filosófico de tiempo, que en realidad se limita a Hegel, tiene para la analítica una función aparentemente más secundaria: ilustrar el carácter de la interpretación temporal del ser-ahí en su contraste (*abhebende Verdeutlichung*) respecto a la ontología tradicional. El caso de Hegel es el más interesante, ya que por un lado «en el resultado» parece

coincidir con la perspectiva de Heidegger; pero lo cierto es que la intención ontológica fundamental de Hegel es exactamente la *opuesta* a la del análisis existencial (405/437).

El tiempo con el que cuenta el ser-ahí fácticamente en su ser-en-el-mundo muestra un característico primado del ahora: este tiempo que le es «dado» al ser-ahí se le da como un presente que retiene un antes y está a la expectativa de un después, pero un ahora que fue antes y un ahora que será después. Por otra parte, el ahora es un ahora *que* pasa tal o cual cosa, como el luego, un luego *cuando...* y el entonces, entonces *cuando...* Esa estructura relacional de los instantes del tiempo es la base de la *fechabilidad*. Ésta se constituye en principio en conexión con los acontecimientos del mundo, pero esa conexión se gesta en el horizonte más o menos expreso de un contar el tiempo por medio de los astros. Así el tiempo, secuencia de horas, se convierte en *tiempo público*. El tiempo se mide ya —y los acontecimientos se fechan— sobre la base de la referencia más elemental para medir el tiempo, la alternancia día-noche. El Sol «peregrinante» por el cielo es el reloj natural y el fundamento de todo reloj.³

En segundo lugar, el tiempo hecho público por su fechabilidad es «*significativo*»: en el sentido de que el tiempo con el que cuenta el ser-ahí cotidiano es tiempo

3. Cabría preguntar hasta qué punto condiciona, acaso limita el alcance de la «fenomenología del reloj», el que ésta tome como referencia básica la forma de medir el tiempo el ser-ahí primitivo, mediante la alternancia día-noche. El ser-ahí «desarrollado» es capaz de producir luz en la noche, y no necesita mirar la posición del Sol para fijar el tiempo, para saber qué hora es. Se recordará que al comienzo del tratado, en el par. 11, se valoró el interés ontológico del ser-ahí primitivo; pero inmediatamente se desautorizó esta perspectiva dada la inmadurez de la etnología. En cuanto al tema de los procedimientos para medir el tiempo, Heidegger deja ver en una nota (418/451) su conocimiento y su interés por la investigación de las diversas formas de calcular el tiempo a lo largo de la historia. Interés que ya había demostrado en su lección de habilitación «El concepto de tiempo en la ciencia de la historia» (1915).

apropiado o no apropiado para tal o cual caso. Y como significativo, el tiempo es tiempo del mundo: *Weltzeit* (la traducción de J. Gaos, «tiempo mundano», se presta a veces a equívoco). No es que sea intramundano, sino inherente al mundo (*Zur Welt... gehört*) (414/447). El tiempo público, medible, significativo, es, respecto a la temporalidad o tiempo original, lo fundado por éste, se diría, delimitado por éste: es, por eso, intratemporalidad. Pero la intratemporalidad coincide con la mundanidad.

Lo que está en el mundo está en el tiempo, dentro del tiempo, es intratemporal: no «temporal», que sólo lo puede ser el ser-ahí. En el análisis preparatorio se vio que el mundo no es ni subjetivo ni objetivo, estas categorías son completamente inadecuadas. Tampoco el tiempo del mundo que tiene a la vista preferentemente el ser-ahí cotidiano puede llamarse ni subjetivo ni objetivo. Si se acepta provisionalmente ese léxico, habría que decir que el tiempo del mundo es más objetivo que todo objeto: se requiere que el tiempo se encuentre «inmediatamente en lo físico» (y no sólo «en lo psíquico») para poder situar un objeto; y por otra parte el tiempo del mundo es más subjetivo que todo sujeto porque hace posible el sí mismo fáctico (419/452). Pero para superar el doble error de subjetivizar el tiempo o de objetivizarlo, se requiere «una clara visión de ambas posibilidades». Es lo que debe proporcionar el análisis de cómo el ser-ahí cotidiano «llega a concebir teóricamente el tiempo».

El interés de tematizar la génesis del *concepto* vulgar de tiempo reside en que en ello se ponga de manifiesto lo que le impide al ser-ahí cotidiano comprender la temporalidad o tiempo original, lo que fija al ser-ahí cotidiano al horizonte del tiempo en el marco de lo intratemporal.

Podría sorprender la «audacia» de Heidegger al atenerse —para individualizar la génesis del concepto vulgar de tiempo— a lo que efectivamente «hace» el ser-ahí cotidiano con el tiempo. El uno público se orienta

respecto al tiempo ante todo en el uso del reloj (y del calendario). La pregunta ¿qué es el tiempo? viene a equivaler entonces, se diría, a ¿qué hora es? La conducta que está a la base del *concepto* vulgar de tiempo es la conducta trivial de seguir, numerando, las posiciones de la manecilla peregrinante del reloj, como reflejo del Sol peregrinante. «El tiempo es lo numerado que se muestra en el seguir, presentando y numerando, la manecilla peregrinante [...] dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente» (421/453). Esta «deducción» del concepto de tiempo implícito en el uso del reloj permite una relectura de la clásica definición aristotélica en el libro IV de la *Física* (el tiempo como lo numerado en el movimiento según lo anterior y lo posterior): una relectura que le quita a dicha definición su apariencia extraña —acaso su carácter presunto de «teoría» construida— y la conecta a la experiencia del tiempo como «comprensible de suyo», es decir, para Heidegger lo «demasiado» comprensible. De momento la investigación en curso no ha alcanzado a resolver la cuestión del ser, a la que remite la comprensión del ser que está en la base de aquel comprender el tiempo tipificado en Aristóteles. Por eso no puede hacerse todavía una «exégesis temática del análisis aristotélico del tiempo» (422/454) (nos detenemos más adelante en una lectura heideggeriana del texto aristotélico en cuestión, más propiamente temática en *Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 330-362). Pero sí se puede ver ya por qué la definición aristotélica de tiempo no depende de una «teoría filosófica» de la que quepa separarse sin más, por qué toda explicación posterior sobre el tiempo no casualmente se atiende fundamentalmente al análisis de Aristóteles. No es que el análisis aristotélico sea rigurosamente fiel a la experiencia, al fenómeno del tiempo del mundo. Al contrario, es una interpretación, una conceptualización que prescinde de, o mejor, que encubre los rasgos fundamentales de la fechabilidad y la significatividad del tiempo. Pero es un encubrimiento necesario, un encubrimiento que se deduce del comprender el tiempo en el horizonte exclusi-

vo del tiempo del mundo, esto es, cuando no se considera la temporalidad del ser-ahí o tiempo original. Más exactamente, lo que queda encubierto en el concepto vulgar de tiempo es la naturaleza *extática* del tiempo: el tiempo queda «nivelado», reducido a una secuencia homogénea de horas (*Jetzt-Zeit*) (421/454).

Por un lado, el tiempo se comprende entonces como algo «ante los ojos», dado naturalmente, al margen de la existencia. Por otro lado, el tiempo queda incluido en el horizonte de la «infinitud» del tiempo, en cada instante surge un nuevo ahora, que en cierto modo es siempre el mismo. Se mostró (par. 65) que el tiempo original es finito, puesto que es el sentido del ser de un ser *positivamente finito*. En cambio la tesis capital de la interpretación vulgar de tiempo es que el tiempo es «infinito» (424/456). Se entiende así otro tópico que se repite en la historia del concepto filosófico-vulgar del tiempo: el del tiempo como imagen de la eternidad, tópico que se remonta a Platón (*Timeo*, 37 d). En una críptica nota (427/460) Heidegger deja indeciso si cabría construir filosóficamente un concepto de eternidad como temporalidad original de Dios; pero lo que sí le parece claro es que el concepto habitual de eternidad —el *nunc stans*— procede del concepto vulgar de tiempo.

¿Por qué ese encubrimiento de la esencia finita del tiempo? ¿Por qué —cabría preguntar en un lenguaje no heideggeriano pero que puede tener aquí cierto valor de traducción— esa «sublimación» del tiempo a imagen de la eternidad y esa «represión» del tiempo extático por el curso homogéneo de los horas? En una palabra, porque el ser-ahí inmediata y regularmente «cae» en una relación pragmática con lo dado en el mundo y, correlativamente a esa caída, «huye» de su finitud. Del carácter irreductible de esa caída y de ese ser fugitivo se deriva lo que tiene de «derecho natural» el concepto vulgar de tiempo.

Pero para comprender el sentido y la posibilidad de este momento de la reflexión heideggeriana es importante notar que la analítica está legitimada para «conceder»,

por así decirlo, ese derecho al concepto vulgar de tiempo, sólo en la medida en que reconoce que ese concepto «brota» (*entspringt*) de la temporalidad, es decir, del tiempo original del ser-ahí cadente. En cambio, aquella interpretación vulgar «pierde sus derechos» si pretende presentarse como «el único horizonte posible» del concepto de tiempo. «La exégesis de la plena estructura del tiempo mundano (*Weltzeit*) sacada de la temporalidad es lo único que da el hilo conductor para “ver” el encubrimiento entrañado en el concepto vulgar del tiempo y apreciar la nivelación de la constitución horizontal-extática de la temporalidad. Pero el buscar la orientación en la temporalidad del ser-ahí hace posible a su vez el señalar la procedencia y la necesidad fáctica (*die Herkunft und die faktische Notwendigkeit*) de este encubrimiento nivelador y el poner a prueba la legitimidad de las tesis vulgares sobre el tiempo» (426/459). En cambio no es posible la transición desde la comprensión vulgar del tiempo a la temporalidad. Más exactamente, la temporalidad es rigurosamente inaccesible mientras la interpretación del tiempo se mueva en el horizonte del tiempo del mundo. Lo cual produce inevitablemente significativas perplejidades a propósito de lo que, en el interior mismo de la representación clásica, vulgar, propia de la historia de la filosofía, aparece como *señalada* relación del «alma» o el «espíritu» y el tiempo.

Para aclarar dicha confusión —las condiciones de necesidad de esa confusión—, en una especie de reflexión trascendental de estilo kantiano sobre la ilusión trascendental en la que cae inevitablemente la explicación filosófica del tiempo que se guía por el fenómeno «segundo» que es el tiempo del mundo, y también para aclarar así indirectamente el concepto de temporalidad construido por la analítica existencial, Heidegger propone una delimitación contrastada de su propia tesis con la de Hegel. El privilegio atribuido a éste —podría esperarse más bien una confrontación explicitada con Aristóteles— se funda en que el concepto hegeliano de tiem-

po es la «más radical» traducción en conceptos (*begriffliche Ausformung*) del tiempo vulgar.

La lectura de Hegel propuesta en el párrafo 82 plantea a su vez problemas que afectan sin duda al estatuto indeterminado de la segunda parte no publicada del tratado, la destrucción de la historia de la ontología, que sin duda habría encontrado en Hegel la mayor «complicación» y también la etapa más interesante. El cada vez más fundado reconocimiento del alcance que ha tenido la lectura heideggeriana de Hegel en la configuración de su pensamiento, antes y después de la *Kehre*,⁴ permitiría sin duda revalorizar el significado del párrafo 82 de *Sein und Zeit* en el cuadro de ese diálogo, de esa explicación. Pero en el marco de esta exposición, que desea mantenerse próxima al ritmo interno de construcción de la obra, se va en cierto modo a reducir el sentido de estas páginas a lo que manifiestamente éstas anuncian: una «ilustración» histórica indirecta de un pensamiento cuya fundamentación ha sido ya establecida, por así decirlo, a partir de sus propios recursos teóricos.

Lo que valora Heidegger inicialmente en Hegel es que, justamente por la radicalidad de su trabajo conceptual, se pregunte expresamente cómo es posible que el espíritu caiga en el tiempo, en «lo sensible completamente abstracto» (*das ganz Abstrakte Sinnliche*). Esa pregunta le exige a Hegel repensar por un lado la esencia del tiempo y, por otro lado, el espíritu en su «afinidad» con —o en su poder caer en— el tiempo.

El concepto hegeliano de tiempo lo fija Heidegger sobre todo a partir de los párrafos 257-259 de la *Enciclopedia* y del capítulo correspondiente de la *Lógica de Jena*, que había editado G. Lasson precisamente poco antes de la publicación de *Sein und Zeit*. Uno y otro

texto muestran, ya por el hecho de su lugar en el sistema, e.e., en la «filosofía de la naturaleza», en qué horizonte se inscribe el análisis. El tiempo se define formalmente por Hegel como «devenir intuitivo», y también como «abstracción del consumir» (*abstraktion des Verzehrens*), dando así «la formulación más radical a la experiencia e interpretación vulgar del tiempo» (431/464); así pues, se deduce consecuentemente el concepto de tiempo de la «experiencia» vulgar para la cual sólo el presente, sólo el ahora, existe. El concepto que permite registrar esa experiencia es el de «negación de la negación».

Pero la lectura de Hegel tiene otro interés, además de este señalado de permitir ver la traducción a concepto del tiempo vulgar. En Hegel se reconoce también hasta qué punto —y en tan madura fase de la filosofía moderna— persiste el concepto tradicional de tiempo, el que fijó la *Física* de Aristóteles. Heidegger apunta, en una larga e importante nota que divide el párrafo,⁵ los términos precisos de una correspondencia casi exacta entre los análisis de Hegel y de Aristóteles. Y desde luego, lo que rompe el paralelismo no reside en algo así como un «progreso» de Hegel, sino más bien en que a éste se le habría escapado la relación de fundamentación (*Fundierungszusammenhang*) (*akolouthiein*) entre los diferentes elementos del análisis aristotélico. Ahora bien, la comprensión de ese «acompañar» es lo esencial para comprender la interpretación aristotélica del tiempo, como dirá expresamente Heidegger en *Grundprobleme der Phänomenologie*, (p. 360).

El concepto hegeliano de espíritu, e.e. el concepto de espíritu como concepto, muestra una posibilidad de conexión con el tiempo sobre la base de que tanto el concepto como el tiempo son *negatividad*. Ciertamente es que el tiempo es negatividad abstracta, es, según las últimas

4. Recordemos algunos jalones de esa explicación: *Hegels Phänomenologie des Geistes* (curso de 1930-1931), *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942) en *Holzwege, Identität und Differenz*, (1957), *Hegel und die Griechen* (1960) en *Wegmarken*, Seminario del Thor (1968).

5. Sobre esta nota es fundamental «Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*», de J. Derrida, en *Marges de la philosophie*, París, 1972, pp. 31-78.

páginas de la *Fenomenología del espíritu*, «el concepto mismo que es ahí (der *da ist*) y se representa como intuición vacía a la consciencia». La inquietud (*Unruhe*) famosa del espíritu se puede entender como el esfuerzo por llevar a concreción, e.e., a densidad, el concepto inicialmente vacío.

¿En qué reside lo esencial de la diferencia de la analítica existencial respecto a tal idea del tiempo y tal idea de la conexión del tiempo y espíritu? Es que para Hegel finalmente el tiempo es, como el espacio, exterior al espíritu, es aquello en que se *ex-pone* el espíritu, o en lo que éste cae. Así, el tiempo —notable reproche el que hace Heidegger aquí al filósofo especulativo— no tiene poder alguno sobre el concepto (*keine Macht über den Begriff*), más bien, y estas son palabras del propio Hegel, es el concepto el que se constituye en «el poder del tiempo» (*die Macht der Zeit*) (435/468). Y la posición de Heidegger que parecía coincidir con la de Hegel sobre todo en relación con el tema de la «caída», es, se puede decir, literalmente la *contraria*, porque el sentido de la caída en él no va del espíritu al tiempo, sino de la temporalidad a la existencia (cf. 436/469). Lo que permite comprender el rechazo heideggeriano, en última instancia, del concepto de espíritu (cf. 116/133).⁶

6. Sobre las reservas y el «evitamiento» estratégico del concepto de espíritu en *Sein und Zeit* ha insistido J. Derrida (*De l'esprit*, París, 1987, espec. pp. 31-53); para luego hacer ver cómo, bajo qué condiciones y a la búsqueda de qué efectos específicamente políticos reaparece el espíritu en la trayectoria de Heidegger a partir de 1933.

CAPÍTULO VII

APORÉTICA Y EPIGÉNESIS DE EL SER Y EL TIEMPO

Wenn wir acht hatten, so musste uns auffallen dass wir in unseren Explikationen kein Wort häufiger brauchten als den Ausdruck «schon».

Grundprobleme der Phänomenologie, p. 461

Toda lectura de *Sein und Zeit* que tenga la pretensión de seguir efectivamente el camino que recorre, y al que invita, el tratado, que no se limite, pues, a ser un viaje alucinado por los «problemas» de la existencia (angustia, caída, facticidad, muerte, culpa...), tiene que confrontarse con el «dato» de que este libro fundamental se publicó inicialmente como obra «incompleta»: hasta la séptima edición, de 1953, apareció la indicación, bajo el título, «primera mitad»; y la obra permaneció ya para siempre «inacabada», «interrumpida», a pesar de la larga trayectoria de pensamiento que pudo tener Heidegger después de 1927, casi medio siglo hasta su muerte. Pero el tema del inacabamiento de *Sein und Zeit* debe interesar especialmente en una aproximación a lo que venimos llamando el «trabajo del concepto» de esta obra,

cuando esa aproximación pretende, como es el caso de esta exposición, fijar la estructura metódica de la construcción del texto.

Una explicación en profundidad de tal estado de inacabado de *Sein und Zeit* nos tendría que llevar, por otra parte, también a la múltiple problemática de lo que desde la carta a Richardson se suele llamar el segundo Heidegger: la más o menos implícita autocrítica de la ontología fundamental y una cierta secundarización del tema del Dasein y de la temporalidad, la *Kehre* de los años treinta, el abandono del lenguaje filosófico y el correlativo creciente interés por el pensamiento poético y prefilosófico, y en fin, sobre todo, una lectura de la conferencia de 1962, *Zeit und Sein*, cuyo título coincide con el previsto para la tercera sección de la primera parte, no publicada, de *Sein und Zeit*, si bien Heidegger puntualiza expresamente que con ello no venía a completarse la obra inacabada de 1927.¹ Pero cabe abordar la cuestión dentro de un ámbito más estrecho, el de la problemática diseñada a partir de la situación hermenéutica de *Sein und Zeit*, en un planteamiento que permita de todos modos determinar con mayor precisión el límite abrupto, y su sentido, con que se interrumpe el texto de la obra.

En lo que sigue me atenderé a dicho campo restrictivo, a ese horizonte de interpretación relativamente reducido, marcado por las publicaciones y las lecciones dictadas por Heidegger entre 1927 y 1929. En 1929, Heidegger vuelve a Friburgo a suceder a Husserl y publica dos textos que desbordan ya, visiblemente, la situación hermenéutica obtenida en *Sein und Zeit: Qué es metafísica* y *De la esencia del fundamento*. Uno y otro tienen vínculos expresos con el tratado de 1927; pero uno y otro dan algunos pasos ya fuera del marco de la ontología fundamental que ponen en cuestión efectivamente lo

1. Sobre la relación entre el texto de 1927 y el de 1962, es particularmente lúcido, J. Kockelmans, «Heidegger on time and being», en *M. Heidegger in Europe and America*, La Haya, 1973.

que, como vamos a ver, todavía un tiempo a Heidegger le pareció posible, a saber, la simple «continuación» del discurso interrumpido. El primero, a través del problema de la nada, y el segundo, a través del problema de la trascendencia, remiten a una tematización de la cuestión del ser que no se inscribe en el ámbito de la comprensión del sentido del ser por el Dasein, y que apunta más bien a la verdad del ser como tal. De hecho la significación más clara de este cambio en el pensamiento de Heidegger es el tránsito desde la cuestión del sentido del ser y la búsqueda de un concepto general de ser (temas de una ontología que cree poder llamarse a sí misma científica, sistemática) a la cuestión de la verdad del ser como desocultamiento historial, como movimiento irreductiblemente histórico, del que no puede darse cuenta científicamente, ni, en rigor, filosóficamente. En ambos textos, así como en el *De la esencia de la verdad* (publicado en 1943, pero cuya primera redacción se remonta a 1930), es notable, como «ruptura» respecto a la problemática de *Sein und Zeit*, una lateralización, cuando no marginación del tema de la temporalidad. Heidegger buscaba a partir de 1929 ya otros caminos, no la continuación ni la complicación del camino emprendido, y construido, en la analítica de la finitud. Ahora bien, la edición de los últimos cursos dictados en la Universidad de Marburgo tras la publicación de su gran obra muestra la seriedad de las tentativas de Heidegger para «terminar» *Sein und Zeit* según el plan previsto en la introducción del tratado. Que el filósofo no lo consiguiera, este, digámoslo así, «fracaso» no consistió por lo pronto en silencio, o en renuncia.

El esquema positivo con el que se quisiera, al menos, dar un principio de ordenación interpretativa e inteligibilidad a este Heidegger que «quiere seguir y no puede» la terminación de su proyecto de ontología científica, está sugerido en los términos: aporética y epigénesis. Por un lado veremos que Heidegger se confronta con una aporía, con una dificultad, en parte prevista, formulada incluso (son las preguntas de la última página de *Sein*

und Zeit), en parte no prevista (y desde luego no estaba previsto lo que luego se reveló su insuperabilidad). Por otro lado, Heidegger recupera la problemática expresada de *Sein und Zeit* en estos dos años, retrocede en cierto modo hacia lo conseguido para intentar prolongar aquel pensamiento hacia lo que sin embargo no alcanza otro nivel que el de «epígonos». En una y otra dirección, en la de la aporética y en la de la continuación no resolutoria, son significativos ante todo el curso de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (sin duda el más importante para esta consideración) y el curso de 1928, el último dictado en Marburgo, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. En relación menos directa con el tema de cómo debía continuarse el camino de *Sein und Zeit* se tendrá también en cuenta la intensa explicación de Heidegger con Kant en esta fase: el curso de 1927-1928, *Interpretación fenomenológica de la «Crítica de la razón pura»*, el libro *Kant y el problema de la metafísica*, 1929, y el interesante debate con Cassirer en el coloquio, célebre en la época, de Davos, poco después de la aparición del libro mencionado. Otro documento procedente de este momento es el texto de la conferencia *Fenomenología y teología* pronunciada en 1927, editada en 1969.

Lo aporético de *Sein und Zeit* puede individualizarse desde tres perspectivas. Una *primera*, propiamente interna al texto, que fija los obstáculos que encuentra el camino de la construcción o elaboración de la cuestión del ser a partir de la analítica existencial, obstáculos o dificultades que el propio Heidegger va poniendo de relieve en el curso del tratado, y que permiten marcar así muy eficazmente la orientación y la estrategia de su pensamiento. En la exposición precedente ese elemento aporético interno ha sido, creemos, suficientemente destacado precisamente porque revelaba la estructura metódica de la investigación. Una *segunda* perspectiva desde la que señalar, o en rigor, más bien «criticar», las aporías de *Sein und Zeit* sería la adoptada por un punto de vista externo a la situación hermenéutica en que se

mueve el trabajo del pensamiento en esa obra, y que intentaría fijar los «límites» y los «presupuestos» justamente no advertidos por Heidegger, pero que afectarían, determinarían, los límites históricos de esa inquisición. Diría que esa crítica externa sólo podría ser relevante —al menos si se pretende crítica propiamente filosófica— en la medida en que sea rigurosamente post-heideggeriana, en la medida en que asuma, al menos hasta un cierto punto, la legitimidad del horizonte problemático y la marcha general de *Sein und Zeit*, pero al mismo tiempo llegue a ver la insuficiencia, y en un cierto momento, la impracticabilidad del camino de la analítica para llegar a la cuestión del ser. Muchos textos del segundo Heidegger podrían alimentar esa perspectiva crítica, que va a quedar en cualquier caso, sin embargo, excluida de esta exposición. Se va a asumir aquí una *tercera* perspectiva: un planteamiento que, ni interno ni externo, interrogue precisamente la aporía de la ontología fundamental en el límite entre el texto que la expone constructivamente y las tentativas de culminar sistemática y conceptualmente el proyecto sin conseguirlo.

Lo cierto es que —quizá sobre todo leído retrospectivamente— el último párrafo del texto publicado anuncia la necesidad de un giro, de un cambio de nivel en la investigación en curso, al menos negativamente: se prevé, por así decirlo, que no está claro por dónde y cómo tendrá que seguir el discurso para abordar lo que en el párrafo ocho de la introducción quedó programado como tercera sección y que tenía que tratar de «El tiempo y el ser». Y correlativamente con esa indeterminación de la tercera sección, en estas dos últimas páginas asoma una duda general sobre hasta qué punto es firme lo «obtenido» en las dos primeras secciones.

Por lo pronto Heidegger subraya la distancia entre la analítica existencial, «sólo un camino», y el objetivo o la meta (*Ziel*) buscada, un desarrollo de la cuestión del ser. Por cierto que la elección, como ontología fundamental, como camino para fundar la ontología, de

la analítica del Dasein no fue arbitraria: la densa introducción se expuso como una rigurosa, autocrítica, minuciosa justificación del primado óntico-ontológico del Dasein. Pero la justificación no pudo dejar de ser finalmente provisional, puesto que una justificación propiamente dicha requeriría, como condición previa, una aclaración de la idea de ser, que es precisamente lo que se busca. En cualquier caso, lo que no cabe, ni al principio del trabajo ni en el momento alcanzado tras los 82 párrafos, es tomar como un «dogma» la tesis de que la analítica es sin más la ontología fundamental. Esa tesis no es un dogma, sino un problema, y un problema, que a pesar de haber sido tematizado como tal desde la primera página del libro, aparece todavía como un problema «todavía “encubierto”» (*noch «eingehüllt»*). Hay que hacer, pues, de nuevo tras el largo camino hecho esta pregunta de principio: «¿Admite la ontología fundamentarse *ontológicamente*, o también para ello ha menester de un fundamento *óntico*, y *qué* ente debe asumir la función de fundamentarla?» (436/469). Así pues, no está claro, no es seguro, que la interrogación ontológica del Dasein que se ha practicado en el tratado, como interrogación ontológica de *un* ente, nos conduzca a la ontología científica, sistemática.

Se sabe que Heidegger criticará expresamente la ontología tradicional como ontoteología porque reduce la pregunta sobre el ser a la pregunta por el ente perfecto. Pero el camino de la analítica se presenta como fundamentación óntica de la ontología. Desde luego Heidegger no llega a preguntárselo expresamente, pero desde el interior de la situación hermenéutica de su pensamiento al final de *Sein und Zeit*, cabe preguntar, cabe dudar: ¿no habrá venido el Dasein a ocupar el lugar fundativo del «Dios de los filósofos»?

Así, lo que se ha conseguido en esta obra no es más que «el *punto de partida* (*Ausgang*) de los problemas de la ontología, no nada en que la filosofía pueda reposar (*sich beruhigen*)» (437/470). *La investigación ha llegado, pues, a su punto de partida*, la inquisición ha re-

tornado a su comienzo: esta circularidad no es un defecto, sino más bien una prueba de lo bien encaminado del proyecto. Pero por otro lado queda fuera de duda que la «presente investigación» está sólo «en camino» a la exégesis del ser, y naturalmente no puede saberse si es el único, o si el verdadero, hasta después de recorrerlo en su integridad. Lo «que queda» de ese camino es completar la primera parte con la tercera sección que deberá exponer el tiempo como horizonte del ser, y la segunda parte, la destrucción histórica de la tradición filosófica. Conviene tener a la vista el sentido de la segunda tarea planteada en la introducción como una empresa teórica de importancia simétrica a la de la primera: la analítica del ser-ahí como liberación del horizonte para la exégesis del sentido del ser. Conviene tener a la vista en este momento la segunda tarea, el segundo gran problema de la ontología, porque el que también la primera parte del tratado quedara incompleta tiene mucho que ver con una insuficiente reflexión por parte del Heidegger de entonces sobre las relaciones internas entre lo «sistemático» (la primera parte) y lo «histórico» (la segunda parte).

La aporía puede plantearse así en estos términos. El sentido del ser del ser-ahí es la temporalidad, y la temporalidad original es la historicidad, el ser-ahí es histórico en el fondo de su ser. Pero la proposición «el ser-ahí es histórico» no puede tomarse inocentemente, simplemente, como una caracterización universal del ser-ahí, que puede dar así un fundamento sistemático a la cuestión del ser, porque lo que significa aquella proposición es la imposibilidad de la universalización, y justamente de ahí procede la inadecuación de conceptos como «hombre», «razón» y «espíritu». Pero si la ontología científica que pretende Heidegger se apoya en un ser histórico desde la raíz de su esencia, entonces la cuestión ontológica es ella misma histórica desde el comienzo de su planteamiento. De esa historicidad de la cuestión, ya desde el momento en que la investigación la asume y la despliega en la analítica, no puede decirse sin más que

Heidegger la «ignore» o no sea consciente de ella. Desde la primera página Heidegger reconoce la cuestión del ser como un legado griego, no como una pregunta que «el hombre» se haga necesariamente, dentro de un presunto campo de «problemas eternos». Pero se puede considerar todavía que la historicidad de la cuestión del ser y del ente al que atraviesa esa cuestión no ha sido asumida en todas sus consecuencias en *Sein und Zeit*.

Cabe aceptar —y reconocerle virulencia ontológica— la diferenciación irreductible de *Dasein*, *Zuhandensein* y *Vorhandensein* como tres modos de ser; pero la descripción que hace *Sein und Zeit* de la *Vorhandensein* está condicionada por la imagen de la naturaleza propia de la ciencia moderna, y la de la *Zuhandensein* evoca una representación ideológica de una fase del modo de producción capitalista; y, en fin, la descripción del *Dasein* es impensable sin la tradición teológica cristiana, si bien sometida luego a una relectura esencialmente griega.²

Si esto es así, si la historicidad marca ya la cuestión del ser tal como se puede elaborar a partir del ser-ahí, «antes» de que el pensamiento tematice esa historicidad en el marco de una destrucción de la historia de la ontología, se comprende que el tránsito a la tercera sección de la primera parte estuviera impedido por motivos internos a la investigación. Ese tránsito desde la temporalidad del ser-ahí al ser como tiempo es lo que pedía, pero ya cargado de dudas, el final con que se interrumpe *Sein und Zeit*: «La constitución ontológico-

2. O. Pöggeler ha subrayado el renovado sentido de la historicidad del segundo Heidegger, perceptiblemente diferente, más agudo, que el de *Sein und Zeit*. En ese nuevo nivel de la reflexión histórica aparece que «construcción y destrucción se pertenecen más estrechamente de lo que pudo hacerse patente en *El ser y el tiempo*, que, por ejemplo, los análisis del estar dado y el estar-a-la-mano no están orientados simplemente a existenciales ahistóricos, sino que permanecen incrustados en las luchas históricas por las vías en las que nos encontramos con lo que es», *Filosofía y Política en Heidegger*, Barcelona, 1984, p. 41.

existenciaria de la totalidad del ser-ahí tiene su fundamento en la temporalidad. Por consiguiente, ha de ser un modo original de temporación de la temporalidad extática lo que haga posible también la proyección extática del ser en general. ¿Cuál es la exégesis de este modo de temporación de la temporalidad? ¿Lleva algún camino desde el *tiempo* original hasta el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*?» (437/470-471).

El curso de 1927 titulado *Die Grundprobleme der Phänomenologie*³ tiene un interés especial como documento de las dificultades señaladas, y porque en su primera página se encuentra esta indicación, a decir verdad no totalmente justificada a la vista del conjunto del texto: «Nueva elaboración de la tercera sección de la I parte de *Sein und Zeit*». El editor, F.W. von Herrmann, precisa que lo decisivo en relación con la tercera sección de *Sein und Zeit* es sólo el primer capítulo de la segunda parte de este curso (pp. 321-471).

Es significativo que, en su casi totalidad, el curso se ocupe en cuestiones «históricas»; si bien se trata de una historia inspirada en una trama teórico-sistemática muy precisa. La introducción del curso insiste además en el carácter de la filosofía como ciencia del ser. Es también significativo que el «programa» del curso (p. 32-33), programa por otra parte no cumplido más que parcialmente, sitúe en la tercera parte la analítica del ser-ahí como ontología fundamental: la primera parte (única desarrollada íntegramente) consiste en una «discusión» crítico-fenomenológica de algunas tesis tradicionales sobre el ser, y la segunda parte se titula: «La cuestión ontológica fundamental del sentido del ser en general. Las estructuras y los modos fundamentales del ser».

3. Cf. M. Zimmermann, «Heideggers Completion of *Sein und Zeit*», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 39, 4, 1979; T. Sheeham, «Tempo ed essere nelle Lezioni di Heidegger nel 1927», en *Filosofía* (Turín), 29, 3, 1978; G. Haeffner, «Neue Literatur zur Problematik von "Sein und Zeit"», en *Theologie und Philosophie*, 52, 3, 1977.

Con un cierto esquematismo cabría decir que la estrategia a la que responde ese plan tiene una orientación más bien «científica» y menos «existencial», en comparación con *Sein und Zeit*.

Sobre la base de una recuperación de la idea kantiana del concepto académico y el concepto mundano de la filosofía, y en polémica contra la filosofía como *Weltanschauung*, Heidegger define muy afirmativamente la filosofía como *ciencia* del ser: «filosofía científica sería un pleonasma», y «filosofía como concepción del mundo», hierro de madera. La mayor virtud de la fenomenología reside en su capacidad para hacer efectivo ese ideal —muchas veces condenado a utópico— de la «filosofía como ciencia» (5-20). Y las lecciones se cierran con una apelación al «trabajo del concepto» en ontología, y de nuevo reanuda un enlace del discurso propuesto con el de Kant, con el Kant inflexible crítico irónico de la *Schwärmerei* en el texto de 1796: *Sobre un reciente tono sublime en la filosofía* (467-469).

La parte histórico-crítica (35-320) es significativa también de esa orientación enfáticamente científica, al destacar cuatro tesis sobre el ser que remiten respectivamente a configuraciones teóricas de la filosofía muy alejadas en principio del sustrato vital o existencial del pensamiento. Y la lectura propuesta por Heidegger de los textos en cuestión asume plenamente el plano por así decir «técnico» de las teorías estudiadas. Las cuatro tesis históricas sobre el ser examinadas, por otra parte, corresponden respectivamente a los cuatro problemas fundamentales de la ontología enfocada de manera directa «sistemáticamente». En relación con la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real está la cuestión de la *diferencia ontológica* (entre ente y ser: diferencia abierta, escisión producida por la comprensión del ser); en relación con la tesis aristotélica y escolástica medieval de la distinción entre *essentia* y *existentia* está la cuestión de la *articulación fundamental* del ser; en relación con la tesis moderna de los dos modos de ser, naturaleza (*res extensa*) y espíritu (*res cogitans*) está la

cuestión de las posibles modificaciones y de la *multiplicidad* (*Vielfältigkeit*) del ser; finalmente la tesis «lógica» sobre la predicación está en relación con el problema del *carácter de verdad* del ser. El sentido general de esta larga reflexión histórica es mostrar la necesidad de hacer retroceder la ontología a la analítica del *Dasein* y a la indicación decisivamente orientativa que proporciona ésta: el ser sólo puede comprenderse en la relación ser-tiempo. En cierto modo, pues, este curso es una nueva justificación, una justificación consecuentemente histórica, del punto de partida de *Sein und Zeit*. El estudio de la tesis kantiana (ser no es un predicado, ser es posición) concluye en efecto en la necesidad de hacer explícita una ontología del *Dasein*: ésta habría sido nada menos que «el objetivo latente y la más o menos constante clara exigencia de la evolución completa de la filosofía occidental» (106). La tesis «ser es posición» se entiende como ser es lo puesto en la percepción; pero la percepción remite a trascendencia y a ser-ahí, no se puede explicar como relación sujeto-objeto.

La tesis medieval de la distinción entre *essentia* y *existentia* está asociada en aquella filosofía al problema de diferenciar al Creador del ser creado. Pero Heidegger sitúa el significado de aquella distinción sobre la base de la filosofía griega, más exactamente sobre la base de la lengua griega. Heidegger «lee» los textos en que santo Tomás, Duns Scoto y Suárez (124/140) plantean, diversamente, la naturaleza de tal distinción, en la dirección —ciertamente inesperada— de aclarar fenomenológicamente que la distinción sólo tiene sentido a propósito de una cierta versión de la *ousía* griega, e.e., la cosa como pragma, como objeto de producción (152-155). Es de notar, en este contexto, que Heidegger valora especialmente las *Disputationes Metaphysicae*, cuya estructura compositiva y contenido parece conocer muy directamente. Suárez no habría sido sólo el filósofo que ha influido más fuertemente en la filosofía moderna, sino el que por primera vez ha sistematizado la ontología, y el que ha visto más rigurosamente la pro-

blemática específica de esa ciencia (112-113). Santo Tomás y Duns Scoto están más directamente determinados por la problemática teológica.

El examen de la tesis moderna, de Descartes a Husserl, que diferencia entre *res cogitans* y *res extensa*, hace ver la insuficiencia del retorno al sujeto para una lectura ontológica del ser-ahí. La discusión se centra en una crítica de la teoría kantiana de la personalidad (trascendental, psicológica y moral), que profundiza y amplía las observaciones del parágrafo 64 de *Sein und Zeit* sobre el sí mismo en Kant, y que presenta el interés de que tiene en cuenta textos (especialmente *La religión dentro de los límites de la razón*) no contemplados en el libro de 1927, ni tampoco en *Kant y el problema de la Metafísica*, que se atiene casi exclusivamente a la *Crítica de la razón pura*, salvo una observación sobre el tema ético del respeto a la ley. Ni siquiera la vía ética consigue superar el modelo hermenéutico de la existencia de la cosa, en el que se mantiene Kant sin saberlo y sin quererlo. La génesis de esa dependencia de Kant, que le impide reconocer la trascendencia específica del ser-ahí, se remonta a la idea de creación: sólo para el Creador es accesible el ser mismo de los entes, para el conocimiento finito sólo es accesible el ente como fenómeno y así, como algo producido (209-218). En fin, también el estudio de la tesis lógica sobre el ser como predicación (a través de Hobbes, Mill y Lotze) concluye en un revelar su falta de base, en un revelar el carácter abstracto de toda teoría de la verdad que no arranque de la apertura del Dasein (309-311).

Esta amplia disquisición histórica puede considerarse, entonces, como una introducción a la problemática de *Sein und Zeit*, mucho más, en cualquier caso, que como su prolongación o continuación. Si la indicación puesta en la primera página del texto a la que me he referido más arriba (en el sentido de que la *Vorlesung* habría sido una elaboración de la tercera sección del tratado de 1927) se puede referir propiamente a este curso, es ante todo por lo que aparece en éste como «segunda

parte» (321-470, y especialmente 389-445). El programa de esta segunda parte, sintetizado brevemente (321), consiste en una repetición de los cuatro temas de la primera, pero no ya históricamente, sino en su ordenación expresa a la cuestión del sentido del ser en general. De hecho sólo se expone el primero, el de la diferencia ontológica (y desde luego parece algo ingenuo atribuir esa incompletitud al número limitado de horas del curso, como hace el editor [473]). La diferencia ontológica entre ente y ser es una versión del factum de que hay «comprensión del ser», y no sólo conocimiento y trato con los entes, aunque el ser sea el ser de los entes. Y puesto que «comprensión del ser» es una estructura constitutiva del Dasein, para abordar la diferencia ontológica y fundar una ontología sistemática es previamente necesaria la analítica del ser-ahí. Como ésta no puede resumirse simplemente, Heidegger remite directamente a su libro, entonces recientemente publicado, y solicita a sus oyentes que se tome, que se dé por supuesto como «resultado fundamentado» (*begründetes Ergebnis*), la conclusión a que se llegó allí, e.e., que la constitución del ser del ser-ahí se funda en la temporalidad (323). De lo que se trata ahora es de llevar esa afirmación a la que se le atribuye aquí sólo un alcance óntico en cuanto a su referencia, al orden del concepto de ser «en general». Se trata de ensayar el rendimiento ontológico del concepto de tiempo, de ver hasta qué punto el tiempo es también horizonte del ser y no sólo de la existencia humana. Se busca una transición desde la temporalidad como condición de posibilidad de la comprensión del ser implícita en el ser-ahí, a la temporalidad como condición de posibilidad del concepto y la interpretación temática del ser. Pero si la investigación pretende mantenerse sobre una base concreta es preciso que retenga su conexión con la conducta del ser-ahí. El «camino elegido» es explicar —en esa perspectiva de busca de conceptualización de la idea de ser— el concepto vulgar de tiempo. Este aparecía ya en *Sein und Zeit* especialmente como punto de apoyo para alcanzar la temporalidad

o tiempo original. Aquí la profundización en el concepto vulgar de tiempo no sólo reconoce los «derechos» de éste, sino que se revela como un hilo conductor para ponernos delante de la relación ser-tiempo.

De acuerdo con el estilo no casualmente histórico de este curso —sobre la base de entender que ese reconocimiento expreso de la determinación histórica de los conceptos produce una cualificación de la situación hermenéutica de la investigación— la exposición del concepto vulgar de tiempo se hace aquí a través de una muy detallada y profunda lectura del libro IV de la *Física* de Aristóteles.

Es significativo que Heidegger se libere a sí mismo de una actitud filológica ante el texto, anticipe que no se va a atener literalmente a éste (336), que más bien pretende usarlo como «documento» del concepto vulgar de tiempo como tal. Ya sabemos que en Heidegger «vulgar» no es nunca «trivial», pero aquí se hace ver especialmente la importancia propia de lo vulgar, sobre todo si aparece bajo la luz de una interpretación tan «genial» como la de Aristóteles. Esta «lectura» puede sin duda suscitar problemas justamente filológicos,⁴ pero es en cualquier caso un capítulo decisivo de la explicación de Heidegger con Aristóteles. No se va a poder entrar en el marco de este trabajo en todas las implicaciones de esa explicación de Heidegger con Aristóteles. Me limito a situar el texto en cuestión dentro de la secuencia constructiva de esta parte del curso que nos interesaba, ante todo en relación con su indeterminada relación con *Sein und Zeit* I, 3.

La lectura heideggeriana se esfuerza en individualizar los elementos conflictivos, internamente conflictivos, del análisis aristotélico, así la duplicidad del «ahora» como idéntico en el tiempo (considerado) continuo y como diferente en el tiempo (considerado) divisible, di-

4. Cf. E. Martineau, «Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps», en *Archives de Philosophie*, 43, 1980; F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padua, 1984.

ficultad que lleva a Aristóteles a expresiones audaces, apenas traducibles (350). O bien el también difícil concepto de *Erstreckung* (extensión), que Heidegger relaciona con *mégethos*, a través del que se reconoce la irreductibilidad de la conexión del tiempo con el movimiento (343-344). Se valora especialmente el carácter y el nivel de *Fundierungszusammenhang*, de conexión fundamentativa de unos conceptos con otros como rasgo esencial del análisis, rasgo manifiesto en las instancias del término *akolouthiein* en el texto (345, 360).⁵ Pero sobre todo se subraya que la definición aristotélica, el tiempo como lo numerado del movimiento en la perspectiva del antes y el después, por más que inicialmente opaca, y aparentemente tautológica según otros críticos (341), es una definición que se atiene a las cosas mismas, que está determinada *aus dem Zwang* (por la fuerza) de las cosas (362). El tiempo como sucesión de ahora —pues en esto se resuelve aquella definición— responde a lo que efectivamente da acceso a la esencia del tiempo original, por eso la definición de Aristóteles es una «definición de acceso» (362). Pero los caracteres —o no vistos o apenas entrevistados por Aristóteles— del tiempo «vulgar», del tiempo del mundo (el tiempo que está en la tierra, en el mar, en el cielo, en todas partes, pero sin embargo de forma especial en el alma), e.e., significatividad, fechabilidad, distensividad y publicidad, fuerzan a su vez a remitir aquel tiempo a la temporalidad extática del ser-ahí, al movimiento de trascendencia que es el ser-ahí (374-379). Que el ser-ahí fáctico —ni siquiera el «genial» de Aristóteles— no reconozca aquellos aspectos del tiempo, tiene que ver con la caída, hasta cierto punto inevitable, de aquél en la representación de la totalidad mediante la categoría de la *Vorhandenheit*, la presencia inmediata. Incluso la «idea» habitual de que el tiempo es infinito —cuando este término habría que verlo como un *privativum* y no como expre-

5. Sobre este concepto, J. Hintikka, *Time and Necessity*, Oxford, 1973, pp. 43-53.

sión de algo positivo (387)— procede de una implícita equiparación de espacio y tiempo (385). Pero la obra *Sein und Zeit* debe haber permitido superar esos equívocos al reconocer la temporalidad extática como ser del ser-ahí. El paso nuevo está en que, en el tratado publicado, la temporalidad se expone como condición de posibilidad de la comprensión del ser, la fáctica y universal comprensión del ser que alberga en sí todo Dasein. Lo que se le pide ahora a la temporalidad es que se la reconozca como condición de posibilidad del concepto de ser: el caso es que comprendemos el ser, pero no lo conceptualizamos (389). Lo que falta no es sólo una explicitación teórica: el caso es que la comprensión del ser no está de por sí bien orientada, «el Dasein fáctico está desorientado en relación al ser» (458).

Para marcar la diferencia entre uno y otro uso del concepto de temporalidad (*Zeitlichkeit*), Heidegger acuña la forma latina *Temporalität* para referirse a la temporalidad como condición de posibilidad del concepto de ser (388).⁶ La transición desde la comprensión preontológica, preconceptual a la comprensión conceptual del ser, viene posibilitada por un proyectar el ser (*Entwurf des Seins*) que trasciende el ser, de la misma manera que la comprensión vulgar tácita del ser trasciende, ha trascendido siempre ya, mediante un proyectar, la comprensión óntica. Ese trascender el ser, ese remontarse a un más allá del ser, para comprender el ser lo expone Heidegger —inesperadamente se diría—, en relación directa con el tema platónico de la idea de bien como *epékeina tes ousías*. En la idea platónica de bien Heidegger subraya su significado de luz que hace accesible, que permite comprender, la esencia desde lo que la trasciende (400-403). Según la brillante fórmula de T. Scheeham, *el exceso posibilita el acceso*.⁷ Heidegger pretende una reinterpretación «científica» del sentido de un texto al

6. Cf. M. Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität*, Würzburgo, 1982.

7. «Excess possibilizes access»: «Heideggers Topic: excess, recess, access», en *Tijdschrift voor Filosofie*, 41, 1979.

que hay que despojar, consecuentemente, de su metaforicidad: «También nosotros queremos, mediante la aparentemente abstracta pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser, no otra cosa que trasladarnos desde la caverna a la luz, pero con toda sobriedad, y en el pleno desencantamiento de una pregunta puramente positiva (*aber in aller Nüchternheit und in der völligen Entzauberung eines rein sachlichen Fragens*)» (404). (Esta «lectura» de Platón suscita —como la anterior de Aristóteles, quizás en mayor medida que la de Aristóteles— problemas de legitimidad en la interpretación que margino aquí: anotaré sólo que la asociación propuesta en ella de la idea de bien y el demiurgo (405) apenas resiste el análisis cuidadoso de los textos.) Se diría que la interpretación desencantadora, desmitificadora, del *epékeina* se resume en localizar la trascendencia en lo extático de la temporalidad del Dasein. En todo caso Heidegger pretende «deducir», mostrar, las condiciones de posibilidad de la comprensión conceptual del ser en función de lo que llama el esquema de horizonte (*horizontale Schema*) propio de cada éxtasis temporal (429).

Para comprender el ente, es necesario proyectar el ser. Para comprender el ser, es necesario proyectar el tiempo. Con esto llegamos al final de la serie y eso significa: hay que atenerse a la finitud intrínseca, positiva, del tiempo. «No podemos fundamentar aquí esto más originalmente; tendríamos que llegar con esto a la finitud del tiempo. En ese horizonte tiene por ello cada éxtasis del tiempo, e.e., de la temporalidad misma, su fin. Pero este fin no es otra cosa que el comienzo y el punto de partida para la posibilidad de todo proyectar» (437). Se puede decir (así, G. Hoeffner) que este es el momento culminante de la *Vorlesung*.

Cabe considerar que en lo expuesto anteriormente está el programa de la sección tercera de *Sein und Zeit*, que quedó «retenida» sin publicar. Pero hay que decir enseguida que tampoco estas lecciones, y a pesar de la indicación al respecto en su primera página, consiguen

cumplir mínimamente ese programa. Por lo pronto porque el sentido del ser como tiempo, o desde el tiempo, sólo queda expuesto en relación con el esquema de horizonte correspondiente al éxtasis del presente (*Gegenwart*). Ese esquema de horizonte es la presencia (*Präsenz*) y lo que «explica» es el ser-a-la-mano, que aunque ocultamente, habría estado en la base del primado de la presencia y el presente en la idea tradicional de ser. Pero lo incompleto del análisis, el que con él no se expliquen los esquemas de horizonte del futuro y el pasado, no puede entenderse como simple, fáctico inacabamiento. Más bien sugiere que ese camino tan marcadamente «trascendentalista», la vía de una genealogía de los modos de ser y los conceptos ontológicos a partir de los esquemas temporal-horizontales, tenía unos límites intrínsecos. El sentido radical de la finitud impone un cambio de énfasis, desde el *Entwurf* a la *Geworfenheit*, que corresponde a la percepción de un agotamiento del camino «científico» de la ontología, y correlativamente una situación, una localización, de la cuestión del ser como cuestión irreductiblemente histórica.

He sugerido que las lecciones sobre la *Crítica de la razón pura* dictadas en el curso 1927-1928 y el libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929), a pesar de su importancia intrínseca, no suponen sin embargo una contribución importante al tema de la aporética de *Sein und Zeit*. Seguramente no se hace justicia al valor de uno y otro texto si se los interroga desde este punto de vista. Con una cierta exageración cabría quizá decir que la explicación de Heidegger con Kant en esta fase (1927-1929) se mueve en una dirección *regresiva* respecto a la situación hermenéutica lograda con los primeros 83 párrafos de *Sein und Zeit*. Richardson dice, y seguramente con razón, que la última parte del libro sobre Kant es la mejor propedéutica a *Sein und Zeit*, y el resto del libro, la interpretación más autorizada de la obra mayor.⁸ Pero quizá la eficacia introductoria de aquel

8. W. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 106.

libro tiene su coste, debilita el rigor y la problematización del pensamiento. En cualquier caso, la explicación de Heidegger con Kant en estos años no incide en los motivos de la interrupción del tratado de 1927 y en las dificultades de dar forma escrita organizada a la tercera sección de la primera parte. En principio, la interpretación de Kant tenía claramente asignado su lugar en el plan general de la investigación, concretamente como primera sección de la segunda parte (cf. par. 8 de *Sein und Zeit*). Al bosquejar las líneas generales de la destrucción de la historia de la ontología, se destaca la importancia de Kant como el primero y el único que durante un trecho de su investigación se movió en la dirección «verdadera», en la del problema del tiempo. El prólogo a la primera edición del libro sobre Kant puntualiza que éste se originó «en conexión con la primera redacción de la segunda parte de *Sein und Zeit*». Pero la cosa no es tan clara: el mismo prólogo presenta el texto como una introducción «histórica» a la problemática de la parte publicada de *Sein und Zeit*. Y lo cierto es que esta última calificación resulta más adecuada al contenido del libro, porque éste no presenta tanto una «destrucción» de la ontología kantiana, como más bien una lectura muy «constructiva» de esa ontología, tan constructiva que su conclusión es «aclerar» la *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica en la ontología fundamental o análisis del ser-ahí. En el curso de su lectura de Kant, Heidegger no puede dejar de reconocer al menos la «violencia», la «fuerza», que se ve obligado a ejercer para llevar a expresión «lo que quedó sin decir» explícitamente (*Kant y el problema de la metafísica*, p. 172). La energía de su polémica anti-neokantiana es el otro lado de su voluntad inmoderada de apropiación de la filosofía crítica en el cuadro de su proyecto de una ontología científica basada en la analítica de la finitud. Y el caso es que Heidegger pretende poder apoyarse en ciertos textos conocidos del propio Kant —acerca de la superioridad de la comprensión filosófica, «racional» y no literal de los textos filosóficos,

y por ejemplo que su interpretación de la Idea trascendental permite comprender la teoría platónica de las ideas mejor que Platón— para intentar a su vez comprender a Kant mejor de lo que este se comprendió a sí mismo (*Interpretación fenomenológica de la «Crítica de la razón pura»*, p. 3). Hay que notar, sin embargo, que en relación con esta «apropiación» violenta cabe encontrar una de las escasas ocasiones de autocrítica explícita por parte de Heidegger: en el prólogo a la segunda edición (1950) del libro sobre Kant el autor reconoce «los errores y deficiencias» del ensayo, si bien los justifica en cuanto que proceden del carácter esencialmente vulnerable de todo «diálogo entre pensadores» que contrasta con la mayor seguridad crítica de los «historiadores de la filosofía». ⁹ Claro que recordar las limitaciones —y quizá no sólo por el lado de la violencia hermenéutica— de la interpretación heideggeriana de Kant entre 1927 y 1929 no debe impedirnos reconocer que había una base firme en aquella lectura, a saber, el tema, efectivamente kantiano, de la *finitud*. Los apasionantes y apasionados debates de 1929 en Davos, que enfrentaron a Heidegger y a Cassirer, pueden entenderse ante todo en función de esa «tesis». El gran neokantiano buscaba en Kant precisamente una siempre renovada fuente de racionalismo e infinitismo, al subrayar en aquel la fundamentación de la ciencia y la ética universales. Heidegger reivindica, en cambio, a Kant para una filosofía que lanza al hombre al rigor de su fáctico destino y que desconfía agresivamente de las representaciones espiritualistas como cómodo conservadurismo. ¹⁰

Para anudar la problemática de *Sein und Zeit* con la filosofía crítica, Heidegger subraya un topos kantia-

9. El interés de Heidegger por Kant, en cualquier caso, no disminuye tras la *Kehre*: *La tesis de Kant sobre el ser* (1962), *La pregunta por la cosa* (1962). Cf. J. Kockelmans, «Heidegger on the self and Kants conception of the ego», en *Heideggers existential analytic*, Ed. F. Elliston, Nueva York, 1978.

10. Cf. A. Renaut, «Heidegger 1927-1929», *Les Études Philosophiques*, 3, 1973.

no muy conocido: las tres preguntas claves, ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar? —preguntas que como tales sólo tendrían sentido en el horizonte de la finitud constitutiva de la razón humana— se convierten en ¿qué es el hombre? Desde luego, la «antropología» capaz de responder a esta pregunta en la perspectiva propiamente filosófica de búsqueda de una fundamentación de la metafísica no es lo que llama Kant con ese título, y que se mueve explícitamente en un plano empírico, no fundamentante, ni tampoco es por otra parte equivalente a la «psicología racional» o doctrina del alma. El «lugar», en el que según Heidegger responde Kant a la cuestión de la clave de la finitud estructural de la razón, es la imaginación trascendental. (Ver *Kant y el problema de la metafísica*, parte III.) En el análisis de esa «facultad», Kant habría buscado la determinación decisiva de la «subjetividad del sujeto» y habría barruntado la tesis heideggeriana de la temporalidad como sentido del ser-ahí. Ciertamente Heidegger subraya muy enérgicamente que esta orientación del problema de la fundamentación de la metafísica hacia una analítica de la finitud de la razón (en lenguaje kantiano) o del ser-ahí (en el propio lenguaje de Heidegger) no tiene nada que ver con un antropologismo. Pero la afirmación de la *traducibilidad* del lenguaje de *Sein und Zeit* al lenguaje de la filosofía trascendental (o que aquél es una «repetición» de éste) depende en buena medida de una autointerpretación tradicionalista y regresiva de Heidegger, más atenta a «asegurar» lo ya logrado en las dos primeras secciones del tratado de 1927, que a orientarse ante lo que le faltaba, o al menos, ante lo que le impedía continuar el discurso hacia la construcción de una ontología científica.

El último curso dictado por Heidegger en Marburgo, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, deja ver, en cambio, un intento de hacer mover el pensamiento de *Sein und Zeit* más allá de los límites marcados por la obra publicada, en dirección a la «ciencia que se busca». El texto es expresivo de las dificultades y las

vacilaciones para desarrollar, en la integridad de sus posibilidades latentes, el programa de la ontología fundamental: el curso muestra, junto a una reafirmación expresa de los resultados de *Sein und Zeit*, una profundización en la toma de consciencia de la finitud del filosofar como tal (198). El curso coincide con el libro sobre Kant en una re-evaluación explícita del término y el concepto de metafísica como esencia de la filosofía. La relación propuesta con la tradición metafísica cae bajo el esquema de «destrucción», en el sentido específico del título para la segunda parte no publicada de *Sein und Zeit*. Y al contexto de esa proyectada segunda parte pertenece la explicación de la teoría de Leibniz sobre el juicio y la verdad. El resultado de esa destrucción es mostrar que la tesis «lógica» de la identidad y la inclusión se funda en la tesis «metafísica» de la monadología (126-127). Leibniz no clarifica los dos principios que están en la base del concepto de verdad (principio de contradicción y principio de razón suficiente) en su conexión con la monadología (135), pero su filosofía, especialmente en lo que se refiere a la cuestión del fundamento, se mueve en el orden de lo que busca Heidegger como re-elaboración de la cuestión del ser. Más en general: la ontología fundamental ha sido «la vida interna y secreta del movimiento fundamental de la filosofía occidental» (196). En esta línea cabe recordar incluso la recuperación para la ontología científica, y para el tema del ser como a priori, como «anterior» al ente, del tópico platónico de la *anamnesis*; o también el hecho de asumir como cuestión central de la trascendencia del Dasein, una formulación moderna, trascendental: la subjetividad del sujeto (194).

Y sin embargo una perspectiva más atenta al dinamismo interno de la marcha del pensamiento de Heidegger en este curso permitiría ver que los elementos mencionados, en cierto modo de nuevo regresivos, son funcionales, secundarios, respecto a una estrategia relativamente novedosa de radicalización de la ontología fundamental expuesta en *Sein und Zeit*. El importante pa-

rágrafo 10 («El problema de la trascendencia y el problema de *Sein und Zeit*») expone una matizada «repetición» del tratado de 1927 según unas proposiciones directivas (*in Leitsätzen*), de tal manera que se justifique la «radicalización y universalización» de la ontología fundamental tratada allí, en la dirección de lo que llama ahora una «Metontología» (199). No se trata de crear pedantemente una nueva «disciplina» que se añada a la ontología fundamental, sino de hacer a ésta más radical, iluminando el Dasein como puro movimiento de trascendencia, cuyo fenómeno primitivo es el fundamento como *Umwillen-seiner*, el por-mor-de-sí del Dasein.

Desde nuestro interés en localizar lo aporético de *Sein und Zeit*, es significativa la preocupación, manifiesta a lo largo de las doce *Leitsätze* que re-exponen el contenido de aquella obra, por mantener la *neutralidad* del Dasein que sirve de paradigma a la analítica (171-172). Una instancia esencial de esa neutralidad es la neutralidad respecto a la diferencia sexual. Lo cual no quiere decir que el Dasein interrogado por la analítica sea asexuado, sino más bien que es un Dasein captado en el momento originario de su multiplicidad o dispersión corporal: «El ser-ahí en general alberga la posibilidad interna para la fáctica dispersión (*Zerstreuung*) en la corporeidad y con ello en la sexualidad. La neutralidad metafísica del hombre internamente aislado como Dasein no es el vacío abstracto desde lo óntico, un ni-ni, sino lo auténticamente concreto del origen, el todavía no de la fáctica dispersividad (*das Noch-nicht der faktischen Zerstreuung*)» (173). Pero la inscripción finita, espacial, corporal y sexual del proyecto ontológico, la radicalización de la base óntica de la ontología ¿no es ya de por sí el reconocimiento de la imposibilidad de continuar simplemente el discurso ontológico tradicional, de acuerdo con la voluntad sistemática que todavía alienta, a pesar de todas las novedades que aporta, el tratado *Sein und Zeit*?

EPÍLOGO

Por cierto que no fue casual, efecto de una moda cultural, o resultado de un equívoco, la acogida entusiasta que tuvo *El Ser y el Tiempo* en el momento de su publicación: este libro supo, como pocos en la historia del pensamiento, corresponder a la pasión —¿y a la desorientación?— de la época, acercó el lenguaje de la filosofía a la situación histórica. Consecuente con el pathos de esa primera recepción fue la codificación existencialista y nihilista más o menos directamente durante decenios en la lectura de una obra que se presentaba, sin embargo, como proyecto de una ontología científica. Ahora bien, tras sesenta años, decíamos al principio, aquel texto *resiste*: hace viejas sus interpretaciones, solicita una nueva lectura impulsada, requerida por una nueva «situación hermenéutica». Ésta se ha configurado, en parte, por la publicación en el marco de la *Gesamtausgabe* de las obras de Heidegger, en curso desde 1975, de una serie de cursos esenciales para captar la génesis, la elaboración, las estructuras metódicas, la aporética de *El Ser y el Tiempo*. Pero lo que más decisivamente ha transformado las condiciones para «recibir» de nuevo, de otro modo, la obra principal de Hei-

degger es la radicalidad con que diversas formas de la filosofía de los dos últimos decenios (desconstrucción del sentido, historia arqueológica y genealógica del saber, pensamiento de la exterioridad y de la huella, neopragmatismos, hermenéuticas críticas, «teorías» del discurso narrativo) han pensado la historicidad de la razón occidental y la «clausura del saber absoluto» (Derrida). Tras el sueño del infinitismo especulativo, cuyo motivo director es el concepto de espíritu, *El Ser y el Tiempo* trama la repetición de la cuestión griega del ser y la finitud del *Dasein* moderno. El leit-motiv del ambicioso programa de esta ontología científica e histórica es el concepto de tiempo, lo que debe entenderse como fórmula de una paradoja: el tiempo pensado hasta el límite de la historicidad radical que impide un dominio del concepto sobre el tiempo, el concepto de tiempo frente a la *Aufhebung* especulativa dialéctica de la forma temporal del concepto, el trabajo del concepto en el horizonte de lo que se ha llamado el «duelo del saber absoluto» (Ricoeur). Esta tensión entre el espíritu y la existencia, entre el concepto y el tiempo, entre la filosofía y la finitud, puede seguirse ya en diferentes instancias que documentan la elaboración del tratado de 1927: en la conferencia «El concepto de tiempo» (1924), en la apropiación de la fenomenología «científica» desde una hermenéutica de la facticidad (curso de 1925), en el retroceso al supuesto temporal de la verdad a través de una lectura de Aristóteles (curso de 1926). Pero aquella tensión está presente sobre todo en la estructura metódica general de *El Ser y el Tiempo*: la justificación de que la base para la ontología científica, para el concepto de ser, debe consistir en el análisis del ser-ahí humano, el ente señalado, preeminente, que comprende fácticamente el ser en su existencia temporal. La ontología fundamental es, pues, la analítica de las estructuras de la finitud: ser-en-el-mundo, existenciariedad, afectividad, caída o fuga de la inhospitalidad, angustia ante la inhospitalidad, cura, ser-hacia-la-muerte, conciencia de culpa. El sentido —su condición de posibilidad y de ac-

cesibilidad— de esas estructuras de la existencia es el tiempo original: el tiempo extático y finito. El problema que plantea el conflicto entre la irrenunciable vocación conceptual y la imborrable base afectiva existencial en su forma más general se registra en el texto bajo el título del círculo hermenéutico ontológico: la comprensión del ser es al mismo tiempo lo que se busca al analizar al ser-ahí y el supuesto que orienta ese análisis. Para Heidegger, se sabe, tal círculo no es tanto un obstáculo epistemológico como más bien el impulso constructivo de su proyecto. Pero la tensión filosofía-finitud, concepto de ser-existencia fáctica, puede y debe reconocerse igualmente en determinados, estratégicamente destacables, pasos de la analítica: la polaridad encontrarse-comprensión u opacidad afectiva-transparencia del proyecto de sentido; el paso de la cotidianidad a la propiedad sobre la base de la caída en el plano pragmático de la realidad como movimiento constitutivo del ser-ahí; la recurrente dificultad de discriminar la opción existencial óntica y la neutralidad existenciariedad ontológica. El principal defecto de *El Ser y el Tiempo* según una autocrítica de Heidegger ya recordada habría sido su talante teórico excesivamente resolutorio: avanzó «demasiado pronto demasiado lejos». La necesaria, y buscada, nueva lectura de esa obra —hacia la que desde luego el presente ensayo sólo apunta tentativamente, y desde muy lejos de su objetivo— tendría, en cambio, que demorarse en la a-poría, en la imposibilidad de caminar especulativamente, conceptualmente, hasta el tiempo como sentido del ser.

BIBLIOGRAFÍA

A) Repertorios bibliográficos

- H.M. SASS, *M.H.: Bibliography and glossary*, Bowling Green, 1982.
- Cahier L'Herne, M.H.* 45, París, 1984 (Bibliografía elaborada por R. Gonner).
- F. VOLPI, «Nochmals H.? Eine Bilanz der neuen internationalen H.-Forschung» en *Philosophisches Literaturanzeiger*, 33, 1980.
- J. PELEGRÍ, «M.H. Interpretaciones de su filosofar y su bibliografía puesta al día» en *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. 41, 1968, 87-142.
- G. DÍAZ, «M.H. en las letras españolas» en *Anales del Seminario de Metafísica*, XII, 1977, 133-156.
- Documentación Crítica Iberoamericana*, año III, 6/7.

B) Obras de Heidegger

- Sein und Zeit*, 15.ª Auflage mit d. Randbemerkungen aus d. Handex. d. Authors, Tubinga, 1979.
- Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort, 1929.
- Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.
- Was heisst Denken*, Tubinga, 1954.

Der Satz vom Grund, Pfullingen, 1957.
Identität und Differenz, Pfullingen, 1957.
Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, 1959.
Nietzsche. 2 vols. Pfullingen, 1961.
Zur Sache des Denkens, Tubinga, 1969.
Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tubinga, 1971.
Phänomenologie und Theologie, Francfort, 1970.

Volúmenes aparecidos en la *Gesamtausgabe* (Francfort, 1975 y ss.):

I: *Frühe Schriften*, 1978.
II: *Sein und Zeit*, 1977.
IV: *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, 1982.
V: *Holzwege*, 1978.
IX: *Wegmarken*, 1976.
XIII: *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1983.
XX: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1979.
XXI: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, 1976.
XXIV: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975.
XXV: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1977.
XXVI: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 1978.
XXIX/XXX: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, 1983.
XXXI: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, 1982.
XXXII: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 1980.
XXXIII: *Aristoteles: Metaphysik IX, 1-3*, 1981.
XXXIX: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, 1980.
XL: *Einführung in die Metaphysik*, 1983.
XLI: *Die Frage nach dem Ding*, 1984.
XLV: *Grundfragen der Philosophie*, 1984.
LI: *Grundbegriffe*, 1981.
LII: *Hölderlins Hymne «Andenken»*, 1982.
LIII: *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, 1984.
LIV: *Parmenides*, 1982.
LV: *Heraklit*, 1979.
LVI-LVII: *Zur Bestimmung der Philosophie*, 1987.

LXI: *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1984.

Traducciones

El Ser y el Tiempo, de J. Gaos, México, 1974 (FCE).
Kant y el problema de la metafísica, de G.I. Roth, México, 1981 (FCE).
Qué es metafísica de X. Zubiri, Buenos Aires, 1984 (Siglo veinte).
Ser, verdad y fundamento, de E. García Belsunce, Caracas, 1968 (Monte Ávila).
Introducción a la metafísica, de E. Estiu, Buenos Aires, 1972 (Nova).
¿Qué significa pensar?, de H. Kahemann, Buenos Aires, 1972 (Nova).
Doctrina de la verdad según Platón, de D. García Bacca y A. Wagner de Reyna, Santiago de Chile, s.f.
Sendas perdidas, de J. Rovira, Buenos Aires, 1960 (Losada).
Arte y poesía, de S. Ramos, México, 1985 (FCE).
La pregunta por la cosa, de E. García Belsunce y Z. Szankay, Buenos Aires, 1975 (Alfa).
Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, de J.M. Valverde, Barcelona, 1983 (Ariel).
Heráclito, de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, 1986 (Ariel).
De camino al habla, de Y. Zimmermann, Barcelona, 1987 (Serbal).
Qué es filosofía, de J.L. Molinuevo, Madrid, 1980 (Narcea).
Des de l'experiència del pensament, Barcelona, 1987 (Península).
Identidad y Diferencia, Helena Cortés y Arturo Leyte, Introducción de A. Leyte, Barcelona, 1988 (Anthropos. A.T.T. Filosofía).

C) Literatura crítica

Obras colectivas

Perspektiven zur Deutung seines Werkes (Hrg. O. Pöggeler), Berlín, 1969.

- Heideggers existential analytic* (Ed. F. Elliston), Nueva York, 1978.
- Cahier L'Herne*, M.H. 45, París, 1983.
- Exercices de la Patience*, 3/4, París, 1982.
- Verifiche*, anno VIII, 1, Trento, 1979.
- M.H.: In Europe and America* (Ed. E. Ballard-C. Scott), La Haya, 1973.
- H. et la question de Dieu* (Ed. R. Kearney-J. O'Leary), París, 1980.
- Husserl, Heidegger, Scheler in der Sicht neuer Quellen*, (Hrg. E.W. Orth), Munich, 1978.
- Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (Hrg. E.W. Orth), Munich, 1983.
- Wirkungen Heideggers* (Hrg. R. Bubner, R. Wiehl), Gotinga, 1984.
- M.H. and the Question of Literature* (Ed. W. Spanos), Bloomington, 1979.
- Heidegger und die praktische Philosophie* (Hrg. A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler), Francfort, 1988.
- Heidegger. Questions Ouvertes* (Ed. E. Escoubas), París, 1988.

Libros y artículos

- G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, Turín, 1982.
- B. ALLEMANN, *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, 1965.
- H. ARENDT, «Heidegger octogenario», en *Revista de Occidente*, vol. 84, 1970.
- J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger* (3 vols.) París, 1973-1974.
- W. BIEMEL, *Le concept du monde chez Heidegger*, París, 1950.
- H. BIRAULT, «Heidegger et la pensée de la finitude», en *Revue Internationale de Philosophie*, 14, 1960.
- , *Heidegger et l'expérience de la pensée*, París, 1978.
- M. CACCIARI, «Salvezza que cade. Saggio sulla questione della tecnica in Heidegger», en *Il Centauro*, 6, 1982.
- A. CAMPILLO, «La filosofía, hoy» en AA.VV., *Historia de la filosofía*, Universidad de Murcia, 1986.
- P. CEREZO, *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid, 1963.
- A. CHAPPELLE, *L'Ontologie phénoménologique de Heidegger*, París, 1962.

- P. COHN, *Heidegger. Su filosofía a través de la nada*, Madrid, 1975.
- J.F. COURTINE, «L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction» en *Phénoménologie et métaphysique*, Ed. J.L. Marion-G. Planty-Boujour, París, 1984.
- A. CURRÁS, «Heidegger: el arduo sosiego del exilio», en *Anales del seminario de metafísica*, XII, 1977.
- J. DEMSKE, *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Heidegger*. Munich, 1963.
- J. DERRIDA, *Marges de la Philosophie*, París, 1972.
- , *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, 1987.
- , *Psyché*, París, 1987.
- F. DUQUE, «Sentido de la verdad como desvelamiento», en *ER. Revista de Filosofía*, 5, 1987.
- P. EMAD, «Über den gegenwärtigen Stand der Interpretation des Denkens Heideggers in englische Sprache», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 27, 1973.
- , «Das Ringen um die Sprache Heideggers», en *Philosophischer Literaturanzeiger*, 28, 1975.
- , «Martin Heidegger: Metaphysische Anfangsgründe der Logik», *Research in Phenomenology*, 9, 1979.
- T. FAY, *Heidegger: The Critic of Logic*, La Haya, 1977.
- H. FEICK, *Index zu Heideggers Sein und Zeit*, Tübinga, 1961.
- L. FERRY, A. RENAUT, «Université et système», *Archives de Philosophie*, 42, 1979.
- E. FINK, *Sein, Wahrheit, Welt*, La Haya, 1958.
- , *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Friburgo, 1979.
- M. GELVEN, *A Commentary on Heideggers Being and Time*, Nueva York, 1970 (trad. franc. *Être et temps de Heidegger*, Bruselas, 1987).
- H.G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, 1977.
- , *Kleine Schriften III*, Tübinga, 1972.
- , *Heideggers Wege*, Tübinga, 1983.
- , *Das Erbe Hegels*, Francfort, 1979.
- , «Gibt es auf Erden ein Mass?», en *Philosophische Rundschau*, 1984, Heft 3/4.
- E. GARULLI, *Heidegger e la storia della ontologia*, Urbino, 1978.
- C.F. GETHMANN, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie M. Heideggers*, Bonn, 1974.
- G. GRANEL, «Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie Husserlienne», en *Durchblicke*, Francfort, 1970.

- J. GREISCH, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les mots et les choses*, París, 1987.
- M. HAAR, «Structures hégéliennes dans la pensée de Heidegger», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85, 1980.
- , *Le chant de la terre*, París, 1985.
- J. HABERMAS, «Urbanisierung der Heideggerschen Provinz», en *Das Erbe Hegels*, Francfort, 1979.
- G. HAEFFNER, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Munich, 1974.
- , «Neue Literatur zur Problematik von Sein und Zeit», en *Theologie und Philosophie*, 52, 3, 1977.
- F.W. VON HERRMANN, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers Meisenheim*, 1964.
- , *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*. Francfort, 1984.
- M. HEINZ, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Heideggers*, Wurzburg, 1982.
- D. JANICAUD-J.F. MATTEI, *La métaphysique à la limite*, París, 1983.
- A. KELKEL-R. SCHERER, *Heidegger*, Madrid, 1975.
- , *La légende de l'être*, París, 1985.
- T. KISIEL, «Science, Phenomenology and the Thinking of Being», en *Phenomenology and the Natural Sciences*, Ed. T.K. y J. Kockelman, Illinois, 1970.
- , «Heidegger and the new Images of Science», en *Research in Phenomenology*, 7, 1977.
- M. KOCKELMANS, *Martin Heidegger. A First Introduction to His Philosophy*. Pittsburgo, 1965.
- , «Heidegger on the essential Difference and Necessary Relationship between Philosophy and Science» en *Phenomenology and the Natural Sciences*, Illinois, 1970.
- , «Destructive Retrive and Hermeneutic Phenomenology in Being and Time», en *Research in Phenomenology*, 7, 1977.
- A. KOYRÉ, «L'évolution philosophique de Heidegger», en *Critique*, 1, 1946.
- D.F. KRELL, *Nietzsche and the Task of Thinking, Martin Heideggers reading of Nietzsche*, Pittsburgo, 1971.
- , «Toward Sein und Zeit. Heideggers Early Review of Jaspers Psychologie der Weltanschauungen», en *The Journal of The British Society for Phenomenology*, 6, 3, 1975.
- , «Heidegger, Nietzsche, Hegel», en *Nietzsche-Studien*, 5, 1976.

- , «Being and Truth Being and Time», en *Research in Phenomenology*, 6, 1976.
- , «Schlag der Liebe, Schlag des Todes», en *Research in Phenomenology*, 7, 1977.
- , «Work Sessions with Martin Heidegger», en *Philosophy Today*, 26, 1982.
- PH. LACOUE-LABARTHE, *L'imitation des modernes*, París, 1986.
- E. LEVINAS, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1974.
- K. LÖWITH, *Heidegger, pensador en un tiempo indigente*, Madrid, 1956.
- , «Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 12, 1958.
- J.L. MARION, *L'Idole et la Distance*, París, 1977.
- , «L'angoisse et l'ennui», *Archives de Philosophie*, 43, 1980.
- , *Dieu sans l'être*, París, 1982.
- , «L'étant et le phénomène», en *Phénoménologie et métaphysique*, Ed. J.L. Marion, G. Planty-Boujour, París, 1984.
- , «La percée et l'élargissement», en *Philosophie*, 2 y 3, París, 1984.
- E. MARTINEAU, «Conception vulgaire et conception aristotelienne du temps», en *Archives de Philosophie*, 43, 1980.
- F. MARTÍNEZ MARZOA, *La filosofía de «El Capitán»*, Madrid, 1983.
- , *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)*, Murcia, 1985.
- W. MARX, *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nicht-metaphysischen Ethik*, Hamburgo, 1983.
- H. MÖRCHEN, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980.
- H. MONGIS, *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La Haya, 1976.
- F. MONTERO, «La teoría de la significación en Husserl y Heidegger», en *Revista de filosofía*, año XII, 46, 1953.
- J.L. MOLINUEVO, «La fundamentación kantiana de la metafísica según Heidegger», en *Pensamiento*, 32, 128, 1976.
- J.L. NANCY, *Le partage des voix*, París, 1982.
- J.M. NAVARRO, «Sentido de la Ontología Fundamental en Heidegger», *Anales del seminario de metafísica*, 1, 1966.
- H.L. OLLIG, «Selbsterhaltung und Tod», en *Kant-Studien*, 72, 4, 1981.

- H. OTT, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon, 1959.
- P. PEÑALVER GÓMEZ, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Granada, 1979.
- , «Entre Husserl y Heidegger: un equívoco inextricable», en *Anales de filosofía*, III, 1986.
- , «Heidegger: hermenéutica de la existencia y ontología», en AA.VV., *Historia de la Filosofía*, Univ. de Murcia, 1986.
- , «El imperativo del origen y el problema de la traducción en Heidegger» en *ER. Revista de Filosofía*, 5, 1987.
- P. PEÑALVER SIMÓ, «Investigación filosófica de la historicidad», en *Anuario Filosófico*, 2, 1969.
- C. PERETTI, «Ereignis y Differance. Derrida intérprete de Heidegger», en *Anales del seminario de Metafísica*, 12, 1977.
- O. PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, 1986.
- , *Heidegger und die Hermeneutische Philosophie*, Friburgo, 1983.
- A. RENAUT, «Heidegger 1927-1929», en *Les Études Philosophiques*, 3, 1973.
- P. RICOEUR, *Le conflit des interpretations*, París, 1969.
- , *Temps et récit III*, París, 1985.
- W. RICHARDSON, *Through Phenomenology to Thought*, La Haya, 1963.
- R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, 1987.
- R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1983.
- M. SACRISTÁN, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, 1959.
- J.C. SALLIS, «Rev. of Die Grundprobleme der Phenomenologie by M. Heidegger», en *Research in Phenomenology*, 6, 1976.
- , «Radical Phenomenology and Fundamental Ontology», en *Research in Phenomenology*, 6, 1976.
- , *Delimitations*, Indianápolis, 1986.
- G. STEINER, *Heidegger*, Glasgow, 1978 (trad. FCE).
- A. STERNBERGER, *Der verstandene Tod*, Nueva York, 1979.
- T. SHEEHAM, «Heidegger, Aristotle and Phenomenology», en *Philosophy Today*, 19, 1975.
- , «Tempo ed essere nelle lezioni di Heidegger del 1927», en *Filosofia*, 29, 3, Turín, 1978.
- , «The original form of Sein und Zeit: Heideggers Begriff

- der Zeit (1924)», en *The Journal of The British Society for Phenomenology*, 10, 2, 1979.
- , «Heideggers Topic: Excess, Recess, Access», en *Tijdschrift voor Filosofie*, 41, 1979.
- R. SCHERER-A. KELKEL, *Heidegger*, Madrid, 1975.
- R. SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París, 1982.
- U.M. UGAZZIO, *Il problema della morte nella Filosofia di H.*, Milán, 1976.
- G. VATTIMO, *Essere, Storia e Linguaggio in Heidegger*, Turín, 1963.
- , *Introducción a Heidegger*, Barcelona, 1986.
- , *Le Aventure della Differenza*, Milán, 1980.
- F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Padua, 1984.
- , «Alle origini della concezione heideggeriana dell'essere: il trattato Vom Sein di C. Braig», en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 35, 1980.
- V. VYCINAS, *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of M. Heidegger*, La Haya, 1961.
- A. WAELHENS, *Phénoménologie et Vérité*, París, 1953.
- J. WAHL, *La pensée de l'existence*, París, 1951.
- B. WELTE, «God in Heideggers Thought» en *Philosophy Today*, 26, 1982.
- M. ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine*, París, 1986.
- M. ZIMMERMAN, «Some important Themes in Current Heidegger Research», en *Research in Phenomenology*, 7, 1977.
- , «Heideggers Completion of Sein und Zeit», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 39, 4, 1979.
- , *Eclipse of the self*. Ohio Univ. Press, 1981.