



UNIVERSIDAD DE SALAMANCA



El mundo como fundamento.
Facticidad, trascendentalidad y ontología.
Una lectura de Heidegger desde sus primeras lecciones hasta Vom Wesen des Grundes.

TESIS DOCTORAL PRESENTADA EN EL
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y ESTÉTICA
De la Universidad de Salamanca

DIRECTORA: DRA. MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

TUTOR: DR. LUCIANO ESPINOSA RUBIO

AUTOR: MANUEL VIVAS MORENO

SALAMANCA, ESPAÑA JULIO 2019

“No se debe olvidar que el futuro y el pasado son contemporáneos.”

“Yo no represento, pregunto.”

Preguntas.

Eduardo Chillida.

A Fátima, mi mujer;
desde el silencio, agradecido.

A mis hijas, Mónica, Beatriz y Clara;
porque son.

A Mariano Álvarez; desde la memoria.
Con profundo agradecimiento
y permanente admiración.

Introducción.....	6
¿Por qué estudiar a Heidegger? ¿Qué estudiar de Heidegger?.....	6
Primera sección. La autarquía de la facticidad y el ser de la vida.	22
§ 1.- El arranque de la filosofía: lo que hay en su simplicidad.....	22
Capítulo 1.- Fenomenología y ontología.	27
§ 2.- Desde la fenomenología a la fenomenología.....	27
§ 3.- La insuficiencia ontológica de la fenomenología trascendental husserliana y el agotamiento del ego sum cartesiano.	34
§ 4.- La “transformación hermenéutica de la fenomenología” y la posibilidad de la ontología.....	58
§ 5.- Primera aproximación al ser del hombre. El hoy.	67
Capítulo II.- La vida como posibilidad fenomenológica de la ontología.	75
§ 6.- La vida como “en sí” autosuficiente.	75
§ 7.- La fenomenología como “ciencia del origen de la ciencia fáctica en sí”.....	84
§ 8.- Fenomenología de la vida fáctica y de la vida religiosa.....	90
§ 9.- Las categorías fundamentales de la vida fáctica.	93
§ 10.- La ruina y el sentido kayrológico de la vida.....	102
§ 11.- Ruina y nada; la desubicación de la vida fáctica.....	107
§ 12.- La necesidad óntico-ontológica del Dasein.	112
Segunda sección. El Dasein o la trascendentalidad ubicua.	116
§ 13.- Aproximación a la trascendentalidad.....	116
Capítulo III.- La necesaria tarea de la destrucción dentro de la fenomenología hermenéutica.	123
§ 14.- Destrucción como “reducción constructiva del ser”.	123
§ 15.- La tarea de la destrucción de una historia de la ontología.....	126
Capítulo IV.- Hermenéutica del sí mismo y mundaneidad del mundo.....	136
§ 16.- Tener que ser en cada caso mío. La necesaria mismidad (Selbstheit) del Dasein.	139
§ 17.- El mundo como ubicación existencial del Dasein.....	155
§ 18.- La comprensión existencial de la mismidad o de cómo el Dasein no es ni substancia ni sujeto.....	167

Capítulo V.- Die Befindlichkeit o la “ubicuidad” del encontrarse afectivo del Dasein.....	178
§ 19.- Sobre la traducción del término Befindlichkeit.....	178
§ 20.- “Ser-en” y ubicuidad del Dasein.	183
Capítulo VI: Befindlichkeit y metafísica de la finitud. (Sobre la posibilidad de plantear la pregunta por el sentido del Ser en general).	215
§ 21.- La finitud como condición de la metafísica.....	215
§ 22.- El Dasein y su tiempo. Ubicuidad y kairológia.	221
§ 23.- Metafísica de la finitud y libertad para la muerte.	224
§ 24.- Conciencia vocante y silente; la soledad del Dasein.....	234
§ 25.- Befindlichkeit, conciencia y culpa.	240
§ 26.- Befindlichkeit, cuidado y temporeidad.	247
§ 27.- Trascendentalidad ubicua y verdad.	258
Capítulo VII.- Discristología. (Asunción de la temporeidad.).....	272
§ 28.- El sentido de una discristología aquí.	272
§ 29.- San Agustín y Kierkegaard: el tiempo y la angustia.	283
§ 30.- La inmediatez del ser y la distancia de Dios. La necesidad de la ontología y la (im)posibilidad de la teología.	298
§ 31.- Discristología.....	312
§ 32.- Sobre la necesidad de revisión del sujeto teológico.....	317
Tercera sección Tiempo y Ser. La diferencia ontológica.....	323
Capítulo VIII: Diferencia ontológica.	324
§ 33.- Introducción al problema: diferencia ontológica, no diferencia óptica.....	324
§ 34.- Temporeidad y ser. El horizonte existencial de la temporeidad.....	336
§ 35.- Temporeidad, trascendentalidad y ontología.....	341
§ 36.- La diferencia ontológica.....	348
Conclusiones.	358
Fuentes.....	375
Bibliografía fundamental.	378

Introducción.

¿Por qué estudiar a Heidegger? ¿Qué estudiar de Heidegger?

I.- Las dos preguntas son la misma pregunta, una única pregunta: ¿por qué y, quizá sobre todo, para qué seguir estudiando filosofía? La implícita identificación que se acaba de realizar puede parecer excesiva e incluso propia de un doctorando que, a pesar de haber abandonado la juventud habitual de esos menesteres, se encontraría obnubilado por la grandeza del pensador elegido para la “gesta” de la tesis. Sin embargo, parece que la historia de la filosofía posterior a Heidegger nos avala y esto a pesar de los recelos, sospechas e incluso antipatías que la persona Heidegger genera sobre todo después de 1945 acentuadas seguramente por el estridente silencio mantenido por el filósofo durante el resto de su vida, incluyendo en ese silencio la famosa entrevista concedida a la revista *Der Spiegel*¹.

¹ Además de la propia entrevista mantenida con la famosa revista alemana, publicada en Tecnos en 1989, junto con el discurso de toma de posesión de Heidegger como Rector y el texto de 1945 titulado “El rectorado” -todo ello magníficamente analizado en su estudio preliminar por Ramón Rodríguez-, también puede leerse a este respecto el texto de Lutz Hachmeister *Heideggers Testament. Der Philosoph, der Spiegel und die SS*. Ulstein. Berlin 2014. Quizá lo más representativo del libro sean las fotografías centrales, en especial tres tomadas en la cabaña en las que Rudolf Augstein, entonces editor de la revista, muestra su desesperación ante las “medias verdades” de Heidegger.

En una conocida entrevista, ya vetusta, Michel de Foucault argumentaba ante su interlocutora de manera tajante: “para mí Heidegger es el filósofo esencial.”² No se trataría, por tanto, de la brillantez coyuntural de un título en particular –*Ser y Tiempo*, por ejemplo- y ni siquiera de una determinada obra en su totalidad –las *Gesamtausgabe*. La afirmación del filósofo francés va más allá y, si la entendemos bien, tiene las mismas resonancias que aquellas razones que aducía Heidegger cuando eligió a Hölderlin como protagonista de su acercamiento a la poesía: este poetiza, según el filósofo, a la esencia de la poesía, constituyéndose por ello en un “poeta esencial”. Según lo vemos, en riguroso paralelismo, Heidegger filosofa sobre la filosofía, lo cual no significa que elucubre en el vacío, sino más bien que ha hecho de la filosofía una tarea sinónima del pensar sobre la existencia del hombre. Una auténtica vuelta a Aristóteles que entendía a la filosofía primera como una ciencia con finalidad en sí misma y, en ese sentido, inmediata, necesaria para el existir humano.

En esta misma línea de subrayar la importancia de Heidegger, aunque ya de un modo extrínseco y por tanto externo al filósofo, Habermas afirma que *Ser y Tiempo* es “el acontecimiento filosófico más importante desde la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.”³ Sin embargo, entendemos que con más propiedad puede hablar de la intrínseca relación entre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y *Ser y Tiempo* de Heidegger

² Entrevista concedida por Michel de Foucault a Gilles Barbedette y publicada en *Les Nouvelles* el 28 de junio de 1985, páginas 8 y 9. Cita tomada de Huber, Dreylos: “Sobre el ordenamiento de las cosas. El ser y el poder en Heidegger y en Foucault”. En *Michel de Foucault filósofo*. VV.AA. Gedisa, Barcelona 1990 pg. 87-103

³ J. Habermas. *Perfiles filosófico-políticos*. Título original: *Philosophisch-politische Profile*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Taurus 1989, pg. 58. Respecto de la sorprendente valoración de Habermas no podemos dejar pasar por alto la pertinente reflexión de Mariano Álvarez al respecto subrayando la contradicción del filósofo de la Escuela de Frankfurt cuando a la vez que ensalza el tratado de Heidegger “afirma tener muy poco sentido para las cuestiones del ser y similares” a la vez que “no duda en rechazar globalmente la filosofía de Heidegger desde supuestos ajenos por completo a aquel y sin exponer a fondo ni un solo concepto. Una doble contradicción, si bien se mira. ¿Qué importancia puede tener una obra que sólo merece el rechazo? ¿Y para qué hablar de Heidegger si se declara no tener el menor interés por la cuestión del ser?”. Mariano Álvarez. *Pensamiento del ser y espera de Dios*. Sígueme. Salamanca, 2004. Pg. 314, nota a pie de página número 2.

Patricio Peñalver cuando en el prólogo a su obra *Del Espíritu al Tiempo. Lecturas de El ser y el tiempo de Heidegger* afirma que este tratado “frente a lecturas beatas y maniqueamente alérgicas, polémicas serias y ridículas, Ser y Tiempo 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”.⁴ De vuelta a Alemania, Sloterdijk también viene a subrayar de manera implícita aquella esencialidad de Heidegger referida por Foucault. Aunque en su obra *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*⁵ obvia significativamente a Heidegger, ahonda en la esencialidad del filósofo de Messkirch desde la práctica totalidad de su pensamiento atendiendo a su carácter especulativo –el pensar el ser- desde su condición de testigo privilegiado de la Historia de la Filosofía. Como Nietzsche, subraya Sloterdijk, “Heidegger no es un pensador en el escenario”, quizá simplemente porque no tiene teatro en el que representar su obra, es decir, no hay un punto fijo desde el que representar pues ni hay una conciencia estática que represente ni una obra que representar lo cual convierta a Heidegger no en un pensador “del” movimiento sino en un “pensador en el movimiento”. La diferencia es sustancial: no se trata de pensar el movimiento desde la inmovilidad del que lo piensa –con el mundo de las ideas de Platón y el motor inmóvil de Aristóteles recorreremos toda la historia de la filosofía- sino de pensar el movimiento desde un pensador sujeto al movimiento. En este sentido tercia Sloterdijk: “Heidegger es un pensador en el movimiento”⁶ y ese movimiento es el salto a la quietud, no para tomar el punto de vista estático del sujeto sino para propiciar desde el movimiento –la mundaneidad del mundo- el encontrarse (die Befindlichkeit) que

⁴ P. Peñalver. *Del Espíritu al tiempo. Lecturas de El ser y el tiempo de Heidegger*. Anthropos. Barcelona 1989.

⁵ P. Sloterdijk. *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. Título original *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. Traductor Jorge Seca. Siruela Madrid 2010

⁶ Peter Sloterdijk. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Título original *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Traductor Joaquín Chamorro Mielke. Pág. 20. Ed. Akal. Madrid 2011

desde sí misma supone –en oposición a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel”- una “cinética de la lógica”. ¿Basta, en este sentido, admitir el movimiento como problema de la realidad –del ser, en definitiva- o más bien tener que admitir que se trata de pensar –en una suerte de inversión del pasamiento hegeliano- desde el movimiento: “Como ningún otro filósofo antes que él admite, por tanto, que se lo caracterice con esta fórmula inusitada y no clarificada en todos sus aspectos: el pensador en el movimiento.”⁷ Pensador en el movimiento y forjado como tal desde sus orígenes –recordemos las *Bewegungskategorien* de la vida fáctica- y mantenido con absoluta coherencia en el *Dasein* con el que Heidegger piensa “desde” la caída. La ontología fundamental, entendiendo por esta la posibilidad y el sentido de la pregunta por el ser en cuanto ser, sólo es llevada a cabo en *Ser y Tiempo* desde la caída (“*Verfallenheit*”) y la condición de arrojado (“*Geworfenheit*”); no se piensa, por tanto en la caída o en la condición de arrojado, sino que se piensa desde la caída y desde la condición de arrojado. La cuestión del ser emerge en la caída, en la condición de arrojado; y esto, según entendemos, desde la premisa clara de la *Befindlichkeit* que nosotros vamos a interpretar como ubicuidad desde la que se deriva lo traducido como “disposición afectiva”.

Esa esencialidad de Heidegger, señalada como hemos visto por Foucault, vuelve a estar avalada, esta vez en el terreno de lo histórico especulativo, por el propio Sloterdijk cuando para saber qué sucedió en el siglo XX experimenta la necesidad de acudir a Heidegger⁸: con Heidegger no se trata de opiniones “intelectuales”, todas al uso y variopintas en radical expresión del “Man” –“yo de esto opino, pues aquí todo el mundo tiene razón”; como señala Sloterdijk, Heidegger exige despertar del “borreguismo óntico”, dejarse de habladurías y adentrarse en el pensamiento auténtico. Sin embargo, sabido es

⁷ Ibid.

⁸ Cfr. P. Sloterdijk. *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Título original: *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Traductor Isidoro Reguera. Ed. Siruela. Madrid. 2018

que la filosofía de Heidegger no es “para filósofos” cuya producción académica es “altamente peligrosa” para la filosofía; ese pensamiento auténtico –seguramente no exento de soberbia- exige decisiones esenciales, la primera y fundamental de ellas la soledad del pensador que no debe ser entendida desde connotaciones románticas, sino más bien desde el realismo del pensar.

La condición de Heidegger de ser “el filósofo esencial” –obviamente (siendo este dato fundamental) del siglo XX y, por tanto serlo en un tiempo “indigente” como decía Löwith- tiene que ver con su condición de ser un testigo excepcional de la Historia de la Metafísica; y en este sentido hay un punto de verdad en la intuición de Habermas pues la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y *Ser y Tiempo* de Heidegger conforman puntos de inflexión en la reflexión de Occidente. Hegel y Heidegger comparten la condición de testigos de la Historia de la Filosofía, pero esto sólo puede ser afirmado desde el sentido kairológico del tiempo que defenderemos en nuestro trabajo; hablamos de lo que tanto Hegel como Ortega y Gasset desde “perspectivas” no tan distintas como en principio pudiera parecer denominaban, a su modo, sistematicidad de la historia. La historia es un sistema vehiculado siempre por la experiencia –nos sentimos avalados por Mariano Álvarez- en el que las cosas transcurren en su tiempo: no es pensable Heidegger sin Hegel; quiero decir, en definitiva, que no es pensable la diferencia ontológica sin el colapso de la identidad.

La solemne afirmación de Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* –recordémosla, “queda así cerrada la Historia de la Filosofía”- escrita tras la exposición de su propio sistema no debe ser interpretada como la simple constatación coyuntural de la llegada al final, el simple “haber acabado” después de haber expuesto al

⁹ G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Título original *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. F.C.E. México D.F. 1955. Traducción de W. Roces. Vol. III, pág. 517

último pensador del momento, que bien pudiera haber sido otro. Hegel es consciente de que su pensamiento -alzado sobre el panlogismo que identifica lógica, metafísica e historia- agota el misterio conceptualizándolo. No se trata, por tanto, sólo de la intuición presocrática que suponía que lo real era racional sino que se afirma con rotundidad la realidad de lo racional con la consecuente identidad de la sustancia y el sujeto. Parece, pues, evidente que el camino por el que la filosofía se ha conducido a lo largo de su historia ha sido recorrido ya en su totalidad y el final pleno del mismo –die Vollendung- está marcado por el pensar de Hegel que “cierra” esa historia que poco después será calificada por Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos* como “la historia de un error”. Por donde Hegel ha ido no se puede ir más allá; después de subir a la cima de la montaña sólo queda bajar y, así, la filosofía posthegeliana busca perpleja su sentido teniendo una urgente necesidad de repensarse y redefinirse. Hegel, podemos concluir, tiene clara conciencia de marcar el final de la filosofía.

Esta metafísica de la identidad marca el “colapso” –Gadamer nos avala en la expresión¹⁰- de la filosofía cuya posibilidad de supervivencia pasa ahora por salir del imperio especulativo hegeliano. Esto significa iniciar la tarea de superación (“Überwindung”) de la metafísica, lo cual no es olvido de la misma para inaugurar una suerte de “pensamiento postmetafísico” diluyendo a la metafísica en vagas consideraciones ora sociológicas, ora antropológicas –reduciendo a su vez la antropología a la etnología-, ora psico-sociales, etc. todas ellas, por supuesto “intelectuales”. Como nos indica Gadamer en el título y capítulo indicados, la Überwindung debe entenderse, siguiendo “el inimitable estilo heideggeriano de pensar el lenguaje”, como una “Verwindung” (sobreponerse) de la metafísica. La superación de la metafísica es ella misma metafísica, acorde con la tarea de

¹⁰ cfr. H.G. Gadamer. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Título original: *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*. Traductor: M. Garrigo. Ed. Cátedra, Madrid 1981. Nos referimos especialmente al capítulo quinto titulado *Hegel y Heidegger*.

destrucción de la historia de la metafísica necesaria precisamente para seguir haciendo metafísica. Aquí se muestra, según entendemos, la esencialidad de Heidegger vislumbrada por Foucault: el sorprendente esfuerzo del pensar que debe sobreponerse a sí mismo para poder seguir siendo pensamiento, es decir, el titánico esfuerzo de la voluntad filosófica de Heidegger de salir del imperio especulativo hegeliano, de superar la metafísica para, precisamente, poder seguir haciendo metafísica.

No obstante lo inmediatamente antes dicho, las relaciones con Hegel siempre son complejas y, sobre todo, peligrosas; máxime si se advierte que la alternativa a la dialéctica que Hegel ha identificado desde el mismo inicio de su pensar con el sistema –lo que la constituye desde ese mismo inicio en sí y por sí como ontología- sería una fenomenología respecto de la que Heidegger, desde sus primerísimos acercamientos a ella, denunciaría su insuficiencia ontológica. Pero no sólo esto: la fenomenología trascendental, inserta en los estrictos límites de la Modernidad –pues, ¿hay, acaso, mayor modernidad que la del método?- ¿no estaría, por ende, situada dentro de los límites del imperio especulativo hegeliano del que la filosofía, como hemos visto, debe escapar para sobreponerse a sí misma? ¿No es, en definitiva, el ego trascendental husserliano continuador y heredero del cogito sum cartesiano que, desde su lógica interna, acaba identificándose con lo pensado en el planteamiento hegeliano? Es decir, ¿no significa en definitiva esta fenomenología así entendida el desesperado intentar ir por el mismo camino que Hegel de facto –es decir, especulativamente- ya ha agotado? Dicho de otra manera o planteado el interrogante en otros términos: canonizada la fenomenología como única condición de posibilidad de la ontología,¹¹ y por tanto como sucesora de la dialéctica, ¿es posible una transformación de la fenomenología, hecha necesariamente desde la fenomenología y que le permita seguir siendo fenomenología, para así posibilitar la ontología? Más brevemente: ¿se puede ir,

¹¹ Cfr. M. Heidegger *Sein und Zeit*. Pág. 35-58 “Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.”

fenomenológicamente, más allá de la fenomenología de Husserl y, por tanto, pensar la trascendentalidad ontológica desde una perspectiva distinta a la propiciada por el sujeto trascendentalmente reducido?

No aludimos a un simple problema concreto de la filosofía, por grave que este pudiera ser; se trata, antes bien, del problema “esencial” de la filosofía pues hablamos de la posibilidad misma de la filosofía como tal, es decir, como ontología. Se trata, pues, de la posibilidad de plantear la pregunta por el ser dada la necesaria *Überwindung* de la ontología y la consecuente tarea de destrucción de la historia de la misma. Gadamer nos ayuda a plantear el problema en su radicalidad plena: “¿Debemos situar el pensamiento de Heidegger en los límites del imperio del pensamiento de Hegel como lo está, por ejemplo, el de todos los jóvenes hegelianos o críticos neokantianos de Hegel, desde Feuerbach y Kierkegaard a Husserl o Jaspers? ¿o, en definitiva, todas las correspondencias que el pensamiento de Heidegger muestra innegablemente con el pensamiento de Hegel prueban necesariamente lo contrario: a saber, que su formulación es bastante comprehensiva y radical para no haber omitido nada de aquello por lo cual Hegel se pregunta y al mismo tiempo haberlo preguntado todavía con más profundidad?”¹² ¿Podemos, pues, preguntar lo que Hegel se preguntaba e incluso pretender hacerlo con mayor profundidad y radicalidad a la vez que hacerlo fuera de los límites de su pensamiento?, en definitiva –y aquí es donde entendemos que se muestra la voluntad filosófica de Heidegger-, ¿es posible plantear la pregunta por el ser más allá de Hegel?

Por tanto, procurar repuesta a la cuestión, es decir, que el asunto pertenezca a la voluntad filosófica de Heidegger, da cuenta de la esencialidad del filósofo. Para ello, empero, resulta necesaria una clara conciencia de reinicio del filosofar, de la filosofía

¹² H.G. Gadamer. *La dialéctica de Hegel*. Cátedra, Madrid 1981. Pág.129

misma, que no es un olvido de lo pensado, no es un simple y carente de significado “post” sea este metafísico o moderno.¹³ En este sentido es preciso señalar que Hegel y Heidegger comparten la aludida condición de ser testigos excepcionales de la Historia de la Filosofía aunque en sentidos contrapuestos desde su correlación y conciencias encontradas: Hegel sabe que es un punto y final –“queda así cerrada la Historia de la Filosofía”- y Heidegger tiene clara conciencia de inicio como muestran sus reiterados afanes, urdidos desde la propia necesidad interna del pensar, por definir la filosofía, ya desde la lección del semestre de invierno de 1921/22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61) hasta en *Ser y Tiempo*. Esta conciencia de inicio pasa por una decisión esencial motivada primero por la necesidad de sustituir a la dialéctica por la fenomenología como método de la ontología y en segundo lugar por sacar a esa fenomenología de las lindes del pensar hegeliano; decisión que conlleva esa transformación del espíritu en el tiempo en el citado texto de Peñalver. El tiempo, que ya había sido pensado por Aristóteles y Agustín de Hipona como el propio Heidegger manifiesta, obedecería a una necesidad ontológica de ese reinicio del pensar pues la única manera de torpedear el círculo especulativo hegeliano vendría dada desde el círculo hermenéutico que sólo se propicia por la introducción del tiempo como elemento interpretativo del ser. Sin embargo, de nuevo cabe la sospecha respecto del éxito acerca de esa salida de la modernidad; ¿no es, sin embargo, la inclusión del tiempo en la médula del pretendido como nuevo planteamiento ontológico, sino un síntoma de una peligrosa cercanía –e incluso inclusión- de Heidegger respecto de Hegel? ¿no significa, en definitiva la introducción de la historia –consecuencia del tiempo- en el meollo de una ontología de

¹³ Siempre he entendido la noción de “postmodernidad” como manifestación de la ausencia de conciencia de lo que propiamente se es, algo común, por otra parte, en toda época histórica que siempre es bautizada posteriormente a su clausura; no obstante la autodefinition de “post” me parece pobre, pues definiría desde un punto de vista meramente historiográfico. Es este sentido y bien pensado todo sería “post”; así, somos “post griegos” –¿seguro?, post medievales, post renacentistas...

signo hegeliano? No debería extrañarnos, pues, que Heidegger se vea obligado a discutir al final de *Ser y Tiempo* con Hegel el concepto de historia, en el empeño titánico de transformar un concepto de historia especulativo –“el devenir que sabe y se media a sí mismo” según expresión de las últimas páginas de la *Fenomenología del Espíritu*¹⁴– en concepto existencial.

Sobreponer, pues, la filosofía a su propio fin, significa pensar semejante tarea como un ir más allá de Hegel y, por tanto, no plantear la historia como la motilidad dialéctica surgida de la negatividad, es decir, no plantear la historia desde la óptica especulativa sino desde la temporalidad (“Zeitlichkeit”) urdida en el existir fáctico del Dasein.

La voluntad filosófica de Heidegger de sobreponerse al final de la metafísica parece tropezar, pues, con una situación aporética: si desde la todopoderosa dialéctica, que ha unificado sin timideces método y sistema como ya hemos señalado, no es posible sobreponerse a la, por sí misma, agotada Modernidad, sólo cabe mirar a la humilde fenomenología husserliana que emerge con el mismísimo siglo XX, cuya famosa máxima –“zu den Sachen selbst”– es una auténtico reclamo con savia nueva para una filosofía de la zozobra. Sin embargo, esta fenomenología trascendental –que entiende tanto la trascendentalidad como la intencionalidad desde un horizonte puramente noético– acusará pronto su insuficiencia ontológica. He aquí lo aporético de la situación: el convencimiento de que “la ontología sólo es posible como fenomenología” tropieza con el hecho de que esa fenomenología trascendental termina en la pregunta por el cómo conocer la cosa pero es incapaz de plantearse la pregunta por el ser de la cosa. Parece claro en consecuencia que es imposible sobreponerse a un idealismo como otro idealismo, pues esto sólo significa volver a caminos ya recorridos, incluidas etapas del mismo “escandalosas” tales como

¹⁴ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M 1970. Pág. 590 “...die Geschichte ist das wissende, sich vermittelnde Werden...”

dudar de la existencia del mundo exterior o el solipsismo del ego deslumbrado por el ideal de la ilusión teórica y obligado a pagar un altísimo precio por la “seguridad” de la certeza teórica ofrecida por el razonamiento deductivo. Por tanto, el ideal de “la filosofía como ciencia estricta” no señala el rumbo del camino para ese sobreponerse al fin de la metafísica.

Romper el idealismo fenomenológico husserliano pasa por radicalizar el mencionado y famoso lema e ir a las cosas mismas, no a la representación de ellas, no entendidas noéticamente por una conciencia que se asemeja al sónar de un submarino que sabe que capta algo pero no sabe lo que capta; se trata, pues, de acudir a las cosas donde ellas están, en la inmediatez de su facticidad. No se trata, porque no se puede, superar un idealismo con otro idealismo sino que el sobreponerse la metafísica a su fin pasa por el planteamiento de la ontología –que sólo es “doctrina sobre el ser”- como contemplación y admiración de lo fáctico, de lo que es, de lo que “hay”, que lejos de ser representación concienzuda fruto de “supremas cogitaciones” es lo puesto simplemente “ahí”, donde las cosas son. Obviamente, esto significa revisar el concepto de trascendentalidad que no puede ser entendida como el mero más allá de dos puntos estáticos –léase, sujeto y objeto- sino como la reciprocidad entre aperturidad del mundo y apertura de Dasein. Necesitamos volver a Sloterdijk para recordar que Heidegger es un pensador “en el” movimiento y no “del” movimiento; se trata de una trascendentalidad desde la caída que provoca la pérdida y es a la vez posibilidad de la mismidad del Dasein. Por eso, la revisión del concepto de trascendentalidad está íntimamente ligada a otra más radical, la revisión de la subjetividad. Parece obvio, en este sentido, que el Dasein es la apuesta más radical de la filosofía posterior a Hegel. Esta revisión no es gratuita o especulativa; se alza en definitiva, y este es el asunto de fondo, sobre una revisión del concepto de hombre. Si no es casual que *Ser y Tiempo* acabe con una discusión con Hegel en torno al concepto de historia,

tampoco es casual que en las primeras lecciones, que atienden a la génesis del concepto de Dasein, Heidegger se detenga en exponer “la idea de facticidad y el concepto de hombre.”¹⁵

Tenemos que volver aquí, no obstante, al final de la Historia de la Filosofía del que partíamos y lo hacemos de nuevo acompañados por el preguntar de Gadamer: “La enunciación de que Hegel representa la culminación de la metafísica comporta una particular ambigüedad que, de hecho, caracteriza la particular posición que ocupa Hegel en la historicidad del pensamiento Occidental. ¿Es el final? ¿Es la culminación? ¿Es este final o esta culminación del pensamiento cristiano en el concepto de filosofía, o es el fin y disolución de todo lo cristiano en el pensamiento de la época moderna?”¹⁶

Lo cuestionado por Gadamer no es asunto advenido de forma meramente historiográfica, vale decir externa o coyunturalmente, al pensar occidental sino que, emergiendo de su propia lógica interna, lo conforma esencialmente. Obviamente, no hablamos de lo concerniente a la fiducia, pero sí de lo que Heidegger denomina “ontoteología” como determinación esencial de la metafísica occidental. Tenemos que hacer valer aquí, de nuevo, la aludida condición de testigos excepcionales de la Historia de la Filosofía tanto de Hegel como de Heidegger para, al tiempo, recordar en este momento de nuestro discurso de manera necesaria a otro gran testigo de esa Historia: Nietzsche. El pensador de la sospecha es, en efecto, consciente del punto y final al que el Idealismo en particular y la Historia de la Filosofía en general llega con Hegel. Contrapuesto a esa conciencia de final, Nietzsche expresa de manera rotunda la suya la de inicio, que pasa por la muerte de Dios: de la misma manera que Hegel concluía en el cierre de la Historia de la Filosofía tras la exposición de la misma, Nietzsche concluye, tras una síntesis tan apretada

¹⁵ Cfr. M. Heidegger. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* G.A. 63 pág. 21 y ss. Traducción española: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traductor Jaime Aspiunza. Alianza Editorial. Madrid 1999.

¹⁶ H. G. Gadamer. *La dialéctica de Hegel*, Cátedra. Madrid 1981, pg. 126

como vigorosa de esa misma historia, en el comienzo de Zarathustra.¹⁷ Hablamos, obviamente, del tema de la muerte de Dios, expresión empleada ya empleada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*¹⁸. Ciertamente, Dios no muere de la misma manera en Hegel que en Nietzsche. Sin entrar en detalles para los que no es el lugar este trabajo - Hegel habla desde una óptica luterana de la posible muerte del Padre a partir del sufrimiento del Hijo y de la dureza de esa expresión mientras Nietzsche, ajeno o desinteresado por cualquier tipo de patripasianismo, certifica la muerte de Dios como fin de “la historia de un error”-, tanto desde la hegeliana conciencia de final como desde la nietzscheana conciencia de inicio el dato de la muerte de Dios se hace tan presente como especulativamente imprescindible. Nuestra pregunta aquí es, empero, la siguiente: ¿muere Dios en Heidegger?

Planteadas así, con esa brusquedad, la cuestión puede rozar el absurdo, pero si reformulamos lo preguntado encontramos su sentido: ¿significa el final de la filosofía el final del cristianismo en el pensar de Occidente? ¿Es, por tanto, lo “postmetafísico” “postcristiano”? Más radicalmente cuestionado: ¿es la metafísica sólo posible desde su constitución onto-teológica? Sabido es que la presencia de lo teológico es importante en Heidegger, sin que esto signifique que él pueda ser catalogado como “pesador cristiano” o, menos aún, que el término “ser” pudiera ser sustituido por el término “Dios”; sí es consciente, empero, de que la historia de la filosofía se ha tejido desde la presencia rotunda de la teología y obviar este dato es no entender el porqué del olvido de la pregunta por el ser. Sin embargo, la posibilidad de la ontología viene en buena parte dada por su comprensión más allá –quizá mejor, más acá- de la teología. Si la ontología sólo fuera

¹⁷ cfr. F. Nietzsche. *Götzen-Dämmerung*. “Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums”. Pg. 81 (“Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA). Sämtliche Werke. KSA, 6 pg. 84. Traducción española: Obras completas. *El crepúsculo de los ídolos*. Traductor Joan B. Llinares. Vol. IV, pág. 635.

¹⁸ Cfr. G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes. Die offenbare Religion*.

posible desde parámetros onto-teológicos no habría sido necesaria la revisión de la fenomenología trascendental husserliana, pues el Dasein sería insignificante frente a la autosuficiencia del cogito sum cartesiano en particular y la subjetividad moderna en general. Por tanto, desde el carácter ateológico del planteamiento de Heidegger –los clásicos parámetros del teísmo, ateísmo y agnosticismo quedan atrás- el problema no está ni en la muerte de Dios, ni en la vida del mismo. Dicho a la inversa, el esfuerzo de desligar a la filosofía de la teología –de ahí el sentido de expresiones en las que se indica que tiene más en común la teología con la química que con la filosofía (el reino de lo óntico)- pasa por desvelar, poner de manifiesto que, desde la facticidad autárquica, la ontología se plantea la pregunta por el ser –luego lo piensa-, mientras que la teología precisa del hiato de la infinitud para no tener un “conocimiento especulativo” de Dios.

En consecuencia, según entendemos, la esencialidad de Heidegger viene dada por el convencimiento mostrado –como esperamos establecer en las páginas que siguen- de que la superación de la metafísica como condición de posibilidad de la ontología viene dada desde la facticidad, desde su fundamento óntico. Por tanto, se trata de pensar el ser desde donde únicamente puede ser pensado, desde la diferencia ontológica, lo cual exige no olvidar lo ente desde donde es pensado el ser a partir de un concepto de trascendentalidad que permite el horizonte de comprensión ontológico necesario sin olvidar el fundamento óntico del mismo.

Heidegger es, pues, el filósofo esencial como Hölderlin era para el filósofo el poeta esencial; si en este se trataba de la “esencia del poetizar” en aquel se trata de la esencia de la filosofía, de la posibilidad de la misma después del “colapso” –volvemos a la expresión gadameriana- del idealismo absoluto.

Y esta propia esencialidad de Heidegger nos dice qué estudiar de Heidegger: ¿qué es metafísica? Comenzábamos esta introducción señalando la identidad de las dos cuestiones planteadas, a saber por qué y qué estudiar teniendo a Heidegger como protagonista, y volviendo a la confluencia de ambas cuestiones acabamos esta introducción. ¿Qué estudiar, pues, de Heidegger? Justamente eso: ¿qué es metafísica?

II.- Esta introducción estaría incompleta sin el capítulo de agradecimientos; todos ellos justos y necesarios, por tanto, ninguno debido a supuestas obligaciones formales.

En primer lugar a mi compañero durante años en la Jefatura de Estudios del IES Rodrigo Caro de Coria del Río (Sevilla) por su inestimable ayuda en todo lo referido al aparataje informático de este escrito. Todos los que conocen mis destrezas con el ordenador entienden la sinceridad del agradecimiento.

En segundo lugar, debo agradecer al profesor García Castillo su comprensión, empatía y amabilísima disposición durante su etapa como coordinador de doctorandos facilitando todas las tareas administrativas de esta tesis, máxime cuando ha sido realizada desde Sevilla.

En tercer lugar, mi más sincero y profundo agradecimiento a la profesora María del Carmen Paredes Martín a la que le faltó tiempo para ofrecerme su ayuda y dirección dado el tan inesperado como lamentado fallecimiento del profesor Mariano Álvarez Gómez. Debo agradecerle el tiempo prestado, su ánimo y, sobre todo, tanto la generosidad como la calidad de sus consejos. Tampoco debo olvidar la paciencia demostrada ante las continuas prórrogas de tiempo solicitadas.

Por último, desearía mostrar un agradecimiento muy especial, pues sobrepasa la sinceridad para llegar a la emoción, a Mariano Álvarez Gómez. Seguramente, desde mi

condición de humilde profesor de bachillerato –devaluado en profesor de secundaria que ya no recuerda por cuantas siglas legislativas ha atravesado su carrera docente- de un anónimo instituto de pueblo, no debo glosar la altura filosófica y académica del profesor Álvarez Gómez; para ello están sus colegas, profesores de la Universidad. Empero, puedo –y, sobre todo, debo- hablar de su extraordinaria calidad humana, de su generosidad intelectual y de su cercanía. Este pobre y torpe trabajo no habría sido posible sin su magisterio, su apoyo y su cercanía; sólo lamento mi torpeza y mi tardanza que han imposibilitado debatir con él algunos de los temas que aquí trato.

Primera sección.

La autarquía de la facticidad y el ser de la vida.

“Hoy sé que puede haber una filosofía de la vida activa –que puedo declarar la batalla al racionalismo –sin incurrir en el anatema de la irracionalidad - puedo hacerlo - debo hacerlo- y así hoy está ante mi la urgencia del problema: de qué manera dar existencia a la filosofía en forma significativa y potente, como verdad viviente y como creación de la personalidad..”

Martin Heidegger a Elfride Petri, Friburgo, 5-III-1916

§ 1.-El arranque de la filosofía: lo que hay en su simplicidad.

El común denominador de todo cuanto hay, lo que dota de significatividad a este “haber”, y, a su vez, en lo que se agota en este mismo haciendo de él un mundo, es la facticidad. Se pregunta “si hay algo en general”¹⁹, no si hay árboles, casas o sinfonías,

¹⁹ M. Heidegger. Cfr. *Zur Bestimmung der Philosophie*. G.A. 56/57. *Die Idee der philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Traducción española de José Adrián Escudero en Herder, Barcelona 2005 bajo el título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*,

simplemente si “hay” algo. Y lo primero que se descubre es el carácter irreductiblemente fáctico de todo cuanto “hay”, sea hecho por la naturaleza –lo natural-, sea hecho por el hombre –lo artificial-, pudiendo ser esto último también material o inmaterial, pero nunca no fáctico. La Novena Sinfonía de Beethoven es inmaterial, pero profundamente fáctica tanto en sí misma –desde su partitura hasta el sonido de ella derivado- como por cuanto produce una irrepetible experiencia estética en quien la escucha que también y en sí misma es fáctica.

La pregunta no implica ni el solipsismo cartesiano ni su correlato contemporáneo husserliano –denunciados por Heidegger, como veremos, como escándalo de la filosofía- sino más bien la constatación de que la facticidad es el carácter primario y último de “lo que hay” que en su finitud –que es su grandeza- marca el límite de lo que es. Por tanto, hacer ontología –es decir, lo que Heidegger entiende por ella, sólo doctrina sobre el ser- no puede ser algo distinto de una pregunta por el ser de lo fáctico. Esta omnipresencia de la facticidad, que marca tanto el origen como el límite de lo que es, es la urdimbre de todo aquello que es el origen y el fin del preguntar; consecuentemente la facticidad es condición de posibilidad de la ontología marcando, al tiempo, los límites de la misma. No se trata, pues, de la identificación de lo racional con lo real sino de la “dialéctica” que inevitablemente existe entre “lo que hay” y el preguntar por ello.

“Lo que hay” marca, por tanto, la dirección de la mirada del inquirir filosófico que de ninguna manera puede o debe desviarse de lo que “es”. Es coherente, pues, que Heidegger dirija su mirada a “donde están las cosas”, pues de otro modo se correría el riesgo de que las preguntas sobre ellas fuesen “ocurrencias”²⁰. Dirigir la mirada desde más

págs. 67 y ss.- 85. La primera numeración de páginas se refiere al texto original alemán y la segunda a la edición española. En adelante será así, no sólo en los textos de Heidegger sino en todos los citados de los que dispongamos de traducción.

²⁰ cfr. Martin Heidegger. *Ontologie. (Hermeneutik del faktizität)*. G.A. 63, pág. 4. Traducción española de Jaime Aspiunza bajo el título *Ontología. (Hermenéutica de la facticidad)*. Alianza Editorial, Madrid 1999, pág. 21

allá de la facticidad y hacia más allá de la misma e interpretar lo que hay como noema del campo noético de la conciencia, significa un preguntar desde un sujeto trascendentalmente reducido que –de la misma manera que el cogito sum cartesiano pone en duda la existencia del mundo exterior-, tiene como consecuencia la insuficiencia ontológica de la fenomenología trascendental husserliana y manifiesta la necesidad de la transformación hermenéutica de la misma.

El preguntar, si quiere inquirir sobre lo que es, sólo puede surgir de ello y volver a ello; en ese círculo de comprensión de lo fáctico –de lo que es, si se quiere-, la vida es descubierta desde la inmanencia propia de su facticidad, la misma que interroga por el ser de lo fáctico –es decir, la que dirige su vista “a las cosas mismas”- y se descubre a sí misma como el ente a cuyo horizonte de comprensión pertenece el ser descubriéndose a sí misma como Dasein²¹ –el ente que somos nosotros en cada caso- cuyo preguntar por el ser constituye la columna vertebral de su existencia.

Desde el descubrimiento de la vida como protagonista de la facticidad y la constitución de esta como Dasein parece obvia la necesidad de llevar a cabo una transformación hermenéutica de la fenomenología que mire a la vida desde su facticidad.

²¹ Como es sabido, el término Dasein forma parte de la literatura filosófica alemana especialmente a partir del siglo XVIII significando fundamentalmente existencia; no obstante, y como señala Adrián Escudero, “Heidegger utiliza la expresión Dasein exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana...” (*El lenguaje de Heidegger*, Herder, pág.63-64). Dada la capital importancia que el término adquiere en Heidegger –que por su obviedad no vamos a defender en este trabajo-, pues subraya justamente “la constitución ontológica de la vida humana”, hemos optado ya desde hace algunos años no traducir el término y ofrecerlo en el original alemán. Varias razones nos asisten: de una parte, entendemos que el término pertenece ya al vocabulario filosófico de todos los que se aventuran en la lectura de textos filosóficos; de otra parte, las traducciones ofrecidas al castellano son variopintas: desde la clásica, por literal, de José Gaos –“ser- ahí”, hasta otras como “el estar”, “ser-el-ahí” o incluso “el-ahí-del-ser”. Ninguna nos convence, especialmente en aquellas versiones en las que aparece el verbo estar pues entendemos que Heidegger no quiere significar, porque no pertenece a su comprensión radicada en el alemán como lengua materna, lo que en castellano dice ese verbo; desde tales consideraciones, si tuviéramos que elegir una traducción optaríamos por la de Gaos, simplemente por su literalidad. Por ejemplo, el Dasein no “está” en el mundo, sino que “es” –con toda la fuerza ontológica del verbo ser- en el mundo. Por lo demás, en la decisión de no traducir, no sentimos avalados por versiones recientes de la obra de Heidegger que ofrecen el término en el original alemán, pero seguramente de manera especial por la traducción de *Ser y Tiempo* de Jorge E. Rivera que ofrece al lector de español el término Dasein sin traducir.

No obstante, y a la vez en ese sentido, la hermenéutica también precisa dirigir su mirada a las cosas y preguntar por ellas iniciando el círculo de comprensión desde la facticidad de lo dado; por ello, la hermenéutica no deja de ser nunca fenomenología. Nos avala Ramón Rodríguez: “La hermenéutica es fenomenología y si no se la piensa con esta clave es difícil entender sus pretensiones fundamentales.”²². Parece, pues claro, que la ontología sólo es posible como fenomenología y así lo manifiesta claramente Heidegger en su canónica lección del semestre de verano de 1925 cuando afirma que “no es que *además* de de fenomenología haya ontología, sino que *la ontología científica no es otra cosa que fenomenología.*”²³

Parece, pues, evidente que la ontología sólo es posible como fenomenología pero esta debe alejarse de la “ilusión teórica” que siempre caracterizó a la voluntad filosófica de Husserl; así, la fenomenología debe asumir desde sus primeros pasos que cumplir con la famosa máxima –“a las cosas mismas”- sólo es posible si se considera a sí misma como “protociencia preteórica”²⁴ en la que la vida aparece como el “ámbito originario de la fenomenología” pues esta sólo es “ciencia originaria de la vida fáctica en sí”²⁵.

Sin embargo, hablar de vida fáctica no comporta reduccionismo alguno, pues no se trata de reducir la vida a lo “positivamente” dado material o biológicamente, ni siquiera encapsularla en lo psicológico; la vida fáctica es más que todo ello pues es el horizonte –la posibilidad- de comprensión del ser. La vida fáctica se entiende desde el a priori de la

²² R. Rodríguez. *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Tecnos. Madrid 2015, pág 21

²³ M. Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. GA 20. Traducción de Jaime Aspiunza en Alianza Editorial bajo el título de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza editorial. Madrid, 2006 pág., 98-99.”... , sondern *wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie*”. Subrayado de Heidegger.

²⁴ cfr. M. Heidegger. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Especialmente la segunda parte, titulada *Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft*, G.A. 56/57.

²⁵ Cfr. Martin Heidegger. *Grundprobleme der Phänomenologie*. G.A. 58 Respectivamente los títulos de la sección primera (*Das Leben als Ursprungsgebiet der Phänomenologie*) y la segunda (*Phänomenologie als Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens an sich*.)

misma –su ser como existencia-que genera sus propias categorías de comprensión –las categorías de la vida fáctica- que más tarde se desvelaran como existenciarios del Dasein.

La vida fáctica es, pues, el único punto de partida posible de la ontología, pues sólo desde ella es posible la trascendentalidad y, consecuentemente, la ontología. La facticidad, no reducible a lo simplemente material, es el único punto de partida del preguntar, la única posibilidad de dirigir la mirada a las cosas mismas y, por tanto, de una fenomenología hermenéutica que posibilite la ontología. Esto es posible por cuanto la vida fáctica introduce la necesidad de la analítica existencial que procura la transformación del sujeto en Dasein y este se ubique en su Ahí. La facticidad es el caldo de cultivo de la ontología; por ello hablamos de la autarquía de la facticidad pues todo lo demás, todo lo “más allá” depende de ella, pero ella es siempre “lo que hay”, lo que se da. En definitiva, lo que es.

Capítulo 1.- Fenomenología y ontología.

“No era David, el Mochuelo, quien reclamaba a las cosas y al valle, sino las cosas y el valle pues se le imponían, envolviéndole en los rumores vitales, en sus afanes ímprobos, en los luminosos y múltiples detalles de cada día”.

Miguel Delibes. *El Camino*, IX

§ 2.- Desde la fenomenología a la fenomenología.

Muy seguramente la fenomenología –circunscrita a la nacida en 1900 con la publicación de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl- ha sido el movimiento filosófico más importante o, al menos, el más influyente, medido en términos de lo que podríamos denominar “fertilidad filosófica”, del pasado siglo XX. Efectivamente, la fenomenología ha posibilitado o, cuando menos inspirado, buena parte de la variopinta gama de movimientos, tendencias y hasta pensadores, heterogéneos e incluso incompatibles entre sí, que han protagonizado desde el pensamiento la mencionada centuria. Así, bajo su sombra han surgido y madurado desde existencialismos ateos hasta personalismos como el cristiano o el judío, además de estructuralismos, etc., teniendo efectivamente todos ellos como común denominador a la fenomenología en tanto esta es condición de posibilidad de sí mismos. El movimiento iniciado por Husserl es, desde este punto de vista, ciertamente decisivo para el pensar del siglo anterior y, por supuesto, para este en cuyas primeras décadas nos movemos; baste pensar, por ejemplo, en el ya citado Sloterdijk.

Heidegger no es una excepción; la famosa cita a pie de página en el párrafo séptimo de *Ser y Tiempo* y mantenida después de la polémica retirada de la dedicatoria del tratado a Husserl, debe ser entendida –según creemos– no tanto como consideración personal, como intenta explicar en la famosa entrevista con la revista alemana *Der Spiegel*,²⁶ sino como obligado reconocimiento al débito filosófico –obvio para toda la comunidad científica– del tratado de Heidegger respecto de la obra de Husserl. Hoy, completada la lectura del Heidegger previo a 1927 con la publicación de las lecciones que preceden a *Ser y Tiempo*, la ligazón del tratado y del pensamiento de Heidegger con la fenomenología pertenece al terreno de la evidencia. En todas las lecciones la fenomenología aparece como el único camino posible para llevar a cabo la voluntad filosófica de Heidegger expuesta por este con tanta contundencia como parquedad: “la filosofía es ontología” y esta no otra cosa que “doctrina sobre el ser”²⁷.

Estas dos evidencias, la determinación fenomenológica de sus escritos y la consideración de la fenomenología como “ontología”, presentes en el inicio de su “camino del pensar”, hacen que todo acercamiento a Heidegger pase, asumiendo los riesgos que ello conlleva, por la fenomenología y su relación –heideggeriana, que no husserliana– con la ontología. De los riesgos aludidos nos avisa Ramón Rodríguez cuando nos dice que hacer de la fenomenología la puerta de entrada a Heidegger significa asumir el riesgo de que la fenomenología no trascurra por los caminos previstos por Husserl en las *Investigaciones Lógicas* –tampoco en las *Ideen*– y de que esta, alejada de la reducción trascendental, se interne en los “adentros” –valga la expresión de María Zambrano– de la vida fáctica²⁸,

²⁶ cfr. Entrevista del Spiegel. Junto con *La autoafirmación de la universidad alemana* y El rectorado. Títulos originales: *Die selbstbehauptung der deutschen Universität (1933)*. *Das rektorat. (1933/34)* y *Tatsachen und Gedanken (1966)* Traductor Ramón Rodríguez. Tecnos, Madrid 1989. Pág., 61

²⁷ Heidegger. *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. G.A. 63. Versión española de Jaime Aspiunza en Alianza Editorial. *Ontología. (Hermenéutica de la facticidad)*. Alianza Editorial. Madrid 1999. Pág. 1-19

²⁸ cfr. Ramón Rodríguez. *Fenómeno e interpretación*. Tecnos. Madrid 2015. Pág. 19

desvelando así lo que para Heidegger sería el gran drama o limitación de la fenomenología husserliana: su insuficiencia ontológica.

Podríamos decir que la relación de Heidegger es tan simple como compleja y que, casi, puede ser resumida en la gráfica expresión de Adrián Escudero –“contra la fenomenología en nombre de la fenomenología misma”²⁹- , sobre todo cuando la gran crítica a Husserl sería la de no haber cumplido con suficiente radicalidad el famoso lema de ir –volver- “a las cosas mismas”. El afán lo es, por tanto, de superar a la fenomenología desde la fenomenología misma para posibilitar la ontología subrayando que esta superación sólo es posible, necesariamente, desde la misma fenomenología, siendo, además el resultado de tal superación, necesariamente fenomenológico; en este sentido, cabe recordar que el convencimiento de Heidegger de que la ontología sólo es posible como fenomenología es tan evidente como reiteradamente puesto de manifiesto. Así, en los *Prolegomena* es categórico: “No hay ninguna ontología junto a una fenomenología, sino que la ontología científica no es otra cosa que fenomenología.”³⁰; tampoco deja lugar a dudas en *Ser y Tiempo* cuando afirma con rotundidad que “la ontología sólo es posible como fenomenología”³¹.

Ahora bien, esta condición de la fenomenología de ser posibilidad de la ontología pasa para Heidegger por la superación del reproche antes señalado y la consiguiente radicalización del famoso lema husserliano con de volver a las cosas mismas, lo cual sólo se consigue desde el convencimiento filosófico profundo de que “la conciencia no es el lugar

²⁹ Adrián Escudero: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder 2010. Pág. 63

³⁰ Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. G.A. 20. Pág. 98: “Es gibt keine ontologie neben einer Phänomenologie, sondern wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie. Traducción española de Jaime Aspiunza: *Prolegomenos sobre la historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial. Madrid 2006, pg. 99. Subrayados de Heidegger.

³¹ Heidegger. *Sein und Zeit* . Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1984, pág. 35 Traducción de E. Rivera *Ser y Tiempo*. Ed. Trotta. Madrid 2003. “*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*. Subrayado de Heidegger.

del aparecer”³² y que, por tanto, el acercamiento a las cosas no puede ser, al menos en primera instancia, teórico evitando así lo que advertía Heidegger en la citada lección del semestre del verano de 1923 –*Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*- y convertir el preguntar en una sucesión de “ocurrencias”. Superar esta “ilusión teórica” de la fenomenología husserliana significa, empero y como es sabido, la no aceptación de la reducción eidética planteada por Husserl pues de lo contrario la ontología quedaría caracterizada como ciencia eidética y colocaría a la conciencia en ese lugar originario que no tiene.

Sin entrar en las complejas relaciones entre fenomenología y ontología³³ -pues el tema, fundamental, no es en sí mismo nuestro objetivo-, parece claro que para Heidegger la fenomenología no es una suerte de “mathesis del espíritu y de la condición humana”³⁴, es decir, una suerte de ontología formal previa –ese es el problema- a la mencionada por Husserl condición humana. El periplo de Heidegger, como es sabido, parte desde sus primeros pasos por derroteros muy distintos; lo previo es “lo que hay”, sin más, por lo que esa “mathesis universal de las ciencias del espíritu” debe transformarse en una “ciencia originaria pre-teórica”³⁵ pues lo originario, y por ende universal –pudiendo, consecuentemente, hablar de la condición humana- debe ser preteórico. Los títulos citados tienen su continuidad en la lección del semestre de invierno de 1919/20 –*Grundprobleme der Phänomenologie*- en la que ya y de manera expresa la vida es protagonista privilegiada de toda la investigación fenomenológica, lo que significa que el horizonte filosófico de

³² Ramón Rodríguez. *Fenómeno e interpretación*. Tecnos, Madrid, 2015. Pág. 25

³³ cfr. M^a del Carmen Paredes Martín. “Fenomenología y ontología”. *Azafea*. Revista de filosofía, n^o 6, 2004. Págs. 113-138.

³⁴ E. Husserl. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Título original: *Fünf Aufsätze über Erneuerung*. Traductor A. Serrano de Haro. Ed. Anthropos. Barcelona 2002. Pág. 5

³⁵ cfr. M. Heidegger. *Zur Bestimmung der Philosophie*. G.A. 56/57 I.- *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. En concreto la segunda sección de esa lección titulado “Phänomenologie als Vortheoretische Urwissenschaft”. Versión española de J. Adrián Escudero sólo del semestre de postguerra de 1919 *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* en Herder, Barcelona 2005.

Heidegger se aleja del campo de lo puramente noético para adentrarse de manera decisiva en lo noemático, en lo que debe ser visto preteóricamente.

La consideración preteórica de la vida, como centro de la investigación fenomenológica, lo es –desde el más absoluto de sus inicios- desde la consideración fáctica de la vida. La vida fáctica –es decir, no la vida vivida desde la conciencia de la vida- no es, empero, la vida que podríamos denominar meramente “positiva”, pues hablar de vida fáctica no es, por ejemplo, coquetear con el positivismo biológico; la vida fáctica exige narración, biografía –más tarde tendremos que hablar del Dasein entero- y, por tanto de “categorías fundamentales”. Forjar esas categorías fundamentales de la vida humana es, como sabemos, tarea expresa de la lección del semestre del verano de 1921/22³⁶ que resulta especialmente significativa en el camino de Heidegger hacia *Ser y Tiempo*. Tampoco deben pasar desapercibidas las lecciones que Heidegger dedica en el semestre de verano de 1921 a San Agustín y el neoplatonismo precedidas por una lección sobre la filosofía de la religión³⁷. En ellas se pone de manifiesto la necesidad interna de la vida fáctica de dotarse de biografía, de narración y argumento, significando por tanto un paso importante en la transformación del concepto de vida en Dasein; la vida no se sustenta desde el mero relato historiográfico, necesitando del argumento biográfico, de lo que más tarde se llamará el “ser entero” (Ganzsein) cuyo modo de ser fundamental será el cuidado (Sorge)³⁸. Desde

³⁶ Cfr. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Especialmente el capítulo I “Grundkategorien des Lebens”.

³⁷ Cfr. Heidegger. G.A. 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. I.- *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS1920/21). II *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921). III.- *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Traducciones al español: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traductor: Jorge Uscatescu. Ed. Siruela. Madrid 2005 y *Estudios sobre mística medieval*. I.- *Agustín y el neoplatonismo*. II.- *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*. Traductor : Jacobo Muñoz. Ed. Siruela, Madrid 1995.

³⁸ No es ahora el objeto de nuestra investigación y por ello sólo aludimos a él desde una simple nota a pie de página; tanto Agustín como Teresa de Jesús, ambos leídos con profunda atención por Heidegger, experimentan la necesidad de la “puesta entre paréntesis” de lo constituyente del puro relato historiográfico de la vida, para llevar a cabo una “biografía”. *Las Confesiones* de San Agustín no es tanto ese aludido relato de lo positivamente acaecido en la existencia, sino el argumento de su biografía, sin que pueda confundirse, como veremos la “confessio” con la propia biografía; lo mismo experimenta Teresa de Jesús en su *Libro de la Vida* en el que, a partir del capítulo 9, debe

esta óptica tiene pleno sentido la confesión autobiográfica de Heidegger, según la cual “compañero en la búsqueda fue el joven Lutero y ejemplo Aristóteles a quien aquel odiaba. Kierkegaard me dio algunos impulsos y Husserl me abrió los ojos”³⁹.

Todo este inicio del itinerario parte, pues, del descubrimiento de de la vida en su facticidad inmediata –hablar de filosofía de la vida es como hablar de botánica de las plantas, dirá Heidegger- para culminar en *Ser y Tiempo* que materializará la transformación de la filosofía como “fenomenología ontológica”⁴⁰ en una “ontología fenomenológica”⁴¹ en riguroso paralelismo a la transformación del concepto de vida en Dasein; he hecho, la definición de filosofía del inicio de *Ser y Tiempo*, aclara que tal ontología fenomenológica parte de la “hermenéutica del Dasein” concebida esta como “analítica de la existencia”. La “transformación hermenéutica de la fenomenología” –valga la expresión de Ramón Rodríguez- se desarrolla en riguroso paralelismo o, más aun, es la propia génesis del Dasein a partir del concepto de vida.

Esa transformación es imperiosa y necesaria para Heidegger toda vez que la fenomenología trascendental adolece de una crónica insuficiencia ontológica dado el tratamiento exclusivamente noético del aparecer de las cosas en el escenario de la conciencia trascendentalmente reducida; obviamente, la aludida transformación conlleva

suspender el relato “histórico” para exponer el argumento biográfico en el sentido de narración interna de la vida que para ser explicada necesita una “puesta entre paréntesis” para exponer los grados de oración. Podríamos añadir, fuera ya de la mística cristiana pero sí dentro de la experiencia de la “poesía pura” a Juan Ramón Jiménez. Véase a este respecto su autobiografía –titulada *Vida* después de interminables dudas y reflexiones- que experimenta la necesidad del poetizar para poder llevar a cabo el relato biográfico del propio existir del poeta.

³⁹ Heidegger, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. G.A. 63. Pág. 5 “Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haßte. Stöße gab Kierkegaard, und die Augen har mir Husserl eingesetzt”. Traducción de Alejandro Aispunza -*Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*- en Alianza Editorial, pág. 22. De esta apretada autobiografía intelectual llama la atención el señalado olvido de Lutero respecto de Aristóteles; no es casual el apunte de Heidegger como tampoco es casual que Lutero fuera, en su origen teológico, agustino.

⁴⁰ Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 61. Pág. 60: “Philosophie ist ‘Ontologie’ und zwar radikale, und swar als solche phänomenologische (existenziell, historisch-geistesgeschichtlich), bzw. ‘ontologische Phänomenologie’ ...“

⁴¹ Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 38-61: “Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ...”

una revisión radical de la intencionalidad de la que nos ocuparemos a continuación. La insuficiencia ontológica de la fenomenología, es decir, la imposibilidad de plantear la pregunta por el ser con rigor a partir del mero aparecer de las cosas en la conciencia, no es problema independiente del solipsismo de la subjetividad moderna, sino más bien el envés del mismo asunto: la mera captación noética de lo real, supone preguntar por la simple captación antes que por el ser de lo captado. La conciencia se convierte así en una especie de sónar de submarino –ya hemos empleado esa imagen- que sabe que ha captado algo, pero ignora el ser de lo captado y sólo mediante la Einfühlung –una “forma **especial** de la experiencia empírica” - capta el yo empático “la conciencia del otro yo”⁴²; otro yo respecto del cual, sin embargo, cabe la maldad de pensar si no es “otra vez yo”.

La aludida transformación de la fenomenología es pues necesaria dado el inicio del pensamiento de Heidegger a saber, la facticidad de lo dado y el descubrimiento de la vida que es siempre fáctica pues la mencionada facticidad es la única urdimbre de la vida. Lo cual exige revisar el concepto de ser humano que se va a constituir en hermeneuta de esa facticidad conformada como mundo justamente a partir de esa interpretación. Como veremos en las páginas que siguen, este proyecto -la “transformación hermenéutica de la fenomenología”- no implica el olvido de la fenomenología; como ya hemos afirmado, la mencionada transformación es, en sí misma, fenomenología. De estos problemas nos ocuparemos en los siguientes párrafos.

⁴² E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Vol. I (1905-1920). Pág. 187 “Kann phänomenologische Reduktion überhaupt zur Idee mehrerer phänomenologischer Ich kommen? Auf den bisherigen Wege natürlich nicht. Aber wir haben bisher auch nicht Rücksicht genommen auf die Einfühlung, die doch eine besondere Form der empirischen Erfahrung ist.” Subrayado nuestro.

§ 3.- La insuficiencia ontológica de la fenomenología trascendental husserliana y el agotamiento del ego sum cartesiano.

La pensabilidad del ser no sólo viene dada por la accesibilidad y comprensibilidad del mismo, que veremos posibilitada en la última parte de este trabajo por la diferencia ontológica –que incluye la consideración del ser como un continuo “mas allá”, como apunta Heidegger recordando a Platón⁴³-, sino que tal pensabilidad y la consiguiente accesibilidad también dependen de la instancia desde la que es pensado y desde la que, por tanto, se pretende tal accesibilidad. Históricamente, especialmente en la Modernidad, ha primado el planteamiento teórico de la cuestión del ser que entendía a la conciencia como el lugar idóneo –más bien único- de representación de las cosas. Efectivamente, desde que Descartes excluyera de su duda metódica el modelo deductivo de razonamiento –algo que a pesar de ser bien sabido es más veces de lo necesario olvidado y por lo que la propia duda deja de ser universal- en aras del encuentro de certezas teóricas a partir de las cuales construir una filosofía siguiendo el modelo de las ciencias formales, en la filosofía ha primado lo teórico entendiendo por tal lo representado en la conciencia. Husserl no es una excepción al respecto; su vuelta a las cosas mismas, bajo ese modelo cartesiano de la certeza apodíctica, se hace más mirando a la representación concienical de las cosas que a las cosas propiamente vistas asumiendo implícitamente que así se posibilita el ideal de la filosofía como ciencia estricta. Desde este punto de vista, el sujeto fenomenológico –el que pretende volver a las cosas mismas pero que más bien vuelve a la representación de esas cosas- es fiel heredero, que no sucesor, valga la expresión de Jean-Luc Marion⁴⁴, del

⁴³ Cfr. Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24, págs. 399 y ss-338 y ss. Traducción española de José María Norro bajo el título *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Ed. Trotta Madrid, 2000

⁴⁴ cfr. J.L- Marion. “El sujeto en última instancia”. *Revista de Filosofía*, 3ª época Vol. 6 nº10, págs 439-458. Traductor Ramón Rodríguez.

“cogito sum” cartesiano en particular y de la subjetividad moderna en general que de él emana.

Esta primacía de lo teórico, en el moderno anhelo de la filosofía de construirse a sí misma desde el modelo deductivista que ofrece certezas teóricas –seguramente a un precio muy caro-, tendría su base en “la transformación de lo verum en certum”, lo cual es importante para “nuestra pregunta respecto del ser de la conciencia”⁴⁵, pues, como sigue desgranando el texto transcrito eso impide a la filosofía ocuparse de fenómenos como espíritu o vida “en la medida en que nos acercamos a estos fenómenos con categorías específicas”. El tradicional descuido del concepto ontológico de verdad de Aristóteles en aras de la mera adecuación formal entre entendimiento y cosa estaría en la base de ese olvido paralelo del ser que tiene consecuencias fundamentales para la metafísica cartesiana en particular y para la Modernidad en general, pues esa transformación de la verdad en la certeza significa “la trasposición de la conciencia a la esfera categorial de lo formalmente ontológico”⁴⁶ con lo que la cuestión del “cogito sum” no dice nada respecto del ser del “sum” sino que se reduce a una cuestión de mera certeza, de simple “proposición cierta”, es decir, a la consideración de la ontología sólo desde su mera expresión formal.

Hacer depender la existencia de la certeza teórica del cogito pone al ego al borde del precipicio de la nada; dado que el cogito puede ser caracterizado como “cosa mental” (“Denkding”) y la existencia es simple resultado de la certeza teórica –pues el ego, bajo el paraguas de la duda, no está en condiciones de preguntarse por la esfera de ser sino tan

⁴⁵ Heidegger. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. G.A. 17. Traducción española de Juan J. García Norro bajo el título *Introducción en la investigación fenomenológica*. Ed. Síntesis. Pág. 247-248. “Die Wurzeln dieser Zusammenhänge liegen bei Descartes, und dessalb ist die Betrachtung dieses Umschlages vom verum in das certum nicht nur wichtig für unsere Frage nach dem Seinscharakter des Bewußtseins, sondern auch dafür, sondern daß die Orientierung der heutigen Philosophie an dem Bewußtsein in grundsätzliche Unmöglichkeiten hineingetrieben wird, in unmöglichkeiten solcher Phänomene wie Geist, Leben, die noch immer auf Bewußtsein abgestellt sind, fassen zu können, sofern man an diese Phänomene mit bestimmten Kategorien herantritt.” Subrayados de Heidegger.

⁴⁶ Ib. Pág. 248-248. “...die Versetzung des Bewußtsein in die ketegoriale Sphäre des formal Ontologischen”. Subrayado de Heidegger.

sólo por la posibilidad de la evidencia- la consecuencia dramática es la necesidad del ego de repetirse a sí mismo de manera tan reiterada como eterna la famosa expresión cartesiana – “pienso, luego existo”-, justamente para no perder la evidencia teórica, emanada de la experiencia psicológica de la duda, y mantener así la certeza teórica de la existencia⁴⁷.

Esta dramática situación hace que la pregunta por la naturaleza –el ser- del “cogito sum” sea tan inevitable como urgente para salir del laberinto del eterno preguntar. Pero el afán de la certeza teórica cobra su impuesto, seguramente impagable, para la filosofía con pretensiones de ontología universal. Efectivamente, toda respuesta a la necesaria pregunta por el ser del cogito sum supone un salto ilegítimo, una ruptura de la rigurosa cadena deductiva, entre el pensamiento como función –privilegiada, si se quiere- del yo y la consideración de este como naturaleza pensante.

Ciertamente, como señala Descartes –y Heidegger cita en la lección del semestre de invierno de 1923/24 que venimos citando- “quien piensa no puede no existir mientras piensa”; pero no es menos cierto que la certeza teórica sólo viene dada por la conciencia del pensamiento –es decir, por la mera formalidad del mismo- con lo que, como señala Heidegger en la misma lección, “el sentido del sum es vaciado y reemplazado por el sentido ontológico formal de algo”⁴⁸. Siendo la determinación de la “res cogitans” meramente formal nada se puede afirmar y nada se quiere afirmar sobre el yo y el soy, significando todo esto que la aludida sustitución de la verdad por la certeza, la exigencia de la certeza teórica que impregna a la filosofía del modelo deductivo de razonamiento, obstruye la posibilidad de acceso al genuino ser de la “res cogitans”. Por tanto, parece que ya Descartes experimenta una suerte de insuficiencia ontológica inherente a la exigencia de la certeza,

⁴⁷ Descartes. *Discurso del Método*, IV pág. 94. Título original: *Discours de la méthode*. Traductor Risieri Frondizi. Alianza Editorial. “...con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que hubiese imaginado hubiera sido verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo fuese, conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar...”

⁴⁸ Heidegger. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. G.A. 17. Pág. 250-250 “Der Sinn des sum ist entleert zum Sinn des formal-ontologischen Etwasseins”.

pues ha comprobado el drama que la determinación formal del sum del cogito contrae: la necesidad de reiteración de argumento –pienso, luego existo- para mantener la certeza de la existencia. Descartes es consciente de ello pues él sabe que parte de una ontología tradicional que no está orientada primariamente a la pregunta por el ser de la res cogitas, pues este está dado de antemano ya que el ser humano es considerado apriorísticamente como “esse creatum”, lo que rompe con el sentido clásico de la tradición que entiende al ser como “fenómeno de la existencia concreta”⁴⁹.

Lo fundamental de esa consideración del ser, que afecta al propio ser de Dios, es que “ese esse creatum sobrepasa sus límites en la medida en que es llevado más allá del mundo”⁵⁰, lo cual significa que desde estas primeras consideraciones fenomenológicas, Heidegger tiene claras la delimitaciones ontológicas relativas a la pregunta por el ser circunscribiéndolas al mundo. Fuera de la facticidad es posible la certeza teórica de las ciencias formales, pero desde la facticidad es prioritaria la pregunta por el ser que no se deja encapsular en la jaula de la matemática. Heidegger subraya esta insuficiencia ontológica de la fenomenología así considerada, pues la permuta que venimos considerando de “verum” por “certum” provoca que la cuestión del ser de la res cogitans –de la conciencia, que para Descartes en particular y la Modernidad, incluido el Idealismo Alemán- quede descuidada dada la consideración de la conciencia como el lugar del aparecer de las cosas. Heidegger lo dice mejor que nosotros cuando afirma que, dada la permuta aludida, la cuestión del ser de la res cogitans queda dentro de un mar de “carencias de necesidad muy determinadas” pues “el certum esse tiene primacía sobre la predicación del ser”⁵¹.

Esta confusión de la verdad con la certeza, que genera la insuficiencia ontológica de la fenomenología, contrae al tiempo el solipsismo del cogito sum cartesiano; insuficiencia

⁴⁹ Ib. Pág. 253-252: “..als Phänomen des konkreten Daseins”

⁵⁰ Ib. Pág. 253-252 “Das esse creatum überschreitet seine Grenzen, sofern es über das Sein der Welt hinaus genommen wird”

⁵¹ Ibid. “... .Den Vorrang der Seinsprädikation hat las certum esse. Jede wietere Seinsfrage ist von ihr her bestimmt und geführt.”

ontológica y solipsismo del “cogito sum” son haz y envés de la misma moneda. Debe ser obvio que la imposibilidad de la pregunta por el ser conlleve el solipsismo de quien tiene que preguntar; la obviedad viene dada por el hecho de que el ego cogito –esse creatum– sólo puede preguntar por la sustancia extensa –el mundo– desde la veracidad divina. Ninguno de estos problemas es ajeno a la fenomenología husserliana, independientemente de que esta mantenga diferencias sustanciales con Descartes, fundamentalmente respecto de lo que Husserl entiende por contenidos de la conciencia, pero “precisamente con respecto a la conclusión de la cuestión del ser de la conciencia y en lo que toca a la dirección del esse certum, Husserl se mueve totalmente en la dirección de Descartes”⁵². La necesidad de la fenomenología trascendental de marcar el camino desde la evidencia apodíctica, también hará pagar el alto precio del solipsismo al sujeto trascendental con dificultades para determinar noemáticamente el ser de lo captado por una conciencia que sólo determina noéticamente su intencionalidad. Si Descartes debe acudir a la veracidad divina, Husserl, como hemos señalado, debe acudir a la Einfühlung, a la intersubjetividad trascendental en el intento de superar esa insuficiencia ontológica de la fenomenología. El modelo deductivista de razonamiento que representa la “ilusión teórica” de la fenomenología conduce sin duda alguna a la certeza pero a costa de olvidar el ser de lo captado. Mientras que la certeza nos parece formalidad vacía –pues no es la verdad–, sólo el fijar la vista en el ser de lo captado posibilitará la auténtica pregunta por el ser de las cosas, lo que hay, es decir, por el ser del mundo, es decir, la pregunta que la ontología precisa.

⁵² Ib. Pág. 255-256 : “Es muß von vornherein betont werden, daß ein fundamentales Unterschied besteht in dem, wie Husserl *inhaltlich das Bewußtsein faßt*, daß dagegen gerade hinsichtlich der Erledigung der Seinsfrage des Bewußtseins und im Hinblick auf den Sinn des *esse certum*, Husserl *ganz in Sinne* Descartes sich bewegt”. Subrayados de Heidegger.

a) **“La intencionalidad como específico comportamiento teórico.”**

La expresión entrecomillada corresponde al título de la primera sección del párrafo 48 que venimos siguiendo, que a su vez pertenece al capítulo tercero de esta lección cuyo título también es sumamente explícito: “El originario descuido husserliano de la cuestión del ser frente al campo temático de la fenomenología y la manera de ver y explicar la existencia en su ser”⁵³. En ese “originario –por cuanto que determina ya al “método” desde su mismo origen- descuido del ser por parte de la fenomenología tiene su urdimbre en el corazón de la misma: la intencionalidad que se conforma desde el presupuesto acético de la primacía de lo teórico heredado de Descartes y su afán, como hemos visto, deductivista. En la canónica lección del semestre de verano de 1925 – *Prolegomena sobre la historia del concepto de tiempo*- concluye Heidegger en las consecuencias de la consideración de la intencionalidad como el comportamiento teórico denunciado en el título transcrito: “Vamos a ocuparnos en primer lugar de la intencionalidad, por ser justamente este el fenómeno en que la filosofía contemporánea encuentra, entonces y ahora, el verdadero escándalo, por ser justamente la intencionalidad lo que impide la aceptación inmediata y desprejuiciada de lo que la fenomenología pretende”⁵⁴.

Es cierto que Heidegger valora el intento husserliano de acudir a “las cosas mismas” sin prejuicios metafísicos; sin embargo, según denuncia él, el concepto de

⁵³ Ib. Pág. 271-271/269 : Respectivamente *“Intentionalität als spezifisches theoretisches Sichverhalten”* y *“Husserls ursprünglicheres Versäumnis der Seinsfrage gegenüber dem thematischen Feld der Phänomenologie und die Aufgabe, das Dasein in seinem Sein zu sehen und zu explizieren”*

⁵⁴ Heidegger. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20 . Traducción española de Jaime Aspiunza *Prolegomenos para una historia del concepto del tiempo*. Alianza Editorial, Madrid 2006. Pág. 34-46. “Wir wollen die Intentionalität deshalb zuerst behandeln, weil gerade an diesem Phänomen die zeitgenössische Philosophie damals und heute noch den eigentlichen Antoß findet, weil Intentionalität gerade das ist, was ein unmittelbares und unvoreingenommenes Aufnehmen dessen, was Phänomenologie will, verhindert”.

intencionalidad de Husserl es heredado de Brentano que, a su vez, remite a la escolástica como recuerda Heidegger en la obra que acabamos de citar. Consecuentemente, este concepto de intencionalidad sería “oscuro, metafísico y dogmático”⁵⁵ y, por tanto, inútil para la fenomenología considerada esta –desde la concepción heideggeriana de la misma– como posibilidad de la ontología; tal concepto de intencionalidad supondría que la intencionalidad es algo meramente añadido a las vivencias considerando a estas un mero representar concienzial de lo captado. Es obvio que “toda vivencia, toda actuación psíquica se dirige a algo” y que, por tanto, la intencionalidad, la *intention*, ya desde su mera etimología significa justamente eso (“*sich-richten-auf*”). En este sentido, si bien el valor de Husserl habría sido justamente abandonar los prejuicios dogmáticos de Brentano –y, por extensión, de Rickert– y haber intentado mirar en la dirección del fenómeno mismo –“a las cosas mismas”–, el problema está, empero, en que no someter a una revisión suficientemente crítica el concepto de intencionalidad de la conciencia contrae inevitablemente la insuficiencia ontológica de la fenomenología. Una intencionalidad meramente añadida a la vivencia no salva el hiato entre lo psíquico y lo físico, entre quien percibe y lo percibido.

Es preciso, pues, deshacerse del prejuicio dogmático que provendría “de Descartes” y atravesaría toda la filosofía crítica poniendo a la filosofía en la tesitura de elegir entre el realismo crítico y el idealismo trascendental, obviando como consecuencia ineludible del mencionado prejuicio lo fundamental, el ser cuyo olvido se pone de manifiesto como el común denominador de las dos opciones filosóficas señaladas. Por tanto, todo lo que ofusca a la teoría de la intencionalidad sería “la presuposición de que se trata de una teoría acerca de la relación entre lo físico y lo psíquico cuando –la

⁵⁵ Ib. Pág. 35-46 : “...diese ist finster, metaphysisch, dogmatisch”.

intencionalidad- lo único que está señalado es la estructura de lo psíquico”⁵⁶. Es decir, la teoría no es en absoluto lo primario y por tanto determinante, pues no se trata de llevar a cabo apreciaciones relativas a la relación entre la subjetividad formal y la objetividad material, entre lo noético y lo noemático, en la percepción y posterior confirmación del percepto o la idea, sino más bien, y como concluye Heidegger renglones más abajo en la lección que venimos citando, “de mantener la vista al dirigirse-a de las estructuras de las actuaciones. Y de mantenerse apartado de cualquier teoría acerca de lo psíquico, la conciencia, la persona y demás.”⁵⁷ Es decir se trata fundamentalmente de mantenerse fiel al auténtico ir a las cosas mismas y buscarlas donde realmente se dan que no es en la conciencia, sino en la facticidad. Este mantenerse en dirección al fenómeno, es decir a lo que se da, a lo que aparece, no es tal si no está exento de prejuicios; así, cuando sólo se mira a lo que se ve, no a lo que se percibe, se inicia la auténtica cabalgadura hacia “las cosas mismas”. La ausencia de prejuicios se obtiene, más que por reducciones de la conciencia, por no abandonar esa mirada ajena de prejuicio a las cosas y el primigenio preguntar por “lo que hay”: “En la pregunta ‘hay algo’ no se presupone nada. De hecho, se pregunta si en general hay algo ya existe, acontece, valora o munda.”⁵⁸ Dirigir la vista es, pues, un dejarse

⁵⁶ Ib. Pág. 46-55. “Was blind macht gegen die Intentionalität ist die Vormeinung, es handle sich hier um eine Theorie der Beziehung zwischen Physischem und Psychischem, wo doch lediglich eine Struktur des Psychischen selbst angewiesen sein will.”

⁵⁷ Ibid. “Es soll lediglich die Struktur des Sich-richtens-auf an den Verhaltungen im Blick bahnten werden. Alle Theorie über Psychisches, Bewusstseins, Person und dergleichen soll ferngehalten werden.” Cuidadosamente, según queremos poder leer, evita Heidegger el término “Mensch” que perfectamente había cabido en su expresión; emplea persona, seguramente como caracterización “dogmática” del hombre.

⁵⁸ Heidegger. GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Pág. 77-93. “In der Frage wird überhaupt nichts vorausgesetzt. Es wird ja erst gefragt, ob es überhaupt etwas gibt, nicht schon, ob etwas existiert, geschieht, wertet, weltet.” Topamos aquí con el célebre verbo –welten- que acabó enfureciendo a algún neopositivista que enviaba directamente a Heidegger a la escuela de primaria para que aprendiera a conjugar el verbo ser con lo que, supuestamente, desaparecerían todos sus problemas filosóficos. Sin embargo, según lo entendemos nosotros, el significado de ‘welten’ está próximo al de mundo en el *Tractatus* de Wittgenstein, sobre todo en la conocida proposición 1 de la obra citada: “El mundo es lo que acaece”. Como veremos en la tercera sección de este trabajo, el mundo munda y el tiempo “temporéa” así como también la nada “nadea” (nichtet); exactamente igual que nosotros “veraneamos”. Podría decirse, pues, que el mundear del mundo es un “vagabundear” en su estricta acepción etimológica latina, según la cual el término vendría del verbo

llevar y guiar por la vivencia misma que se dirige de manera directa a la cosa misma; ese simple dirigir la mirada a “lo que hay” sin prejuicios – es decir, sin realismos ni idealismos- debe constituir la intencionalidad.

Efectivamente, la denunciada consideración de la intencionalidad como puente entre lo psíquico y lo físico llena de prejuicios metafísicos la vivencia del mundo exterior o circundante (“Umwelt”), encorsetando a la filosofía entre el realismo crítico de Aristóteles y el idealismo trascendental de Kant llegando a provocar incluso la propia insuficiencia ontológica de la fenomenología. Desde estos puntos de vista se pretendería un planteamiento presumiblemente crítico entendiendo por tal un planteamiento que propiciara el alejamiento de posturas dogmáticas y prejuiciosas; sin embargo, al interior de ambos modos de entender la vivencia del mundo exterior es compartida de manera acrítica la prevalencia de lo teórico. En definitiva, la ilusión teórica sería una suerte de común denominador tanto del realismo crítico como del idealismo heredado por la fenomenología. Así, “el realismo crítico pregunta ¿cómo logro dar el paso de la ‘esfera subjetiva’ de los datos sensoriales al mundo exterior?” y “el idealismo crítico-trascendental planta el problema del modo siguiente: ¿cómo llego yo, permaneciendo en la ‘esfera subjetiva’, al conocimiento objetivo?”⁵⁹ Parece claro que el común denominador de ambas preguntas es “la esfera de lo subjetivo” y el puente que debe llevar hasta el mundo exterior o la esfera de

latino “vagaris” –vagar, ser errante- y el sufijo “bundus” que subraya y prolonga la acción, marcada por el participio de presente del verbo al que se añade; así, sucede, por ejemplo con errabundo, moribundo, vagabundo, etc. Que el mundo munde sea significa que conforma mundos desde la estructura básica que constituye la mundanidad del mismo: la significatividad: que el mundo vagabunde, el tiempo temporee o la nada nadee indica la radicación de estos términos fundamentales del pensamiento heideggeriano en el Dasein. Desde esta óptica nos explicamos mejor el cuidado que ha puesto Heidegger en obviar el verbo ser para subrayar la fundamentalidad de la pregunta por lo que hay, que interrogaría por lo que existe-en expresión latinizada-, acontece, valora o munda. Por último, señalamos que, aunque interpretamos *welten* como vagabundear traducimos en el texto de nuestro trabajo y en aras de la literalidad el verbo alemán por el usual “munde”.

⁵⁹ Ib. Pág. 80-97. “Der kritische Realismus fragt: Wie komme ich aus der ‘subjektiven Sphäre’ der Empfindungsdaten zur Außenwelterkenntnis?

Der kritisch-transzendente Idealismus stellt das Problem: Wie komme ich, in der ‘subjektiven Sphäre’ verbleibend, zu objektiver Erkenntnis?”

lo objetivo, cuestión que subyace a la primacía de lo teórico. Tal prevalencia de lo teórico tiene una consencuencia tan clara como triste para la ontología, pues “cuando intento explicar en clave teórica el mundo circundante, este se derrumba.”⁶⁰ Esta “ilusión de lo teórico” común a ambos posicionamientos filosóficos –cabría decir a la Historia de la Filosofía- pone de manifiesto que la intencionalidad ha sido entendida no como estructura interna de las vivencias, sino más bien como algo añadido a ellas, más bien como el puente que salva el hiato ya aludido entre lo psíquico y lo físico, vale decir, entre lo subjetivo y lo objetivo o, más bien, cómo traigo y mantengo a lo físico en la esfera de lo psíquico. En cualquier caso, se presupone la representación concienical de la cosa obviándose la pregunta por el ser de la cosa, por “lo que se da”, que es una pregunta, recordémoslo, exenta de prejuicios; sobre todo, del prejuicio principal que afecta tanto a racionalismo como idealismo e incluso fenomenología trascendental: la primacía de lo teórico que, valga Nietzsche –ya a estas alturas cuidadosamente leído por Heidegger- momifica la vida.

Husserl participaría de este hiato, consagrando así la referida primacía de lo teórico en su intento de acercamiento al mundo circundante; la escisión entre noesis y noema como elementos separados y constitutivos de la intencionalidad, hacen prevalecer, por indispensable el ideal de *La filosofía como ciencia estricta*, artículo publicado por Husserl en *Logos* y que es citado por Heidegger tanto en su lección del semestre de postguerra –*La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*- como en la posterior, los *Prolegomenos*.⁶¹

Frente a esa primacía de lo teórico, desde la que se pretende vislumbrar el mundo circundante, consiguiéndolo sin embargo sólo como una suerte de reflejo de la conciencia, Heidegger es contundente: “El vivir del mundo circundante no es una contingencia, sino

⁶⁰ Ib, Pág. 86-104. “Versuche ich, die Umwelt theoretisch zu erklären, dann fällt sie in sich zusammen.”

⁶¹ Se refiere Heidegger al artículo que bajo el título mencionado publicó Husserl en el primer número de la revista *Logos*. Respectivamente GA. 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*, 87-104 y GA. 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pág. 164-153.

que radica en la esencia de la vida en y para sí; por el contrario, sólo en algunas situaciones excepcionales estamos situados en una actitud teórica”⁶². El mundo circundante no es pues un añadido, una suerte de prótesis añadida al yo, sino que reside “en la esencia de la vida”, por lo que no es “dado” (reflexivamente) a la vida, sino que más bien conforma a la vida misma. Obviamente, estamos en los prolegómenos del “ser-en-el-mundo” pues, como veremos, la condición de posibilidad del Dasein como tal es el mundo, siendo este necesariamente compartido. Estamos en el inicio del círculo hermenéutico en el que – como veremos en la siguiente sección- el Dasein sólo se comprende a sí desde su mundaneidad –de la que el otro forma parte- y, al tiempo, sólo hay mundo desde la comprensión del Dasein. Por eso, como advierte Heidegger pocos renglones después, el mundo circundante no es “dado” pues tal donación está afectada inexcusablemente “de teoría, está arrancado de mí” y, por tanto, “el yo histórico, el ‘mundear’ ya no es algo primario. ‘Dado’ es una silenciosa, apenas visible, pero auténtica reflexión teórica impuesta a lo circundante”⁶³ que impide al mundo el mundear y, de la mano, al yo su historicidad, pues el temporeizar del tiempo y el mundear del mundo son sinónimos. El mundo – circundante, interno o compartido- nunca es “dado” como su correlato ontológico y la existencia, tampoco es nunca “dada” en el sentido de reflexiva en primera instancia, siendo más bien recibida. Consecuentemente, como veremos en la segunda sección, mundo y existencia son “sidos”, nunca “dados”; por eso el mundo no es dado a Dasein alguno sino que “weltet”, vagabundea entre entes coetáneos emergiendo de este vagabundear el “ser-con” inherente al Dasein.

⁶² Heidegger, GA,56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*. I.- *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, pág. 88-106. “Das Umwelterlebnis ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt.”

⁶³ Ibid (en español, pg. 107). “*Wie erlebe ich das Umweltliche*, ist es mir ‘gegeben’? Nein, das *gegebenes* Umweltliches ist bereits theoretisch angestastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, das es ‘weltet’ ist bereits nicht mehr primär”. Subrayados de Heidegger.

El ideal de la certeza teórica y la consecuente filosofía como ciencia estricta no comprometen sólo un problema epistemológico sino ontológico, pues la mera necesidad de preguntar por la existencia del mundo exterior o del otro, sólo confirma la insuficiencia ontológica de la fenomenología. En este sentido, los famosos ejemplos de la cátedra de la lección del *Kriegnotsemester*, o de la silla de los *Prolegomena* vienen a zanjar no un problema gnoseológico, sino ontológico por su pura obviedad: no es captada la representación de la silla, sino la silla misma que está ahí; sucede lo mismo con la cátedra, no exenta de significaciones. Como bien advierte Heidegger, no es lo mismo la cátedra para el leñador que extrae la madera del bosque, para el carpintero que construye el atril de la cátedra o para el catedrático que habla desde ella. Este vagabundear del mundo habla de la significatividad del mundo, nunca de la existencia del mundo exterior, pues la pregunta es real esta cátedra (tal y como la vivo circundantemente) es una pregunta sin sentido. “Una pregunta teórica sobre la existencia de mi mundo circundante distorsiona el sentido de ese mundo”⁶⁴. Como ya hemos dicho, el mundo nunca es dado y siempre es sido; podremos advertir de la significatividad de “lo que hay”: como hemos dicho, la madera del atril de la cátedra tiene una significación distinta para el labriego de la Selva Negra que para el catedrático que habla desde ella. Sin embargo, ni el labriego ni el catedrático preguntan con sentido cuando se plantean la existencia de la madera o de la cátedra (incluido el detalle de que la cátedra ya supone otorgar significado a la madera del labriego de la Selva Negra). Sin embargo, labriego, carpintero y catedrático, tropiezan con la cátedra, cuyo significado vagabundea por cada uno de ellos a cuyo horizonte de comprensión pertenece la pregunta por el ser de la cátedra.

El ser sido –no dado y, por tanto, no apercebido– del mundo circundante es fundamentalmente “ser vivido”; por ello, en una suerte de inversión de la famosa

⁶⁴ Ib, Pág. 91-110. “Eine theoretische Existenzfrage über meine Umwelt –und in diese gleicham eingegohrt-verkehrt deren Sinn”.

expresión hegeliana, Heidegger se expresa así: “todo lo que es real puede ‘mundear’ , pero no todo lo que ‘mundeá’ necesita ser real”⁶⁵. Consecuentemente, el problema de la existencia del mundo exterior es comprender que ese no es un problema, sin que ello implique la caída en el realismo ingenuo; sin contradecir la cita anterior, Heidegger advierte que “la vivencia del mundo circundante presupone por su parte la realidad”⁶⁶: se trata del mundear del mundo –el vagabundear del mismo- que hace que la vivencia en cuanto tal presuponga la realidad , porque la mera vivencia es, en sí, ya una presuposición, pues “la ausencia de presuposiciones sólo tiene sentido en el marco de lo teórico”⁶⁷ cayendo, por lo tanto, fuera de la esfera de la vida.

Como hemos señalado, no se trata de una caída en una suerte de realismo ingenuo; en sus *Prolegomenos sobre una historia del concepto de tiempo* –hablamos, por tanto, de un Heidegger ya muy próximo a *Ser y Tiempo*- se especifica como modo fundamental de la intencionalidad “la injerencia mutua de intentio e intentum”⁶⁸. Es decir, la intencionalidad no es simplemente “una relación objetiva que en ocasiones y sólo posteriormente a los propios elementos venga a darse entre una cosa física y un proceso psíquico, sino la estructura de una actuación en cuanto actuación o actitud para con, dirigirse-a”⁶⁹. Sucede, obviamente, que tal ‘dirigirse-a’ no puede obviar el qué hacia el que se dirige; como en el famoso ejemplo de la cátedra antes mencionado, ahora en los *Prolegomena* ejemplifica Heidegger con la silla del aula, para subrayar que no se percibe la percepción sino directa e inmediatamente la silla, pues el ser “intendido” –aquél hacia el que se dirige la

⁶⁵ Ibid. “Alles, was real ist, kann welten; nicht alles, was weltet, brauch real zu sein.”

⁶⁶ Ib, Pág. 92-111. “Das Umwelterleben setzt eben seinerseits die Realität voraus”.

⁶⁷ Ib, Pág. 94-114. “... Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit haben überhaupt nur Sinn im Theoretischen”

⁶⁸ Heidegger. Ga. 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Traducción al español de Jaime Aspiunza. *Prolegomenos para la historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial. Madrid 2006. Pág. 58-66. “...der Grundart der Intentionalität als Zusammengehörigkeit von intentio und intentum”.

⁶⁹ Ib. Pág. 47-58 “Mit Intentionalität meinen wir nicht eine zuweilen und nachträglich eintretende objektive Beziehung zwischen einem physischen Ding und einem psychischen Vorgang, sondern die Struktur eines Verhaltens als Verhalten zu, Sich-richten- auf”.

mirada- tiene el carácter de la corporalidad (“Leibhaftigkeit”) –“un modo preeminente de darse ello mismo de lo ente”⁷⁰- contrapuesto a otros modos del percibir, como el mentar vacío basado, por ejemplo, en el recuerdo que yo, desde Sevilla, puedo tener de la Plaza Mayor de Salamanca. Obviamente, no tengo delante en su corporalidad a la famosa plaza pero sí está en todos sus detalles y en su recuerdo postrados en mi subjetividad que, al fin, se basa siempre en la imagen corporal de esa misma plaza vista físicamente por mi.

Aparte, como es sabido, señala Heidegger otros modos del representar como el intuitivo (“anschaulich Vorstellen”) o la simple percepción de una imagen (“Bildwahrnehmung”) que siempre son posteriores a “lo percibido del percibir” que tiene el carácter de corporalidad, aspectos en los que no vamos a entrar en este trabajo.

No ver la injerencia mutua de intentio e intentum, de noesis y de noema, supone la irremediable caída de la fenomenología en su “ilusión teórica” -común denominador, como hemos visto, tanto del realismo crítico aristotélico como del idealismo- que ha servido de hilo conductor a la Modernidad desde Descartes hasta la fenomenología trascendental husserliana. El concepto de intencionalidad heredado de Brentano, deudor a su vez, como hemos señalado, de la escolástica, sólo ve lo noético, olvidando lo noemático; en otras palabras, olvida la pregunta por el ser de lo percibido en aras de la pregunta por la percepción misma que acaba siendo siempre una reflexión sobre la conciencia como órgano apercibiente. Sin embargo, no se trata del aprehender “directamente” lo dado, lo cual no sólo supondría una notable ingenuidad sino, sobre todo, la imposibilidad del discurso, e incluso de la pregunta por el ser de lo dado. En el representarse lo dado está la intuición categorial de ello mismo o, dicho con palabras de Heidegger, “la intuición categorial se encuentra, como si dijéramos, incluida en toda percepción concreta

⁷⁰ Ib. Pág. 54-62. “Liebhaftigkeit ist ein ausgezeichneter Modus der Selbstgegebenheit eines Seienden.”

(percepción de las cosas)”⁷¹; por tanto, en la simple y directa aprehensión de lo corporalmente –no concientemente- dado está servida la intuición categorial de eso mismo dado, algo que tiene en su urdimbre la noción de trascendentalidad que posteriormente desarrollaremos⁷².

Obviamente, la mencionada injerencia mutua de *intentio* e *intentum*, nos lleva al problema de la identificación de lo pensado con lo intuido, es decir, al problema de la verdad solventado desde la fenomenología trascendental husserliana con el concepto de evidencia apodíctica, aquella respecto de la cual no es racional la duda. Liquidar el problema de la verdad desde la mera *adaequatio* es liquidar el noema en aras de la *noesis* y devolver a la filosofía al eterno dilema de dirimirse entre realismo e idealismo; dilema que, en cuanto tal, es irresoluble. Es decir, una situación aporética como la que vivieron Descartes en el inicio de la Modernidad y Kant tras el fracaso de realismo y empirismo, el primero con el famoso “uso dogmático de la razón” y el segundo con su caída –recuérdese a Hume- en el escepticismo teórico. El problema estriba en reducir el problema de la verdad al de la evidencia, haciendo del asunto un problema únicamente epistemológico que, a lo sumo, puede tener pretensiones dentro de las llamadas ontologías regionales. La evidencia del amar no es menor que la evidencia matemática de una simple suma de números enteros, compartiendo ambas –pese a la formalidad de la matemática- el carácter de evidencias regionales; por importante que sea la evidencia matemática –y desde ella el

⁷¹ Ib. Pág. 64-71. “Es wurde schon angedeutet, dab sich die ketegoriale Anschauung als Einschluß gleichsam in jeder konkreten Wahrnehmung (Dingwahrnehmung) findet.”

⁷² Sería interesante establecer a partir de esta necesidad de intuición categorial experimentada por Heidegger nexos de comunicación del filósofo que nos ocupa con Zubiri que también experimenta una necesidad paralela desde la simple aprehensión sentiente de la cosa hasta la categorización –“notificación”- de esa cosa para establecerla con sentido en la aprehensión de la realidad. Recuérdense a este respecto fundamentalmente *Inteligencia sentiente* (Alianza Editorial, 1980) e *Inteligencia y Logos* (Alianza Editorial, 1983). También “Las cosas”. Antonio González Fernández, en *Zubiri ante Heidegger*- Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (eds.) pgs.107-136. Herder, Barcelona, 2008. En cualquier caso, el diálogo entre Heidegger y Zubiri es siempre pertinente. Véase a este respecto el artículo de Espinoza Lolas “¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes? La crítica de Zubiri a Sein und Zeit” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 31, 2004. Págs. 201-250).

modelo deductivista del razonamiento, asumido acriticamente por Descartes- no normativiza o no debe normativizar sobre otras regiones del pensamiento en las que la “contradicción” puede ser “lógica”. La evidencia absoluta y pura es la de la verdad, siendo esta asunto de la ontología, pues –y volviendo al ejemplo de la silla- la máxima verdad que puedo decir de ella, independientemente de su forma, color, material de construcción, etc., es que “es”, como ya subrayó Aristóteles al señalar a la ousía como la primera de las categorías, la que siempre se supone, la que siempre es hypokeimenon.

Reducir la intencionalidad a su aspecto noético, provocando así la necesaria pregunta respecto de la adecuación de la representación a lo representado y, más aún, la relativa a la propia existencia de eso representado mismo, es “un escándalo de la filosofía” propiciado por el prejuicio explicitado antes que entiende a la intencionalidad como el nexo de unión, el puente, que une lo psíquico con lo físico. La intencionalidad, desde la “inherencia interna de intentio e intentum”, capta el ser de lo percibido, sea cátedra o sea silla; la intuición categorial, en tanto que ideación de eso captado genera la necesaria trascendentalidad que en la siguiente sección matizaremos y entenderemos como “ubicua”.

Junto con la intencionalidad y la intuición categorial, el tercer “gran descubrimiento” de la fenomenología es ese sentido originario de lo a priori, desligándolo de la subjetividad desde la que Kant lo comprendió. Tal desvelación es especialmente importante para Heidegger “porque aclarar su sentido presupone justamente entender aquello que estamos buscando: el *tiempo*”⁷³. La fenomenología habría mostrado que lo a priori no se circunscribe o limita a la esfera de la subjetividad, más aún, “que no tiene nada que ver con la subjetividad”⁷⁴, pero tampoco está enclavado en la esfera de la realidad; no es, por tanto, “ni inmanente ni trascendente”, lo cual marca tanto su universalidad como su “indiferencia” (Indifferenz) frente a esa subjetividad misma. Lo a priori es, por tanto “un

⁷³ Ib. Pág. 99-100. “..., weil die Klärung seines Sinnes gerade das Verständnis dessen voraussetzt, was wie suchen: *Zeit*.” Subrayado de Heidegger.

⁷⁴ Ib, Pág. 101-101 Das Apriori...”mit der Subjektivität nicht zu tun hat”.

título de ser” que marca “un rasgo de la secuencia de construcción en el ser de lo ente, en la estructura de ser del ser”.⁷⁵

Aunque, como señala Heidegger, es la intencionalidad la que fundamenta tanto la intuición categorial como el sentido originario de lo a priori, este último adquiere un papel relevante en la intencionalidad, toda vez que el campo de investigación de la fenomenología es “la intencionalidad en su a priori, tomándola en la doble dirección de la intentio y del intentum”⁷⁶ con lo que lo a priori en tanto que conforma la mira del campo interesado por la intencionalidad completa a esta en el sentido de que la dirige pues las cosas antetodo y primariamente “son”.

Fiel a lo señalado con los famosos ejemplos de la cátedra y de la silla, la fenomenología es una descripción, que por tanto precisa del giro hermenéutico del lenguaje, pero desde los “descubrimientos” llevados a cabo por la fenomenología de la intencionalidad, la intuición categorial y lo a priori, lo es “de la intencionalidad en su a priori”.⁷⁷ Es coherente, pues, Heidegger con sus orígenes cuando había determinado a la fenomenología como ciencia previa (Vorwissenschaft), pues es un simple “tomar acta” de lo que sucede, de lo que hay, que era nuestro punto de partida. Este carácter de la fenomenología de constituirse en una suerte de notaría de la realidad, la heideggeriana reivindicación de su carácter previo –que implica la intuición del tiempo, como hemos apuntado de la mano de Heidegger, significa que la fenomenología se distingue de otras ciencias – con la biología y la teología ejemplifica cuidada y reiteradamente en sus escritos Heidegger, dejando a los hombres en medio de lo animal y lo divino- no dicen nada acerca del contenido de la cosa (Sachhaltigkeit), sino sólo acerca del “cómo” constituyéndose así

⁷⁵ Ib. Pág. 102-102 “A priori ist vielmehr Charakter der Aufbauolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins”.

⁷⁶ Ib. Pág. 106-106. “Das Feld der Sachen der phänomenologischen Forschung ist somit die Intentionalität in ihrem Apriori, verstanden nach beiden Richtungen der intentio und des intentum”.

⁷⁷ Ib. Pág. 108-107. “Phänomenologie ist analytische Deskription der Intenzionalität in ihrem Apriori.”

la fenomenología como método. Desde este carácter previo de la fenomenología, que la deslinda del carácter óptico de las ciencias señaladas junto con el descubrimiento en la intencionalidad del sentido originario de lo a priori –a partir del cual se intuye el tiempo como hemos señalado- podemos concluir en el descubrimiento de la fenomenología como posibilidad de la ontología.

b.- La paradoja del sujeto: autosuficiencia, excentricidad y solipsismo.

Posiblemente ese afán preteórico de la fenomenología, que hace del fenomenólogo una suerte de notario de la realidad –valga la imagen anterior-, sea una de las mayores insistencias del joven Heidegger en las primeras lecciones de Friburgo. Como veremos más adelante, la única posibilidad de superar esa insuficiencia ontológica de la fenomenología trascendental y propiciar un acercamiento a la vida que ni la desvivifique en lo teórico ni la atomice en vivencias psicológicas todas de carácter ‘personal’, pasa por subrayar “la idea de filosofía como ciencia originaria” que posibilite la “fenomenología como ciencia preteórica originaria”, pues la originariedad de la ciencia sólo viene dada desde su consideración como “ciencia pre-teórica”⁷⁸. En contraposición a este señalado, por necesario, carácter preteórico de la fenomenología que debe querer acercarse sin prejuicios dogmáticos a la vida si quiere posibilitar la ontología, subraya Heidegger la ilusión teórica de la fenomenología trascendental que sería la causa de su insuficiencia ontológica. En este sentido es interesante recordar que Heidegger cita en tres lecciones distintas el famoso

⁷⁸ Cfr. Heidegger. GA56/57. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Títulos de la primera sección –“Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft”-, de la segunda sección –“Phänomenologie als Vortheoretische Urwissenschaft”- y del capítulo tercero de esa sección –“Urwissenschaft als vor-theoretische Wissenschaft”.

artículo de Husserl publicado en el primer volumen de la revista Logos titulado *La filosofía como ciencia estricta*⁷⁹.

Ese afán de hacer de la filosofía una ciencia estricta no sólo comporta el “escándalo” de la filosofía conformando al mundo como algo “dado” –que, como hemos visto, exige lo teórico-, sino incluso una suerte de traición a la fenomenología misma y a su famoso lema “a las cosas mismas”. Efectivamente, el mencionado afán, que pasa por la canonización del modelo matemático de conocimiento, provoca la ocupación de la fenomenología más en la representación de las cosas que en el ser de esas mismas cosas. Volviendo a entender la intencionalidad como nexo de lo psíquico y lo físico, la determinación de la ‘cosa’ de la fenomenología resulta “¡no ser fenomenológica!”, lo cual genera una omisión fundamental que contrae consecuencias también fundamentales respecto de la ontología y, por ende, de la misma concepción del ser humano. “No sólo el ser de lo intencional, esto es, el ser de cierto ente determinado, queda sin determinar, sino que se dan divisiones originarias de lo ente (conciencia y realidad) sin haberse aclarado o al menos haberse cuestionado acerca de él el sentido de aquello, precisamente el ser, con miras a lo cual se distingue”⁸⁰. Obviar el ser de lo intencional está en riguroso paralelismo con el olvido del ser que abre y provoca *Ser y Tiempo* y que inspira la famosa pregunta de Platón en el Sofista: “¿Qué es lo que queréis decir cuando utilizáis la palabra ser?”.

⁷⁹ E. Husserl. “Philosophie als strenge Wissenschaft”. In: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. Band I, 1910/11. Heft 3. S. 289-341. Cita de Heidegger en GA. 17, pg. 61. Edición actual en Feliz Meiner Verlag, Hamburg 2009. Traducción al español por Elsa Tabernig en Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014 bajo el título “La filosofía como ciencia estricta”. El artículo es citado por Heidegger en GA. 56/57 *-Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem-* pg. 87-105, Ga. 17 *-Einführung in die phänomenologische Forschung-* pg. 61-75 y GA.20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Pág. 164-153.

⁸⁰ M. Heidegger. Ga. 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Pág 178-163. “Nicht nur das Sein des Intentionalen, also das Sein eines bestimmten Seienden, bleibt unbestimmt, sondern es werden kategoriale Urscheidungen im Seienden gegeben (Bewußtsein und Realität), ohne daß die leitende Hinsicht, das, wonach unterscheiden wird, eben das Sein, seinem Sinne nach geklärt oder auch nur nach ihm gefragt wäre”

La ausencia de pregunta por el ser de lo intencional convoca a la ausencia de pregunta por el ser del hombre, que desde esa ilusión teórica es comprendido dogmáticamente como sujeto antes que como un ser en medio del mundo en el que es, como “ser-en-el-mundo”, es decir como Dasein que menciona al ser que somos nosotros mismos de manera previa a toda teoría sobre el ser humano. Como advierte Heidegger, el olvido del ser y, con él, el olvido del ser del Dasein no es simple error o coyuntura histórica, sino “historia de nuestro propio Dasein” entendida como historia “en cuanto modo de acontecer del propio Dasein”⁸¹ que se ha desviado hacia la comprensión personalista de la existencia humana y la consiguiente concepción del ser humano como algo escindido entre “naturaleza y espíritu”. No es ontológicamente pensable una escisión entre el mundo y el yo, puesto que –como veremos- ni la intencionalidad ni el sujeto de la misma caen del cielo. La posterior recepción personalista de la fenomenología iniciada por el propio Husserl, emanada de su inspiración cartesiana, es decir de la metafísica de la infinitud, provocan “la preponderancia de la tradición *ontológica* y *antropológica* y con ella la de la *tradición lógica*...”⁸² Esa tradición lógica que hace del modelo matemático normatividad para el resto de los modelos de pensamiento, encierra en sí la esterilidad del pensamiento formal, de ese modelo deductivista, la insuficiencia de la fenomenología a efectos ontológicos. La consecuencia que Heidegger subraya es el olvido de la cuestión del ser de Dasein que en los *Prolegomena* ya tiene el protagonismo conocido en *Ser y Tiempo*, lo cual comporta su confusión con el concepto de persona desde el que radica la noción de hombre como “ens creatum” de la que deriva, como veremos en la sección siguiente, la excentricidad del ser humano “avocado a Dios”. Esta es, según comprendemos, la

⁸¹ Ib. Pág. 179-164 “... , sondern in diesen Versäumnissen offenbart sich die Geschichte unseres Daseins selbst...”

⁸² Ib. Pág. 180-164. “Die Herrschaft der *ontologischen* und *anthropologischen* und damit auch der *logischen Tradition*...” No entendemos la traducción de Jaime Aspiunza para este texto de Heidegger que él vierte en castellano así: “La preponderancia de la tradición *ontológica* y *antropológica* y con ella de la *ontológica* y *antropológica*, es decir, también de la *lógica*...” . Subrayados del original alemán y de nuestra versión española del texto.

discusión que Heidegger está manteniendo con la preeminencia de lo teórico en el planteamiento fenomenológico.

Tal primacía de lo teórico -que concluye en el mencionado olvido del ser del Dasein- comienza con la desvivificación – “Entlebung, “momificación”, diría Nietzsche- de la vida. Parte, pues, de esa visión sesgada de la intencionalidad que, como veremos, no puede ser entendida como nexo entre lo psíquico y lo físico, sino como cuidado, concepto fundamental sobre el que se articulan los existencialistas del Dasein en *Ser y Tiempo*. La escisión entre el mundo y el yo, entre la noesis y el noema, no es inocente sino que incide de manera directa en la visión personalista del ser humano y en hiato clásico de este respecto de la naturaleza, y de la concepción dual del ser humano dividido entre “naturaleza y espíritu”. No entender la intencionalidad como estructura pura de la vivencia genera, por tanto, el más grave conflicto de la filosofía –realismo o idealismo- en una lucha estéril pues ambas posiciones son de por sí insuficientes ontológicamente ya que ninguna se plantea el problema del ser de la conciencia que debe traducirse en el asunto del ser del Dasein. Es evidente la presencia del sujeto cartesiano y, por ende, de la Modernidad entera -incluido el idealismo trascendental kantiano, que vertebra la trascendentalidad desde la noción del “ens realissimum”⁸³- en el distanciamiento de Heidegger respecto de Husserl y lo que ambos entienden por la vuelta a “las cosas mismas”.

Este malentender la intencionalidad como nexo entre lo psíquico y lo físico y la consecuente primacía de lo teórico que desvivifica la vida genera, además, el desfiladero –valga la expresión- entre personalismo y naturalismo por el que la conciencia tiene que transitar en paralelo a la comprensión dual del ser humano que todo personalismo exige. Por tanto, obtendríamos un concepto de ser humano elaborado a base de una especie de

⁸³ Victoria Camps. *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. Biblioteca Salmanticensis. Estudios 36. Universidad Pontificia de Salamanca, 1981. “La idea de un Dios es requisito indispensable para la sistematicidad de la Filosofía Trascendental kantiana. La realidad de Dios posibilita la estructura teleológica de dicho sistema exigido por la razón misma”.

yuxtaposición de piezas, una suerte de puzzle en definitiva, que conformaría la figura del hombre sumando lo concienical, lo espiritual, lo material, lo natural... en cualquier caso un ser humano “excéntrico” y “desubicado” como veremos en la siguiente sección de este trabajo.

Considerar a la intencionalidad como una estructura añadida a la vivencia parte de la mencionada concepción dual del ser humano y acaba en la necesidad de la pregunta por la posibilidad de la trascendencia de lo captado, por la clásica pregunta respecto de la adecuación entre la subjetividad formal de la idea y su objetividad material; en este sentido, la exigencia de la evidencia apodíctica -necesaria para seguir avanzando, recordemos de nuevo a Descartes- provoca a ese sujeto la necesidad de pagar tal necesidad de certeza teórica con el solipsismo. Consecuentemente, para propiciar las condiciones de posibilidad que hagan que la ontología científica no sea otra cosa que fenomenología es necesaria una revisión radical de la filosofía de la subjetividad que propicie –valga el título de Ramón Rodríguez- “una transformación hermenéutica de la fenomenología”⁸⁴. Como dice el autor citado, si hay una palabra que sintetice lo que esta “filosofía de subjetividad” significa –y, desde ella, la Modernidad entera”- es “representación”. El problema es que tal ‘representación’ lo es siempre de ‘lo dado’, lo cual –como ha denunciado Heidegger y nosotros hemos mencionado- en cuanto ‘dado’ es dato de la reflexión y presupone ya esa preeminencia de lo teórico. Plantear, por tanto la fenomenología –y el corazón de la misma, la intencionalidad- desde la filosofía de la subjetividad –es decir, desde aquella que “hace del ser humano el sujeto, el hypokeimenon, y cuyo carácter de sujeto estriba en la conciencia”⁸⁵- no sólo no resuelve el problema del ser de lo pensado, sino que agota a ese sujeto en su mismo afán intencional, entendida la intencionalidad como el reiterado nexo entre lo psíquico y lo físico.

⁸⁴ cfr. El título de la obra de Ramón Rodríguez *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Ed. Tecnos, Madrid 1997

⁸⁵ R. Rodríguez. *Del sujeto y la verdad*, Ed. Síntesis. Madrid 2015. Pág. 33

Tal agotamiento del sujeto no es sino la caída del mismo en el solipsismo del ego husserliano trascendentalmente reducido, ‘heredero’ en la expresión de Marion del ego cogito cartesiano; Husserl habría intentado trascender el ego mediante el alter ego, pretendiendo así el fundamento de la objetividad buscada en la intersubjetividad de la conciencia. Si esto se consiguiera –si la intersubjetividad generara la objetividad de ‘lo dado’- la insuficiencia ontológica de la fenomenología estaría definitivamente superada y, de ese modo, la fenomenología husserliana se habría constituido en la filosofía trascendental que siempre pretendió ser generando una ontología del otro y del mundo objetivo. No obstante, el propio Husserl, consciente de la importancia y gravedad de la objeción de solipsismo, plantea el problema de manera rotunda en el inicio de la quinta de sus *Meditaciones Cartesianas*: “Cuando yo, el yo que medita, por medio de la *èpokhé* fenomenológica me reduzco a mi absoluto ego trascendental, ¿no me he convertido por ello en un solus ipse y no lo sigo siendo mientras bajo el título de fenomenología efectúo una consecuente explicitación de mi mismo? ¿no habrá, pues, que estigmatizar como solipsismo trascendental a una fenomenología que pretende resolver y se presente ya como filosofía?⁸⁶”.

El problema es que ese realismo trascendental exige un sujeto trascendental que entienda la trascendentalidad desde los supuestos antes vistos de la filosofía de la subjetividad, es decir, como representación de lo dado; consecuentemente, ese sujeto trascendental entienda la trascendentalidad, no desde la ‘ubicuidad’ que debe caracterizarla –según veremos en la siguiente sección de este trabajo- sino desde un punto de vista meramente noético que obvia la pregunta por el ser de la conciencia y, por tanto, la pregunta por el ser del hombre. La concepción noética de la intencionalidad hace del otro – para salvar el solipsismo- una explicitación de mi mismo, pues ese otro, como lo

⁸⁶ E. Husserl. *Meditaciones Cartesianas*. Título original: *Cartesianische Meditationen*. Traductor Mario A. Presas. Ediciones Paulinas. Salamanca 1979. Pág. 149. Subrayado nuestro.

corporalmente puesto ahí, –volvemos a los ejemplos de la cátedra o de la silla- y, por tanto, en su constituyente facticidad, no son cuestionados respecto de su ser sino por su representación concienal. Por lo tanto, no son recibidos y cuestionados como como ser en sí mismos, no prevaleciendo por tanto la pregunta por su ser en propiedad, sino considerados sólo como un “ahí-para-mí”⁸⁷. El otro es reducido en definitiva a “una teoría trascendental de la experiencia del extraño, de la llamada empatía”⁸⁸ que Husserl, después de muchas páginas dedicadas a la fenomenología de la intersubjetividad trascendental, sólo puede definir o describir como una “forma especial de la experiencia empírica”⁸⁹ que apercebe al otro o lo externo a mí –valga el forzado resumen- como simple apercepción analogizante de mi mismo. Es decir, desde la ilusión teórica de la fenomenología trascendental, reiteradamente denunciada por Heidegger, no sólo se sigue la denunciada insuficiencia ontológica sino el solipsismo de ese ego sediento de certezas teóricas y evidencias apodícticas que entiende al otro como ‘otro yo’ en virtud de la apercepción analogizante: el yo supone que lo que ve es un análogo de sí mismo e intuye – más que deduce- la analogía del otro respecto de sí mismo. Ni la veracidad divina – Descartes-, ni la intersubjetividad –Husserl- salva a la fenomenología de la insuficiencia ontológica toda vez que esta haya sido fundamentada en el ideal de la primacía de lo teórico y, desde él, de la confusión de la verdad con la certeza, con el modelo matemático y deductivista.

Parece, pues, evidente, que es necesaria una revisión radical de la subjetividad lo cual significa una transformación –como ya hemos dicho y citado- hermenéutica de la fenomenología; cierto es que esa transformación sólo puede llevarse a cabo desde la fenomenología y es, ella misma, fenomenología. No menos cierto es “que las filosofías de

⁸⁷ Ib. Pág. 153 “für-mich-da”

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ E. Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Erste Teil. Band XIII. 1905-1920. Hr. Iso Kern. Pág. 187 “...die Einfühlung, die doch eine besondere Form der empirischen Erfahrung ist.”

sujeto o del cogito (...) desde Descartes a Husserl, corren la misma suerte y son muchos los pensadores que, en la estela de Nietzsche y Heidegger, siguen haciendo de la crítica masiva a las ideas de sujeto y de fundamentación radical de su ya un tanto casoso trabajo⁹⁰. Ignoro si la crítica a la subjetividad llega a ser ‘cansina’; ciertamente, parece que asistimos a una suerte de “recuperación lenta de la subjetividad” como sigue argumentando Ramón Rodríguez en la obra citada; entendemos empero que tal recuperación de la subjetividad, que si bien no tiene que ser ‘heideggeriana’ –es imposible ser ‘heideggeriano’- no puede ser pre heideggeriana. Es decir: es cierto que debe revisarse la crítica a la subjetividad, pero esa revisión no puede obviar al Dasein pues ello sería una injusticia teórica; efectivamente, una revisión simple de la subjetividad volviendo a una comprensión de la misma previa a *Ser y Tiempo* supondría de nuevo el olvido del ser, justificando la insuficiencia ontológica de la fenomenología trascendental husserliana. Dicho de otro modo, una revisión de la subjetividad que obviara el mencionado tratado, justificaría la reescritura del mismo. Sólo cabe, pues volver a empezar, esto es, mirar a las cosas ahí donde están: la facticidad y su autarquía.

§ 4.- La “transformación hermenéutica de la fenomenología” y la posibilidad de la ontología.

Ya que usamos esa conocida expresión que da pie a un título de Ramón Rodríguez, es él mismo quien nos ayuda a circunscribir el tema: “La transformación significa más bien que la hermenéutica es una forma de fenomenología distinta desde luego de la fenomenología trascendental de Husserl, pero que sigue respondiendo a un modo

⁹⁰ R. Rodríguez *Del sujeto y la verdad*. Ed. Síntesis. Madrid 2004. Pág. 44

inequívocamente fenomenológico del pensar”⁹¹. Por tanto, la necesaria transformación de la fenomenología parte de la misma fenomenología para llegar a esa misma fenomenología que, sin embargo –siendo esta la diferencia cualitativa- ahora debe procurar configurarse a sí misma como la condición de posibilidad de la ontología; la posibilidad de la fenomenología de superar esa insuficiencia ontológica inscrita en sus orígenes pasa por la mencionada transformación hermenéutica que es, a tenor de lo dicho, una transformación fenomenológica.. Esta transformación, que forma parte del “camino del pensar” de Heidegger –valga ahora Pöggeler-, conforma la transformación de la filosofía –a la que ya hemos aludido- de entenderse a sí misma como “fenomenología ontológica” a saberse como “ontología fenomenológica”. La diferencia entre ambas caracterizaciones de lo que sea filosofía no sólo hay un mero cambio de perspectiva sino que está ese camino del pensar en cuyo seno se encuentra la urdimbre del Dasein a partir de la vida.

La fenomenología es necesaria toda vez que sólo con ella es posible la ontología simplemente porque la pregunta que interroga por el sentido del ser debe ser tratada fenomenológicamente⁹². Sin embargo, como hemos visto, si la fenomenología quiere ser fiel a sí misma e ir realmente “a las cosas mismas” sin perderse en “construcciones en el aire, hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos sólo aparentemente legitimados, frente a las pseudopreguntas...”⁹³, debe abandonar el mundo de la representación concienical, la filosofía de la subjetividad y la metafísica de la infinitud e ir al ahí donde están las cosas, es decir dirigir su mirada no a lo trascendental representado sino a la facticidad dada de la que surgirá, por sí misma, esa trascendentalidad; simplemente, porque -como ya hemos recordado- las preguntas, si no surgen del ahí donde están las cosas, son “ocurrencias”. Ahora bien, el “ahí” del que hablamos no es un mero locativo ajeno a

⁹¹ R. Rodríguez. *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Tecnos, Madrid 2015. Pág. 12.

⁹² Cfr. Heidegger. *Sein und Zeit*, Pág. 27-50

⁹³ Ib. Pág. 28-51

nosotros, sino que menciona “el carácter de nuestro existir propio”⁹⁴; la ontología es fenomenología pero entendida esta como “hermenéutica de la facticidad”, de “lo que hay”, “lo que es”, respecto de lo cual cabe cuestionarse respecto del ser del ahí en el que las cosas son.

Frente a esta hermenéutica de la facticidad, la ontología tradicional –vale decir, la que transcurre desde Aristóteles hasta Hegel– manifestaría una doble insuficiencia: de una parte la objetividad de lo tratado que sólo puede ser vista desde la excentricidad del sujeto que sólo es tal puesto frente al objeto –como desarrollaremos en la segunda sección de este trabajo–, y de otra parte –consecuencia inmediata de esa prevalencia de lo teórico que lo anterior marca– la imposibilidad de la filosofía del “acceso al ente que es decisivo para la problemática de la filosofía: el existir (Dasein), desde el cual y para el cual ‘es’ la filosofía”⁹⁵. Que la filosofía sea una “hermenéutica de la facticidad” significa, en pura coherencia interna, que el ir a las cosas mismas que anima a la fenomenología sólo puede comenzar por lo absolutamente inmediato al hermeneuta que es su propia facticidad cristalizada en su propia existencia, siendo esta “comprensora”, es decir siendo Dasein, y a partir de tal consideración, comprender el correlato de tal existencia que es su constitución como “ser-en-el-mundo” que, como ya hemos señalado es previo a cualquier teorización sobre el ser humano. Así, es obvio que la relación habida entre hermenéutica y facticidad “no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto mismo aprehendido”⁹⁶, sino que la hermenéutica es tal sólo en relación “a la interpretación que la facticidad hace de sí misma”; interpretar no es, pues, dirimir el contenido noemático de una determinada

⁹⁴ Heidegger. GA. 63, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. Pág. 7-25 “...’unseres’ ‘eigenes’ Daseins”.

⁹⁵ Ib. Pág. 3-20. “Sich verlegt sich den Zugang zu dem innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden: Dem Dasein, aus dem und für das Philosophie “ist””.

⁹⁶ Ib. Pág. 15-33. “Die Beziehung zwischen Hermeneutik und Faktizität ist dabei nicht die von Gegenstandserfassung un erfaßten Gegenstand...”

representación concienical, sino más bien descubrir el existir propio en medio de su facticidad propia, junto con su correlato ontológico que no es otro que el mundo.

Consecuentemente, cuando la facticidad es necesariamente interpretada –pues somos hermenéuticas de la facticidad- constituyéndose así en mundo cuya estructura será la significatividad como veremos, no es objetivada ni teorizada sino que es asumida en un círculo que será determinado como hermenéutico en el que “me va” –me juego- la cuestión de mi propio ser pues, reiteramos, la facticidad no es lo puesto enfrente de mí y a lo que, por tanto, soy ajeno, sino que es la expresión de mi propia existencia, axioma básico que recorre todo Heidegger hasta *Ser y Tiempo*. Por ello el interpretar, el chocar fenomenológico con las cosas en su ahí fáctico o, como Heidegger dice “en su cómo del existir mismo”⁹⁷ refleja siempre el mismo “cómo” del existir del hermeneuta que desde su propia vida fáctica interpreta el mundo en el que es.

Que la vida sea constitutivamente fáctica, significa que el existir siempre es fáctico, lo cual pone de manifiesto que la tarea de una hermenéutica de la facticidad no es una tarea artificialmente emprendida por el existente o añadida a la misma existencia sino que conforma ese cómo del existir que antes mencionábamos. Reiteramos, por tanto, la importancia de la cita hecha en la que transcribíamos la afirmación de Heidegger según la que la facticidad denomina a nuestro ser más propio, habla de nuestro ser más propio. Por ello la vida, que devendrá en Dasein, es siempre fáctica como la existencia será fáctica; vida y existencia conforman, pues, la hermenéutica primaria de la facticidad siendo este el dato que va a marcar todo el horizonte ontológico de Heidegger tal y como intentaremos explayar en los dos siguientes secciones de este trabajo.

La fenomenología es, por tanto, una “protociencia preteórica”, expresión no reduplicativa o redundante: en la primera ciencia pues supone el acercamiento a lo que hay,

⁹⁷ Ibid. “Ein *Wie* des *Daseins* selbst”. Subrayado de Heidegger.

siendo en ese sentido arqueológica; precisamente por ello es preteórica con la radicalidad y la ausencia de presupuestos de la pregunta primigenia, a saber, ¿qué es lo que hay? La vida, -la que hay, la fáctica- es, consecuente y lógicamente, el objeto primario de la fenomenología hermenéutica. Siendo así, la hermenéutica de la facticidad rompe el hechizo de la ilusión teórica de la fenomenología trascendental husserliana por cuanto “la interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico”⁹⁸, con lo que se rompe esa excentricidad del sujeto antes aludida y cuyas consecuencias veremos posteriormente. La relación del hermeneuta con la facticidad no es la del sujeto con el objeto, ya que el sujeto no está comprometido con el objeto, no se juega nada en el conocimiento del mismo; al hermeneuta, empero, “le va” –como dirá Heidegger en *Ser y Tiempo*- su ser en la cuestión del ser de lo fáctico. La hermenéutica de la facticidad –en principio la única ontología posible- no es, por tanto un “actuar para con” en que se traducía la intencionalidad noéticamente comprendida sino, antes bien “un cómo del existir mismo”(ein Wie des Daseins); es decir, fijándolo terminológicamente, un “estar despierto el Dasein para sí mismo”⁹⁹. La hermenéutica de la facticidad exige la vigilia del Dasein pues, como hemos señalado, interpretando se interpreta a sí mismo.

Esta vigilia del Dasein no es, empero, la de cogito sum cartesiano; más aún, este estar despierto para consigo mismo puede fracasar ante el sueño idealizante de un concepto de evidencia basado en la pura y simple representación o visión concienzosa de esencias (“Wesenseinsicht”); al no identificar verdad con certeza y romper la normatividad del modelo deductivista del pensamiento se asume la posibilidad del fracaso como posibilidad inherente a la existencia que, como es sabido y veremos, puede ser propia o impropia; esa posibilidad de fracaso está asumida en un proyecto que no es teórico y que no es otro que el del existir propio. La existencia son sus posibilidades y ese carácter de “ser posible”

⁹⁸ M. Heidegger. GA. 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, pág. 15-33. “Die Auslegung ist Seiendes von Sein des faktischen Lebens selbst”.

⁹⁹ Ibíd. “...das *Wachsein* des Daseins für sich selbst”. Subrayado de Heidegger.

(“möglichsein”) que determina el ser del Dasein es inherente al vivir fáctico no encorsetado en el prejuicio teórico que desvivifica (“entleben”) la vida. Este carácter de ser posible escenifica el choque real del pensamiento con la realidad, pues el vivir fáctico sólo es en el modelo del ser posible y la primera posibilidad del mismo es la existencia misma. Como veremos, sería bastante más lógico que en Dasein no fuera.

La primaria verdad es, por tanto, la de la existencia y sólo a partir de ella tiene sentido el cuestionamiento, el preguntar que ya no es objetual sino hermenéutico; es decir, no se pregunta si el mundo exterior es o no es, sino que desde la patencia –previa a la evidencia- de la existencia, mía y de la facticidad en la que soy inmerso, se pregunta por la significatividad de eso que hay, que es todo lo que hay y que es autárquico en su ser: la facticidad que desde esa aludida significatividad devendrá en mundo.

Este cuestionamiento hermenéutico, en el que la existencia descubre el mundo en el que es, no tiene presupuestos dogmáticos como venimos diciendo pero tampoco es gratuito: hay un inevitable “haber previo” (“Vorhabe”)¹⁰⁰ que supone una determinada “vista previa” (“Vorsicht”) que genera una “precomprensión” (“Vorgriff”). Por medio de este cuestionamiento hermenéutico, la hermenéutica se sitúa en el “haber previo” que es el propio existir fáctico desde el que parte en su interpretación de lo que hay; el presupuesto insoslayable desde el que el Dasein parte en su interpretación de lo que hay –no queremos decir “realidad”- no es otro que la propia facticidad inherente al ser de quien interpreta. Tal presupuesto, que no es un prejuicio, es inevitable; no podemos retraernos a un cogito sumo o a un ego trascendentalmente reducido pues ambos pagan el altísimo precio del solipsismo por la certeza teórica exigida desde un modelo deductivista de pensamiento no sometido,

¹⁰⁰ Como es sabido, “Vorhabe” es un célebre concepto heideggeriano cuya traducción literal es “haber”(haben) “previo” (vor) y así es vertido ordinariamente al castellano; no obstante entendemos la interpretación del profesor Mariano Álvarez Gómez cuando entendía el “Vorhabe” heideggeriano como “propósito” pues lo hilvanaba directamente con “ec-sistencia” entendida esta en el pleno sentido heideggeriano de proyecto. “Vorhabe” alude así al “por-venir” inherente a la existencia que siempre es proyecto que retiene a la temporalidad como trasunto de sí misma. Vorhabe es, en fin, el a priori existencial de la vida, más tarde del Dasein, que junto a “Vorsicht” –la mirada previa- y “Vorgriff” –la precomprensión- conforma el punto de partida del Dasein en su comprensión del mundo, a saber, su propia existencia.

por cierto, a crítica. Lo que el cuestionamiento hermenéutico pone de manifiesto desde los conceptos antes mencionados es que la facticidad no es un mero dato puntual, algo estático como un mineral y, por supuesto, enteramente distinta de lo simple y groseramente material; lo fáctico no es lo que el positivismo y el posterior neopositivismo entendían como lo real pues seguramente el ámbito de lo fáctico supera al de lo meramente positivo. Esto se hace evidente si no olvidamos lo inherente a la facticidad y descuidado por el neopositivismo: la temporalidad, pues todo lo fáctico –el lenguaje formal no es factico, si lo es, por ejemplo, el poético- es tempóreo.

Esta temporalidad –temporeidad¹⁰¹, como veremos, siendo el tiempo desde la existencia- este tiempo que marca el existir, no es una simple anotación cronológica; es ante todo un “ahí” que, como ya hemos señalado, no es un mero adverbio locativo sino una determinación de ser; es un ahí que es un hoy considerado como categoría de comprensión; temporeidad que es el presupuesto básico desde el que el Dasein o la existencia accede al mundo y, por tanto, desde la que se precomprende este mismo. Sólo desde esta temporeidad, comprendida como ahí, como esencial ubicación de la existencia, puede el Dasein llevar a cabo una auténtica hermenéutica de la facticidad y no una simple representación noética de lo dado que ignoraría su elemento decisivo: el tiempo.

La interpretación, ajena a la objetivación teórica del sujeto respecto de su objeto, parte de ese “haber previo”, que es la propia existencia fáctica que se abre ante el ente que propiamente vive como “posibilidad”. La existencia no es, pues, algo hecho, siendo la muerte, como veremos, lo único absolutamente cierto de ella, su posibilidad cierta. La forma primaria del ser fáctico es “ser-posible”, que no debe ser contrapuesto a un “ser-real”; con “ser-posible” sólo se afirma que el modo de ser primario de la vida fáctica es posibilidad, previa a lo que podría ser una posible selección o elección de “circunstancias”,

¹⁰¹ En adelante, de acuerdo con Rivera, traducimos “Zeitlichkeit” por temporeidad.

pues el ser posible se refiere al cuestionamiento hermenéutico del existir propio, a la condición de ser cuestionado (“fraglichsein”) propio de todo existir fáctico. “Por medio del cuestionamiento hermenéutico, a la vista de ese ser verdadero de la existencia misma, se sitúa la facticidad en el “haber previo” a partir del cual y a la vista del cual será interpretada. Los conceptos que tengan su origen en esta explicación se denominarán *existenciarlos*.”¹⁰² En el fondo, el haber previo de la existencia es el existir mismo que se configura tanto como presupuesto como propósito; el a priori es el propio existir desde las formas propias que la propia existencia delimite, lo que Heidegger bautiza como existenciarlos, es decir, formas de ser de lo mismo, de la existencia. El “ser posible” no lo es por posibilidades externas entre las cuales elegir, sino ante todo por la posibilidad primaria de la interpretación emergente desde la condición de la existencia como cuestionable. Por eso el “ser posible” no es un “ser vacío” dado que su posibilidad no radica en la nada sino en la existencia misma que, desde que es tal, argumenta con contenidos y no de manera meramente formal. No se trata, pues, ni de inducir ni de deducir; se trata, antes bien, de establecer rangos existenciales –los existenciarlos establecidos por Heidegger- a partir de los cuales “explicar” qué es eso de la existencia. En este contexto tiene sentido el “Vorhabe” puesto que marca el de dónde y el hacia donde: el haber previo y el propósito, el punto de partida y la intencionalidad. La existencia sólo puede ser interpretada desde el existir mismo, pero esa interpretación sólo puede partir de la posibilidad abierta por la cuestionabilidad –el ser posible- del ser del Dasein, protagonista de la vida. Este cuestionarse -fraglichsein- desde el que la existencia se formula como tal –cuestionándose- parte de la concepción previa –Vorgriff- desde la que se parte y a la que se llega: la existencia es un siempre renovado “tener que ser”.

¹⁰² M. Heidegger. GA. 63 *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)* pág. 16-34. “Auf dieses eigentliche Sein ihrer selbst hin wird die Faktizität durch den hermeneutischen Frageinsatz in die Vorhabe gestellt, von da her und daraufhin wird sie ausgelegt; die hierbei erwachsenden begrifflichen Explicata werden bezeichnet als *Existenzialien*”. Subrayado de Heidegger.

Este carácter circular de la interpretación muestra que el cuestionar hermenéutico no busca el mero conocer teórico sino, ante todo, el “estar en marcha de sí mismo hacia el existir”, camino en el que los existenciaros, en cuanto momentos de la interpretación hermenéutica de la existencia como posibilidad primaria de la vida fáctica y, por tanto, como a priori del existir, manifiestan óticamente los caracteres del ser de esa propia existencia. En la lección del semestre de verano de 1923, *-Ontología. (Hermenéutica de la facticidad)-* auténtico embrión de *Ser y Tiempo* ya determina Heidegger los existenciaros fundamentales, cuando afirma que “la cuestionabilidad fundamental” reluce en todos los caracteres de ser: “*cuidado*, inquietud, angustia, *temporalidad*”¹⁰³. Tales caracteres determinan la cuestionabilidad ótica, indispensable para la cuestionabilidad fundamental de la existencia que vendrá dada por el dirigirse de esta a sí misma o por estar en marcha el sí mismo hacia el existir conformado por su ser como posibilidad. En ningún caso los existenciaros son determinaciones antropológicas; no en vano, los subrayados relativos al cuidado y la temporalidad desembocan tanto en la recuperación del problema de la muerte como la necesidad consiguiente de “no dejarse llevar por la idea tradicional de hombre”,¹⁰⁴ pues “la facticidad no se puede inventar”¹⁰⁵ porque, como hemos reiterado, es el carácter de nuestro ser más propio. El cuestionamiento hermenéutico, que supone la puesta “en marcha” de la hermenéutica misma, coimplica a la filosofía en cuanto tal que debe reentenderse a sí misma redefiniéndose y pasando de ser, como ya hemos señalado, una “ontología fenomenológica” a convertirse en una “fenomenología ontológica”: la filosofía debe velar por lo que se da en el vivir fáctico-el cuidado- en su “ahora” –temporalidad.

La cuestionabilidad propia de la hermenéutica no es, pues, un preguntar teórico sino que hilvana la condición de la existencia como cuestionable hilvanándola con su modo

¹⁰³ Ib. Pág. 17-36: “...: *Sorgen*, Unruhe, Angst, *Zeitlichkeit*”. Subrayados de Heidegger.

¹⁰⁴ Ibid. “...radical, ohne überlieferten Leitfanden der Idee Mensch, zu fragen”.

¹⁰⁵ Ib. Pág. 18-36 “die Faktizität...kann nicht erfunden sein”.

de ser fundamental –el cuidado- y con su íntima estructura –la temporalidad y, al tiempo con el preguntar de la filosofía que se tiene que redefinir a sí misma. Es una suerte de inversión de Hegel: el cuestionarse hermenéutico del sí mismo pasa por la necesidad de entenderse la filosofía a sí misma que es fenomenología pero nunca entendida como el abandono de la actitud natural.

Como hemos señalado, para que las preguntas no sean “ocurrencias” y por tanto nazcan, tengan su urdimbre allí –mejor, ahí- “donde están las cosas” la pregunta por el hombre –recordemos a Kant- y la consecuente, qué es la filosofía –que se plantea la pregunta por el hombre-, deben circunscribirse al terreno de la facticidad. La ontología es, por tanto una “hermenéutica de la facticidad” y lo es desde la cuestionabilidad del sí mismo que ha dejado el hieratismo del sujeto para constituirse en hermeneuta cuestionable: hermenéutica del sí mismo y hermenéutica de la subjetividad –expresión del famoso círculo hermenéutico- conforman el ámbito de la “vida”, concepto al que dedicaremos el siguiente capítulo de esta sección. Vida que entreteja la hermenéutica de la facticidad con la del sí mismo como si del haz y el envés de la misma hoja se tratara. De esa complicidad surge, con todo su sentido, la pregunta por el ser.

§ 5.- Primera aproximación al ser del hombre. El hoy.

Ya hemos señalado que la posibilidad de la hermenéutica pasa por el preguntar radical sin dejarse llevar –y, menos aún, limitar- por la idea tradicional de hombre, seguramente presa de prejuicios teóricos. La misma radicalidad del preguntar exige a la vez que este no sea extempóreo y, por supuesto, tampoco atempóreo; por ello, el preguntar que necesariamente quiere topar con la facticidad por el señalado afán de radicalidad y de

ausencia de prejuicios, debe cuestionar indefectiblemente desde el “hoy”¹⁰⁶, toda vez que el filosofar exige como condición previa el “apropiamiento de la situación de comprensión”, sobre todo cuando el objeto de la filosofía es necesariamente compartido con el objeto del filosofar mismo, a saber, un conducirse hacia el ente en cuanto ser.

La cuestión del ser del hombre –que, como se lee en el preguntar kantiano, es de lo primero y de lo último que se habla en filosofía- no escapa a la facticidad que, seguimos insistiendo, es lo autárquico; tampoco a la necesidad de plantearla desde esa “situación de comprensión” de la que es necesario apropiarse puesto que el comprender es intrínsecamente tempóreo, como no puede ser de otra manera, si el preguntar surge como hemos reiterado del “ahí” –la facticidad- donde están las cosas. Ahí y hoy son, podríamos decir, correlatos inseparables en tanto que respectivamente son posibilidad y categoría de comprensión; si el ahí no es mero locativo, el hoy no es mera cronología. Como veremos en la siguiente sección, frente a la “excentricidad” del sujeto moderno, el Dasein es su ente esencialmente “ubicado” en su ahí que es su hoy o es su hoy que es su ahí.

Los dos conceptos que Heidegger expone y respecto de los cuales marca distancias son, como es sabido, el que surge de la clásica definición griega del hombre como animal racional y el bíblico que determina al ser humano como “ens creatum” bajo el modelo de “imago Dei” generado en el génesis, subrayado por Pablo y continuado en la tradición tanto patristica (Agustín) como escolástica (Tomás de Aquino). Heidegger prorroga ese

¹⁰⁶ “Das Heute”. En su versión española, Jaime Aspiunza traduce el término transcrito de la versión original por “la actualidad”. Nosotros preferimos la literalidad y por eso traducimos “el hoy” principalmente por el título que Heidegger escribe o sobrescribe en el párrafo sexto de la lección del semestre de verano de 1923 en el que aparece “das Heute” y que dice “Hermeneutik der Lage”, es decir, hermenéutica de la situación. En ese sentido, el hoy nos parece más amplio que la actualidad que puede tener la connotación de lo inmediato en el sentido de lo coetáneo, pues la situación de la comprensión, según entendemos, no se reduce a lo inmediatamente – cronológicamente- presente.

hilo conductor, a través de la teología protestante (Zwinglyo y Calvino) y el Idealismo alemán hasta llegar al personalismo fenomenológico de Scheler que se mueve “a la manera tradicional” entre el “homo naturalis” de la ciencia y el “homo historiae” de las ciencias del espíritu. Como consecuencia el hombre es “un eterno hacia fuera” o, como nosotros subrayaremos en la segunda sección, un ser “excéntrico” olvidado de sí¹⁰⁷. Todo esto genera una relación “perversa” o echada a perder –Heidegger emplea el verbo “verderben”- entre teología y filosofía¹⁰⁸. No es casual, por tanto, que Heidegger hilvane la concepción griega, aristotélica en concreto, del hombre como animal racional con la cristiana del hombre como ser creado; independientemente de que no se pueda restringir la racionalidad de la que habla Aristóteles al universo lógico-matemático sino que debe subrayarse el lenguaje como elemento originario de esa racionalidad restrictiva, lo cierto es que la tradición filosófica a partir de la patristica ha entendido al hombre de manera dual, como subrayaba Heidegger en el caso de Scheler: “homo imago naturae” y “homo imago Dei”. Es preciso llegar, empero, al hombre sin imagen o, en otras palabras, al hombre imagen de sí mismo.

Como es sabido, la tradición cristiana se incardina en la griega –recuérdense los esfuerzos realizados durante la Patrística por compatibilizar el dogma cristiano, la concepción trinitaria de Dios, con la racionalidad griega que establece una relación unívoca entre cosa y esencia- generando ese concepto de hombre que llega hasta la contemporaneidad, fruto de la “trivialización” o modificación (“veräußerung”) que de Aristóteles se produce en la Escolástica. La consecuencia -confundir al “existente que se va

¹⁰⁷ Obvia Heidegger aquí –posiblemente de manera deliberada- a la teología católica que también subraya ese hacia fuera del hombre. Como veremos en la segunda sección, también para la tradición escolástica el hombre es un trascendental de gracia.

¹⁰⁸ Cfr. M. Heidegger, GA 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, parágrafo 4: “Der Begriff ‘Mensch’ in der biblischen Tradition”.

a investigar” con el hombre para posteriormente caracterizar a este como persona- significa ignorar o pasar por alto lo primario de ese existente que, ante todo, tiene la facultad del preguntar derivada de la concepción aristotélica del hombre como “ser que habla”, que es para Heidegger el sentido primario de la famosa definición del hombre como animal racional. Eso primario y olvidado del ser cuestionado y que se cuestiona es la facticidad y ese olvido de lo fáctico implica el olvido del hoy que a su vez e inevitablemente supone el olvido de la temporalidad que “no es una categoría sino un existencialio”¹⁰⁹. Consecuentemente no se está obviando un modo de conocer sino, sobre todo, un modo de ser: la vida siempre es fáctica y su protagonista, el hombre, tiene una existencia siempre fáctica. La tradición cristiana habría obviado respecto de la clásica concepción aristotélica el aspecto prático del “cuidarse (besorgen) de las cosas” propio del hombre que, en cuanto animal que habla, cuida de las cosas con el lenguaje, nombrándolas; empero, tiene que detenerse en ese cuidado y en ese nombrar ante lo innombrable, Dios, que pone nombre a todas las cosas y a él mismo, creándolo a su imagen. Cobra aquí sentido esa trivialización a la que acabamos de aludir de la definición aristotélica de ser humano reduciendo el habla a la lógica o a la racionalidad en sentido restrictivo; la consecuente primacía de lo teórico está en consonancia con esa concepción del hombre como “eterno fuera de sí” con esa excentricidad que analizaremos en la segunda sección de este trabajo, puesto que dada la imposibilidad de cuidar de lo innombrable habrá, al menos, que acudir a la idea normativa de un Dios, cuyo conocimiento siempre es anhelado, determinando así la noción antropológica y protológica del hombre. Como detallaremos en la siguiente sección, el hombre deja de ser hermeneuta y deja de nombrar para convertirse en “oyente”, en la expresión de Rahner.

¹⁰⁹ Ib. Pág. 31-51 “... die Zeitlichkeit (keine Kategorie, sondern Existenzial)”.

El existente (“Daseiende”), antes que ente cognoscente o ente creado, es siempre **aquí y ahora**, siendo “en cada caso” (“Jeweiligkeit”) su propio ser, es decir, primariamente fáctico. Vuelve, plena de sentido, la indicación que Heidegger llevaba a cabo al inicio de esta lección que nos sirve de hilo conductor en estos renglones y en la que aseveraba que la facticidad era el carácter más propio de nuestro propio ser. Antes de la mencionada condición de ser creado o de ser cognoscente, se trata de ser y más en concreto, de ser propio; en este sentido, una afirmación de Heidegger nos parece trascendental: “el existir propio *es* lo que es precisamente y sólo en su *ahí ocasional*”¹¹⁰. Esta afirmación, llevada a cabo en 1923, sólo necesitaría un matiz –que seguramente sea esencial- para ser llevada a cabo en 1927: será la evolución de la “Jeweiligkeit” hasta constituirse en “Jemeinigkeit”, acorde con el definitivo protagonismo del Dasein para que pasemos del campo de la vida a la hermenéutica de la facticidad del Dasein. El existir del Dasein, como al respecto redundaremos en la segunda sección, o se da cuando se da o no se da, pues la existencia, como ya hemos dicho, tiene su ahí que es su tiempo, su hoy que no es la simple actualidad cronológica sino su horizonte de comprensión; como veremos el Dasein o es cuando es y como es o no es. En este sentido, debemos huir de la interpretación de la ocasionalidad – “Jeweiligkeit”- como casualidad. La facticidad del existente es, como también veremos, intrínsecamente kayrológica, pues la mencionada facticidad, en tanto sustantiva del carácter primigenio del ente que somos, apela junto con el ahí al hoy en el que indefectiblemente somos y nos constituimos como ser en el mundo. La ocasionalidad del Dasein afecta al hoy

¹¹⁰ Ib. Pág. 29-49. “Das eigene Dasein *ist*, was es *ist*, gerade und nur in seinem *jeweiligen ‘Da’*”. Subrayados de Heidegger. Como indica J. Adrián Escudero (*El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona 2009) el concepto de Jeweiligkeit aparece por primera vez en la lección de 1923 que venimos citando y en la conferencia sobre el concepto de tiempo que Heidegger dictó ante la Sociedad Teológica de Marburg. Desaparecerá después de este uso de su jerga filosófica hasta que en *Ser y Tiempo* Heidegger hable de la *Jemeinigkeit* una evolución del término acorde con la maduración del concepto de Dasein. Como es sabido, del adjetivo *jeweilig* hay distintas traducciones. Aspiunza traduce “ocasionalidad” mientras que Adrián Escudero habla de “ser en cada instante”, “en cada caso”. A nosotros, como veremos más adelante, nos interesa especialmente el nexo entre la Jeweiligkeit y el kairós griego.

como momento kayrológico de la existencia; el Dasein no tiene otra ocasión de ser sino aquella en la que es. Sólo en ese momento, en ese hoy, en el que el Dasein es, adviene la existencia en propiedad. La facticidad del existente, antes que creado o cognoscente –¿no son, en definitiva, acaso lo mismo?– viene dada por la ocasionalidad, por la kayrología inherente al ser del ente y su intrínseca temporalidad, que no puede ser confundida con la simple cronología. La “Jeweiligkeit” es, por tanto, el correlato ontológico de la temporalidad que determina la posibilidad de ser del ente que habla y, por tanto, se pregunta desde el hoy –su ahí, su ubicación– por el sentido del ser que lo constituye como ente. El Dasein, como redundaremos, o es cuando es y como es o no es, siendo en consecuencia su existencia especialmente kayrológica –cabe decir “ocasional”. Por ello es imprescindible el hoy para el acercamiento al ser humano, al ente que somos, que hablamos y que, por tanto, preguntamos.

Que el ser humano sea “espíritu encarnado” o “carne animada” es discusión que, según entendemos, no solamente es estéril y secundaria, sino que, ante todo, está viciada desde su mismo origen pues parte de la categorización acrítica del hombre como persona ignorando su primario modo de ser, la facticidad. Lo primario del ser es su facticidad y, por tanto, la ocasión en la que es, ya que, como diremos del Dasein, o es ahí y hoy, o no es; por eso el carácter de ser del hoy no es una mera categoría sino un modo fundamental de ser; más aún, el único modo de ser.

En consecuencia, y para no ser sólo oyentes, “lo que interesa es una explicación hermenéutica, no un informe mundano de lo que pasa”¹¹¹. La explicación hermenéutica involucra a la propia existencia, pues se trata de ser y de tener que ser y no simplemente de

¹¹¹ M. Heidegger. GA 63. *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*.pág. 30-50. “Es kommt auf hermeneutische Explication an, nicht weltlicher Bereich über das was ‘los ist’ ”

narrar lo sido respecto de lo cual el existente carece, no sólo de protagonismo –no se trata de simple egolatría de la que pudieran acusarnos Marion o Levinas- sino de realismo existencial; el hermeneuta no es un simple notario –valga la expresión- de la realidad que se limita a notificar, a dar fe, de eso externo “que acaece” sino que, como sigue diciendo Heidegger a continuación, “ ‘hoy’, en nuestros días, es cotidianidad, es desvanecerse, quedarse absorbido en el mundo, hablar desde él y cuidarse de las cosas”¹¹². “Nuestros días” son los posteriores a Kierkegaard, que “era teólogo” y, por tanto “se mantenía dentro de la fe”, es decir, “fuera de la filosofía”. Consecuentemente, antes que hermeneuta, era “oyente” y hablaba del mundo desde la Palabra dada sobre el mundo, desde el “informe” dado sobre el mundo. “Hoy” es, por tanto, la condición de posibilidad de acercamiento al ente que somos en una radical, por fáctica, coimplicación con el mundo. Esto significa la remisión del planteamiento hermenéutico del mundo al hoy, pues no se trata de la simple curiosidad respecto del mundo, es decir, de hacer un informe sobre el mundo pero de manera ajena al mundo, desde una suerte de “transmundo” o “más-mundo” por emplear expresiones de Jünger.

La pretensión de Heidegger está protagonizada por el intento de radicalidad desde el inicio de su andadura filosófica lo cual exige fidelidad a lo que hay, que era nuestro punto de partida. Y eso que hay, la facticidad, es el caldo de cultivo de la vida que es siempre, como tendremos que reiterar, fáctica. La concepción personal del ser humano derivada de manera no inocente de la definición aristotélica del hombre como animal racional, no sólo es posterior sino, como reiteradamente denuncia Heidegger, parcial pues ese dualismo (dígase cuerpo, espíritu, alma) según el cual “todo espíritu real ha de ser necesariamente

¹¹² Ibid. “ ‘Heute’, in unseren Tagen, das ist Alltäglichkeit, Aufgehen, in die Welt hinein, aus ihr sprechen, Besorgen”.

personal y toda persona ha de ser espiritual”¹¹³, todo ello postulado desde la perspectiva scheleriana según la cual el hombre “no es inteligencia, sino espíritu”¹¹⁴. Antes que todo esto, empero, el hombre es un ser fáctico que vive en un mundo y es inseparable de él; sin facticidad y sin mundo, simplemente no hay hombre pues su urdimbre es la vida y la de esta la facticidad. Por tanto, sólo desde la vida fáctica es pensable la pregunta por el ser, al menos en su emergencia.

¹¹³ Gabriel Amengual. *La persona humana. El debate sobre su concepto*. Síntesis, Madrid 2015, pág. 220.

¹¹⁴ Ib. pág. 215

Capítulo II.- La vida como posibilidad fenomenológica de la ontología.

§ 6.- La vida como “en sí” autosuficiente.

“No hay que idear ni inventar nada. Tenemos que ver si y dónde hay motivos para un retroceso a un ámbito originario. *La orientación no artificiosa es la propia de la vida fáctica que somos y vivimos nosotros mismos.*”

M. Heidegger, GA 58, 171¹¹⁵

“Hablar de filosofía de la vida es como hablar de botánica de las plantas”. Luego, que la ontología tenga su condición de posibilidad en el acercamiento temático a la vida - que paulatinamente se convertirá en hermenéutica de la existencia-, parece en principio algo casi tautológico. Por eso era preciso distanciarse de los conceptos tradicionales de ser

¹¹⁵ M. Heidegger GA.58 *Grundprobleme der Phänomenologie*, pág. 171-181. “Es soll nichts erdacht und erfunden werden. Wir haben nachzusehen, ob und wo sich Motive zum Rückgang in ein Ursprungsgebiet gewahr werden lassen. *Die ungekünstelte Orientierung ist die des faktischen Lebens, das wir selbst sind und leben.*” Subrayado de Heidegger.

humano puesto que, como hemos visto, la existencia es primariamente fáctica ya que la vida que alienta esa existencia es siempre fáctica. En consonancia con lo que estamos afirmando, huelga decir que el acercamiento a la vida, evitando su disolución en una atomización de vivencias de corte psicológico, no puede venir dada por esa concepción de ser humano que, bien confunde lo dado fácticamente con una representación conciential, bien disuelve la facticidad de la vida en una suerte de beatitud de la misma. En cualquier caso, el acercamiento a la vida no puede ser teórico puesto que, como ya hemos señalado propiciaríamos la desvivificación de la vida (“Entlebung”, el famoso concepto heideggeriano que ya hemos mencionado).

El “camino del pensar” que Heidegger ya ha recorrido –y que hemos procurado supervisar en las páginas anteriores- parece suficiente como para poder afirmar que la única manera de acercarse a la vida de manera preteórica –distanciándose, por tanto, de manera discursiva de los conceptos tradicionales de ser humano- es la fenomenología pero, obviamente, aquella que golpeada por la facticidad de la vida –lo que va a procurar su “en sí”- se reconstruye como hermenéutica de la facticidad. Por tanto, el intento de tematización de la vida desde la fenomenología, considerada como “ciencia del origen de la vida en sí”, supone un crítica severa a la metafísica de la subjetividad por cuanto la vida, bajo ningún concepto, es fruto de una representación conciential dada por un hypokeimenon, un ego cogito o un sujeto trascendentalmente reducido, como tampoco es don en el sentido de ser dado. Si resulta cierto aquello, tal y como al parecer señalaba Hegel en una carta a su entonces amigo Schelling, de la necesidad de la filosofía forjar categorías ininteligibles para comprender una posible realidad ininteligible, en una suerte de inversión lógica de su planteamiento, Heidegger elaborará categorías de la vida fáctica, todas desde un afán preteórico, que no sucumbe a la tentación –llegada a la filosofía desde los presocráticos- de buscar el común denominador, el afán totalizador vehementemente

denunciado por Nietzsche. Por tanto, parece que entre vida y fenomenología hay una reciprocidad, una correlación ontológica pues sólo si la vida es el ámbito originario de la fenomenología puede esta ser, como hemos dicho, la “ciencia del origen de la vida en sí.”¹¹⁶.

El axioma del que parte Heidegger es simple: “la filosofía trata del ser de la vida fáctica”¹¹⁷; la botánica tratará de las plantas y la teología tratará de Dios, pero de la vida fáctica, es decir, de aquello que es ahí en su inmediatez trata la filosofía. Y, prosigue Heidegger en su famoso informe Natorp, “desde ese punto de vista” (“Hinsicht”) –que no es precisamente el punto de vista subjetivo (“Einsicht”) del que hablaba Hegel en su famoso “Vorrede” a la *Fenomenología del Espíritu*-, es decir, desde la atalaya de la facticidad, la filosofía se constituye en “*ontología principal*” (“*prinzipielle Ontologie*”)¹¹⁸, vale decir, ontología fundamental, lo que significa que toda ontología parte de consideración de la vida fáctica que como vamos a ver inmediatamente –y en coherencia con la autarquía de la facticidad- tiene como primera característica la “autosuficiencia” (“Selbstgenügsamkeit”). No obstante, la consideración no surge de la nada pues, tal y como expresa Heidegger, “la hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca necesariamente del corazón mismo de su situación fáctica, de un determinado estado de interpretación de la vida fáctica, estado que le viene predado, que sostiene inicialmente la misma hermenéutica fenomenológica de

¹¹⁶ Los entrecomillados de este párrafo, citamos así para abreviar, son obviamente títulos de las secciones primera y segunda de la lección de Heidegger del semestre de invierno de 1919/20, GA. 58 *Grundprobleme der Phänomenologie*. Traducción al español de Fco. de Lara López. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza Editorial, Madrid 2014.

¹¹⁷ M. Heidegger. *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. V. Klostermann, Frankfurt/M, 2013. Traducción de J. Adrián Escudero. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica)*. Ed. Trotta. Pág. 30-46. “Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens.”

¹¹⁸ Ibid. Subrayado de Heidegger.

la facticidad y que ya no puede ser enteramente erradicado”¹¹⁹. Esta absoluta coherencia con lo que la facticidad es y significa pone de manifiesto la temporalidad de la comprensión y, por tanto, el carácter intrínsecamente temporal de la hermenéutica. En este sentido, es manifiesto que la apropiación de la situación hermenéutica precisa de la destrucción, entendida esta como una “estrategia de desmontaje”¹²⁰ de aquellos prejuicios desde los cuales se pretende llevar a acabo la interpretación de la vida fáctica. Por ello, en la sección siguiente tendremos que hacernos eco, para precisamente esclarecer el sentido de la pregunta por el ser, de la necesaria “tarea de la destrucción de la historia de la ontología” expuesta en el famoso párrafo sexto de *Ser y Tiempo*; tarea que pone de manifiesto el carácter temporal de la comprensión; así, el conocimiento de la vida, del ser de la vida y, posteriormente, del ser del Dasein es “conocimiento *histórico* en el sentido radical del término”¹²¹. La destrucción –que no la reducción- clarifica el objeto de interpretación, situando el problema, de nuevo, “donde están las cosas”, en la facticidad.

Todo esto que en el informe Natorp es explícito, lo vemos supuesto en la lección del semestre de invierno de 1919/20, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, cuando Heidegger entiende necesario llevar a cabo una “consideración preliminar dedicada al “resumen histórico como constatación exotérica de la disposición esotérica propia de la conciencia fenomenológica de los problemas”¹²². Es decir, la aclaración temática de la fenomenología pasa por la aclaración de sí misma pues, como comienza diciendo Heidegger en la mencionada lección, si de “problemas fundamentales de la fenomenología”

¹¹⁹ Ib. Pág. 32- 49 “Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität setzt hiernach selbst innerhalb ihrer faktischen Situation notwendig an in einer bestimmten vorgegebenen, sie selbst zunächst tragenden und nie ganz abzustoßenden Ausgelegtheit des faktischen Lebens.”

¹²⁰ Ib. Pág. 34-51. “...abbauenden Rückgang”.

¹²¹ Ibid. “Philosophische Forschung ist,, im radikalen Sinne ‘historisches’ Erkennen”. Subrayado de Heidegger.

¹²² M. Heidegger. GA. 58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). “Vorbetrachtung. Historische Übersicht als exoterische Feststellung der esoterischen Disposition des phänomenologischen Problembewußtseins.”

se trata “el más originario y definitivo problema fundamental de la fenomenología es ella para sí misma”¹²³, comenzando por el detalle significativo de que el método – fenomenológico, obviamente- no puede ser previo a las “cosas mismas” sino que siempre va a la zaga de ellas. Por ello, “donde más radicalmente debe repercutir el radicalismo de la fenomenología es contra ella misma y contra todo lo que se presenta como conocimiento fenomenológico”¹²⁴. Lejos debe quedar, por tanto, la tentación o, seguramente mejor, la ilusión teórica de la fenomenología y de su comprensión como teoría del conocimiento que “se pasa el día afilando el cuchillo sin llegar a cortar nunca”¹²⁵. De nuevo, en una suerte de inversión de la lógica hegeliana, la fenomenología no es independiente como método del contenido fenomenológico de lo que se ocupa –¡las cosas mismas!- como la dialéctica no es independiente del desarrollo mismo del espíritu. Esto se traduce en la posibilidad –y, al tiempo, la necesidad- de acercamiento de la fenomenología en tanto que hermenéutica de la facticidad a la vida fáctica, la primera en calidad de protociencia y la segunda en calidad de protofenómeno no dado, sino predado (“vorgegeben”), pues como hemos visto, lo dado es reflexivo, teórico, y esto a todos los efectos, incluso antropológicos o protológicos¹²⁶.

No se trata de juegos de lenguaje basados en la añadidura de prefijos, sino del carácter propio de la vida fáctica que hace surgir, desde su autosuficiencia, la consideración fenomenológica de sí misma. Es evidente que debe ser evidente la inmediatez de la vida

¹²³ Ib. Pág. 1-15. “...das ursprünglichste und endgültigste Grundproble, der Phänomenologie ist *sie selbst* für sich selbst.” Subrayado de Heidegger.

¹²⁴ Ib. Pág. 6-20 : “Am radikalstem hat sich aber der Radikalismus der Phänomenologie auszuwirken gegen sie selbst und alles, was als phänomenologisches Erkenntnis sich äußert”.

¹²⁵ Ib. Pág. 4-18 “ die Erkenntnistheorien..., die ständig das Meser scheidt, ohne je zum Schneiden zu kommen?”

¹²⁶ Aunque en la tercera sección tendremos una discusión explícita con Jean-Luc Marion pensamos ahora en esa dadidad teórica que, entendemos, invade su obra “*Siendo dado*”. Veremos que el Dasein no es dado, es, simplemente, siendo. Cfr. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Título original *Étant donné*. Traducción de J. Bassas Vila. Síntesis. Madrid 2008

fáctica, que se da desde su inmediata mismidad, pues la vida no exige reflexión, no exige silogística alguna, pues antes que evidente es patente, siendo algo previo a lo dado, siendo por tanto “pre-dada”, (“vorgegeben”). Este carácter de previo de la vida, la patencia radicada en su propia facticidad, es lo que subraya su autosuficiencia (“Selbstgenügsamkeit”) que no es algo añadido a la vida por una suerte de –contradictoria en sí mismo- reflexión teórica, sino que es un carácter estructural de sí misma, pues la vida es un “en-sí” (“sich-selbst”) que “siempre habla y se responde a sí misma en su propio idioma”¹²⁷. El idioma de la vida es el de la vivencia que, como ya hemos dicho, no debe caer en la irracionalidad de la atomización de experiencias psicológicas, sino que exige el argumento, la narración, del “sí mismo”, de la autobiografía o de la Confessio agustiniana en las que la vivencia se convierte en argumento respecto de la autosuficiencia de la vida. Por tanto, “la vida no necesita salir de sí misma para mantenerse a sí misma”¹²⁸. Tal autosuficiencia, heredada de la autarquía de la facticidad, hace de la vida el profenómeno del que debe ocuparse la fenomenología en calidad de protociencia o ciencia preteórica.

La vida es profenómeno en tanto que previa a cosmovisión alguna –siempre óntica, incluida la religión; la advertencia es del propio Heidegger¹²⁹. Su posibilidad ontológica viene dada no por inmiscuirse en terrenos entitativos dependientes de “lógicas concretas” –una de las cuales sería la propia, deductivista, de la matemática o de la lógica- sino más bien por el hecho de que cuando hablamos de la vida, dada la inmediatez referida, “no sabemos nada de filosofía ni de teorías que explican el mundo y cosas por el estilo”¹³⁰. Por tanto, la vida se manifiesta en sí y por sí y en esta capacidad de ser ella misma, de

¹²⁷ Ib. GA. 58 *Grundprobleme der Phänomenologie*, págs. 42-54. “...daß das Leben immer in seiner eigenen Sprache sich anspricht un sich antwortet”...

¹²⁸ Ibid. “...daß strukturmäßig das Leben sich nicht aus sich selbst herauszudrehen braucht um sich selbst seinem Sinne nach zu erhalten...”

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ib. Pág. 31-43. “*Wir wissen nichts von Philosophie und von Theorien der Welterklärung oder ähnlichem.*” Subrayado de Heidegger.

hablar –como decíamos- su propio idioma, radica su autosuficiencia que es preciso desligar de la famosa autarquía del sujeto de la modernidad. La vida es autosuficiente, siendo obvio que la vida sea tal y sin más; no obstante esa autosuficiencia está conformada por el mundo –ahí y hoy- en el que la vida es efectivamente real, fáctica. La autosuficiencia, tal y como la comprendemos, debe ser entendida desde la simplicidad, pues es autosuficiente por primaria, por preteórica. La vida remite al mundo como el mundo remite a la vida; en otras palabras, que la vida sea siempre fáctica implica que es siempre en el mundo. Sería, por tanto, un error buscar una suerte de relación entre mundo y vida fáctica, sobre todo si damos por entendidos el mundo circundante –“Umwelt”- o el mundo compartido –“Mitwelt”- y nos centramos en el mundo del sí mismo –“Selbstwelt”-, que es el ahí por excelencia del sí mismo de la vida fáctica. No se trata de un solipsismo, porque no media retraimiento alguno de la “actitud natural”; no hay por tanto reducción fenomenológica pues, dada su transformación hermenéutica, la fenomenología antes que practicar reducción alguna debe, como decíamos antes, construir el método no de manera previa sino desde donde las cosas surgen como son. En definitiva, no es precisa una evidencia de la vida fáctica y del mundo exterior que conlleva sino que basta la patencia que, en cuanto tal, siempre es preteórica. Y justamente en ese carácter preteórico, en su simplicidad donde radica la autosuficiencia de la vida fáctica, es decir, en su carácter de patente antes que de evidente, obviando, por tanto, el normativismo del razonamiento deductivista basado en la certeza teórica.

Sería un error buscar una suerte de relación entre mundo y vida fáctica pues conforman una unidad estructural e intrínseca. Ni la vida es una suerte de puesta en escena ni el mundo una suerte de escenario en el que se lleva a cabo una representación u otra; la vida no se lleva a cabo en un mundo sino que, más bien, ella misma es un mundo, un modo de comprensión. No es pensable la vida sin mundo, puesto que la vida siempre es

fáctica y no existe un mundo simplemente pensado, esto es ajeno a la vida. Así, la vida sólo es incardinada tanto en el mundo circundante (“Umwelt”), radicado en mi contemporaneidad –sobre todo en mi coetaneidad- como en el mundo compartido (“Mitwelt”), el mundo próximo a mí y en el que, por tanto, vive el prójimo que es tal por su proximidad y cuya otredad es patente antes que evidente.

No obstante, tales mundos lo son sólo a partir de la interpretación del sí mismo que la vida fundamentalmente es; “Mitwelt” –mundo compartido- y “Umwelt” –mundo circundante- tienen su centro gravitacional en el “Selbstwelt” –mundo de sí mismo pues la vida es fundamentalmente un en-sí estructural en el que radica su autosuficiencia. Como señala Heidegger, la vida es “ella misma un en-sí”¹³¹, y en esa simplicidad radica su autosuficiencia, pues es previa a cosmovisión alguna, forma de religiosidad concreta, etc. Esta suficiencia no es, empero, autarquía, pues la vida emerge de la facticidad y a ella se debe, ya que la facticidad es lo que enmarca a la existencia en el aquí y en el ahora. La autosuficiencia de la vida viene dada, pues, desde la autarquía de la facticidad, pues no podemos olvidar el axioma del que partíamos: el ser de la vida siempre es fáctico. Esa facticidad que irradia la autosuficiencia de la vida se distingue radicalmente de la concepción cristiana del mundo del sí mismo a raíz de la propia facticidad por cuanto este mundo del sí mismo pasa por su propia obnubilación en aras del reino de Dios. Alude Heidegger a San Pablo y a San Agustín lo cual hace obvia la decisión luterana del católico Heidegger máxime cuando en su exégesis de la primera carta a los corintios entiende que la facticidad “procede de Dios”¹³², quedando esta obnubilada por la eterna presencia del Creador.

¹³¹ Ib. 42-54: (das Leben)... “sich selbst ein ‘an sich’ ist”.

¹³² M. Heidegger. GA. 60 *Phänomenologie des religiösen Lebes*. I.- *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Traducción de Jorge Uscatescu. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ed Siruela. Madrid 2005 pg. 122-150

La vida fáctica y el mundo que la conforma desde su facticidad tiene, pues, su centro en el “mundo del sí mismo” pero entendido desde sí, lo cual no significa una minusvaloración – o, menos aún, aniquilación- ni del “mundo compartido” ni del “mundo circundante”; no obstante, no podemos olvidar que el centro gravitacional de todos esos mundos está en el mundo del sí mismo pues, como veremos, el existente “es” –no simplemente “está”- siempre y necesariamente ubicado, siendo esta ubicación –de nuevo, ahí y hoy- la condición de posibilidad de la autosuficiencia de la vida fáctica que tiene “carácter fundamental”, lo que no impide que pueda “ser comprendida históricamente en una peculiar agudización hacia el mundo del sí mismo”¹³³. Justamente esta comprensión histórica de la vida fáctica conjuga al unísono un “equilibrio lábil” (“eine labile Zuständlichkeit”) entre ese sí mismo al que la propia vida fáctica tiende por inercia propia y aquellos que confirman la exterioridad de la facticidad misma: los mencionados mundo compartido y mundo circundante. La diferencia respecto del solipsismo husserliano y, por extensión, de toda filosofía “deductivista”, es que lo que hay que defender –después de la crítica a la metafísica de la subjetividad- no es el otro o la exterioridad sino, justamente, el sí mismo que es -siendo esta una aportación fundamental a la filosofía- histórico, tempóreo. Consiguientemente, el “en sí” de la vida fáctica no es ajeno a lo que pudiéramos denominar “fuera de sí” –es imposible la enajenación de la facticidad-, a la otredad o a la exterioridad. Fundamentada sobre el mundo, la vida –e igualmente el Dasein- experimentara como veremos la pérdida del sí mismo; no en vano, advertíamos en la introducción de la mano de Sloterdijk que Heidegger es un pensador “en la caída”.

¹³³ M. Heidegger. GA. 58. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). Traducción de Francisco de Lara. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza Editorial. Madrid 2014. Pág. 59-70. Ampliamos nuestra cita en el original alemán: “Es zeigt sich, daß das faktische Leben in einer merkwürdigen Zugespitztheit auf die Selbstwelt gelebt, erfahren und dementsprechend auch historis verstanden werden kann.” Subrayado de Heidegger.

El acercarse fenomenológico –el único posible por el afán preteórico que invade a la vida fáctica- llevado a cabo desde la transformación hermenéutica de la fenomenología no puede provocar que el “en-sí” mate – de nuevo, desvivifique (“Entlebung”)- a la vida. La fenomenología, dada su transformación hermenéutica, no puede acercarse a la vida considerándola como “producto” o “resultado” sobre el que cabe la “reflexión” sino que debe acercarse a ella en cuanto fenómeno emergente, en cuanto resultado no final –pues pretendemos no ser hegelianos-, sino “de un origen”, por lo que “la vida debe ser comprendida a la manera de la ciencia del origen, en cuanto emergiendo del origen”¹³⁴ por lo que la ciencia que pretenda asumir su comprensión debe entender la originalidad de la vida fáctica lo que significa que debe ser “preteórica”.

Consecuentemente, la comprensión de la vida fáctica desde el sí mismo entendido este como su centro gravitacional de los mundos compartidos y circundanos parte de la asunción de la autosuficiencia de la vida que se agota en sí y se habla en su propio idioma. Su acercamiento exige lo preteórico, es decir un acercamiento cuidadoso a lo que se da, con lo que hay –este era nuestro punto de partida- y por tanto una fenomenología entendida como hermenéutica de la facticidad. Es precisa, por tanto, la concepción de la fenomenología como ciencia originaria de la vida fáctica en sí, justamente para intentar tematizar el en sí que la vida fáctica es.

§ 7.- La fenomenología como “ciencia del origen de la ciencia fáctica en sí”.

¹³⁴ Ib. Pág. 82-93. “Das leben soll ursprungswissenschaftlich als aus dem Ursprung entspringend verstanden werden”.

Es, obviamente, el título de la segunda sección de la lección que venimos citando¹³⁵ el que nos ayuda en la comprensión del acercamiento fenomenológico a la vida fáctica. Esa sección tiene dos capítulos cuyos títulos nos parecen, al menos, elocuentes; el primero reza “la ciencia como nexo de manifestación de un ámbito de la vida” mientras que el segundo procura “la elaboración fenomenológica del suelo de experiencia para la ciencia del origen de la vida”.¹³⁶ Aprender qué sea la vida fáctica está más allá de la lógica concreta – seguramente mejor, más acá- de una determinada ciencia relativa a lo que se denomina su “campo temático”. Aprender qué sea la vida fáctica no es comprender la lógica concreta de un campo temático concreto, sino que es, ante todo, la pretensión de comprensión del “modo de tener experiencia del mundo del sí-mismo, su sentido propio, las tendencias y posibilidades comprendidas en él”.¹³⁷ Por tanto, el acercamiento a la vida fáctica no sólo no es el acercamiento a una región entitativa concreta, no siendo en consecuencia una suerte de “experiencia sensible” cualquiera, sino que se trata de la experiencia del “sí-mismo” siempre dado previamente. Ese carácter de previo –“vorgegeben”- es determinante para el tratamiento fenomenológico de la vida fáctica pues la fenomenología pretende ofrecer un tratamiento “preteórico” a la facticidad de la vida.; sólo así la fenomenología puede ser “ciencia del origen”.

Lo crucial para nosotros, lo que entendemos como distanciamiento fundamental de Heidegger respecto de Husserl, es de una parte este carácter de predado de la experiencia fáctica de la vida –su patencia antes que su evidencia- y de otra parte, sobre todo, que esa experiencia de la facticidad conforme la experiencia del sí mismo que somos en cada caso

¹³⁵ Cfr. GA 58. *Grundprobleme der Phänomenologie*. “Phänomenologie als Ursprungswissenschaft des faktischen Lebens an sich”. Pg. 65-77.

¹³⁶ Respectivamente, *Wissenschaft als Bekundungszusammenhang eines Lebensgebietes y Phänomenologische Bereitung des Erfahrungsbodens für die Ursprungswissenschaft vom Leben*. Pág. 65-77 y 93-105.

¹³⁷ Ib. Pág. 101-113. “Wir wollen verstehen: die Weise des Erfahrens der Selbstwelt, ihren eigenen Sinn, die darin beschlossenen Tendenzen und Möglichkeiten.”

cada uno de nosotros. Si respecto de lo dado fácticamente –reiteramos, fundamentalmente el mundo del sí mismo- aplicáramos la normatividad –¿acrítica?- de la deducción propia de las ontologías regionales, los mundos de la vida fácticos y su riqueza “entrarían ciertamente en el ámbito de lo científico”, pero a costa de perder la vida –de nuevo, Entlebung- y con el precio añadido del tremendo peaje de la certeza teórica que el deductivismo exige: el solipsismo. No podemos olvidar que “los mundos de la vida son tomados por la ciencia en una tendencia desvivificadora”, vale decir “teórica” “con lo que se priva a la vida fáctica”, en rotunda expresión de Heidegger, “de efectuarse de manera fácticamente viva”.¹³⁸ La vida no se reduce, por tanto, al suelo empírico de una determinada región entitativa como tampoco a un axioma a partir del cual obtener certezas teóricas; antes bien, parte del y llega al mundo de “sí mismo”, siendo por tanto su comprensión y su hermenéutica una hermenéutica del sí mismo.

Una actitud teórica ante la vida fáctica –por ejemplo, su consideración a partir de una representación concienical- supone subsumir la vida a la lógica de una ontología regional –el árbol que nos impediría ver el bosque- lo cual se traduce en la imposibilidad de una ontología fundamental, es decir, en el denunciado olvido de la pregunta por el ser que abre *Ser y Tiempo*. No es, por tanto, un contrasentido –sobre todo, no debe serlo- hablar de la “ciencia de la vida” sin que esta sea ni la biología ni la teología sino que sea, desde su condición de “ciencia preteórica” –no debe haber contradicción en los términos-, fenomenología de la vida fáctica, vale decir, “hermenéutica de la facticidad”, viendo así el bosque entero, la urdimbre de nuestra facticidad.

¹³⁸ Ib. Pág. 77-89. “Lebenswelten werden durch die Wissenschaft in eine Tendenz der Entlebung genommen und damit das faktische Lebengerade der eigentlichen lebendigen Möglichkeit seines faktisch lebendigen Vollzugs beraubt.”

No obstante, este afán preteórico tiene sus dificultades en cuanto que debe ser tematizado; el problema viene dado por la imposibilidad de captar fácticamente a la vida en su totalidad con lo cual se entrecomilla una posibilidad de una “ciencia de la vida”. Si la fenomenología pretende ser la ciencia del “origen de la vida en sí” –no de este o de aquel fragmento de la vida convertida en secuencias de vivencias psicológicas- no debe investigar los mundos “vividos” –las comillas son nuestras- que obedecen quiditativamente a situaciones concretas, fruto de experiencias concretas, todas ellas “objetivables, es decir, teorizables –en un tratado de psicología o de psiquiatría, por ejemplo- sino que la fenomenología debe tratar de la vida en cuanto “fenómeno emergente, en cuanto resultado de su origen¹³⁹.”

De la vida fáctica -es decir, de nuestra vida fáctica- siempre somos espectadores que vemos la vida desde la perspectiva –no nos atrevemos a mencionar aquí a Ortega y Gasset- desde los mundos circundante y compartido. Ambos emergen necesariamente desde el sí mismo pues la soledad¹⁴⁰ es el punto de convergencia de lo que hay, tanto ontológica como éticamente. Acercarse preteóricamente a la vida fáctica –ya podemos decir, fenomenológicamente- pasa pues por un acercamiento modal –“Wiegehalt”- antes que quiditativo –“Wasgehalt”- al “sí- mismo” en cuanto que origen de la vida fáctica que siempre se desenvuelve el los mundo mencionados del ser con lo otros y, por tanto del mundo compartido. Toda una serie de experiencias, desde las objetivas respecto de las cuales no cabría del desacuerdo –las relativas, por ejemplo, a la normatividad matemática- y otras respecto de las cuales no cabría la contradicción desde el desacuerdo, por ejemplo sobre el gusto estético –nos avala Kant en su *Critica del Juicio*- emergen

¹³⁹ Ib. Pág. 81-92. “...sondern das Leben als entspringend, als aus eiem Ursprung hervorgehend”.

¹⁴⁰ La soledad del ser humano es innegable y confundirla con el solipsismo es simple torpeza; sin miedo a la exageración, consideramos a la soledad como un criterio de hominización o, ¿no es acaso una pintura rupestre un genuino ejercicio de soledad?

irremediabilmente, de lo previo de aquello respecto de lo cual no cabe ni la contradicción ni la no contradicción: el mundo del sí mismo en tanto que vida fáctica. Estamos hablando del ethos, del carácter o habitáculo del hombre que no se agota en la simple “teoría” –de nuevo, el entrecomillado es nuestro- sea esta biológica, psicológica o teológica. El ser humano siempre es previo y eso es lo que trata de captar Heidegger; hablamos de la inherente soledad –que no solipsismo- del sí mismo del mundo propio de la vida fáctica, es decir, como veremos, del Dasein. El sí mismo de la vida fáctica es el único habitáculo – mundo- en el que habita el ser humano y, por ello, la vida fáctica es autosuficiente. Acercarse a ella, de manera previa a toda consideración biológica, psicológica o teológica – ya lo hemos dicho- es tarea que sólo la fenomenología, considerada como hermenéutica de la facticidad, puede llevar a cabo en tanto que ciencia preteórica. Es importante subrayar en este sentido la importancia que el prefijo “vor” (pre) tiene en las lecciones del joven Heidegger, es decir la importancia que “lo previo” tiene en la fenomenología hermenéutica: todos estamos de acuerdo en la fundamentalidad que conceptos como “Vorgriff” (precomprensión), “Vorsicht” (manera previa de ver) o “Vorhabe” tienen en estas lecciones. La fenomenología es ciencia puesto que desde ella nace el preguntar por lo que es y, justamente por ello, por que la pregunta simple por lo que es carece de presupuestos, como hemos defendido, es preteórica.

Acercarse a la vida fáctica sin desvivirla –sin momificarla, como ya hemos comentado que Nietzsche diría- significa, en consonancia con lo dicho anteriormente, “ganar la experiencia fundamental del mundo del sí mismo”, es decir, “cómo se llega a destacar un modo peculiar de experiencia del sí mismo”¹⁴¹. Es, en definitiva la pregunta por la significatividad del mundo, pues su facticidad es siempre y primordialmente significativa,

¹⁴¹ Ib. pg.101-113, “Nun stellen wir die Frage nach eine besonderen, nach einer Grunderfahrung einer Welt-der Selbstwelt-, nach einer angehobenenb Erfahrung, nach einem besonderen Still des Erfahrens

siendo fundamental subrayar que la significatividad de la facticidad no es teórica; como gráficamente dice Heidegger “hay que prescindir de toda teorización, no recurrir a lo que un epistemólogo diga al respecto”¹⁴². No se trata de encontrar sentido al experimentar que el mero hecho de existir comporta, pues incluso de trata de experiencias inconexas, triviales, anodinas incluso: salgo de casa, saludo a un vecino, compro un periódico, escucho música que sale de un bar, veo a un perro ladrando , etc. La significatividad de la facticidad no radica en la teoría que el epistemólogo aplica para depurar su realidad efectiva o encontrar nexos de unión, sino en algo mucho más simple: es, existe. Subrayamos aquí, de nuevo, la autarquía de la facticidad por ese carácter de previo que tiene en cuanto que existe. Por eso, por este carácter autárquico de la facticidad “la experiencia de la existencia se termina y se basta con la caracterización de la significatividad”¹⁴³. Vivimos atrapados – señala Heidegger- por la significatividad pero desde este carácter absolutamente preteórico de la facticidad que en cuanto tal es inmediata. La significatividad –tendremos que volver a ella como estructura de la mundaneidad desde la óptica del Dasein- es, pues, previa a la distinción de mundos propio y circundante.

Este afán preteórico es condición de posibilidad de la ontología misma que tiene su afán en el preguntar por lo que es: “se trata, pues, de una indicación metódica práctica y fáctica: nos sumimos en una experiencia fáctica lo más viva posible en la que nos sumergimos y en la que nos sale al encuentro una rica plenitud de vida. Manteniéndonos en esta situación, nos sumimos entonces en un tomarla en conocimiento lo más vivo posible (quizá narrativo) –(...)- pero a un tiempo reducida ahora fenomenológicamente.”¹⁴⁴ Este

¹⁴² Ib. Pág. 104-116: “Man muß dabei alle Theoretisierungen wegdenken, nicht das heranziehen, was ein Erkenntnistheoretiker darübert sagt...”

¹⁴³ Ib. Pág. 106-117. “...sondern die Existenzerfahrung endigt und genügt sich in der Bedeutamkeitscharakteristik”.

¹⁴⁴ Ib. Pág. 123-134. “*Also faktisch praktisch methodische Anweisung: Wir versetzen uns in ein möglichst lebendiges faktisches Erfahrens, in dem wir aufgehen, in den wir einer reichen Fülle von Leben*

salto de lo preteórico a lo ya teórico –la narración- exige la ideación de lo fácticamente experimentado, lo cual nos induce a pensar si, al final, no estamos ante una suerte de lo que pudiéramos denominar “idealismo hermenéutico”. Heidegger mismo parece consciente del asunto y, así, afirma lo siguiente: “el proceso fenomenológico por el que se forma esta idea hace visible que la esfera de la coseidad está referida según su sentido a la experiencia fácticamente plena de la significatividad”¹⁴⁵. No es nuestro cometido en este trabajo, y por ello no entramos en el asunto, pero no podemos dejar en el vacío la pregunta respecto de si la significatividad –a la que, como hemos dicho debemos volver desde la óptica de *Ser y Tiempo*- no implica una concesión –¿irremediable?- a la tan criticada por Heidegger metafísica de la subjetividad¹⁴⁶

§ 8.- Fenomenología de la vida fáctica y de la vida religiosa.

Es obvia no sólo la posibilidad, sino sobre todo la necesidad, de una fenomenología de la vida fáctica; no es contradictoria esta salvedad con el hecho de una fenomenología de la vida religiosa. Sin embargo es pertinente la pregunta por el sentido del mero hecho de

begegnen. In dieser Situation bleibend versetzen wir uns in eine möglichst lebendige (vielleicht erzählende) *Kenntisnahme davon* –diese Situationen nun gleichsam komprimieren, auf die höchste Lebendigkeit und Zentralität steigern- zugleich nun phänomenologisch reduziert.” Subrayados de Heidegger.

¹⁴⁵ Ib. Pág. 126-137. “Aus dem phänomenologischen Prozeß der Herausbildung dieser Idee wird ersichtlich das sinnmäßige Rückbezogensein der Dinglichkeitssphäre auf faktisch volle Bedeutsamerfahrung”.

¹⁴⁶ No podemos dejar de establecer aquí un nuevo paralelismo con X. Zubiri para el que la realidad es “la formalidad del de suyo” (*Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial. Madrid 1980, pg. 12) aprehendida sentientemente; no obstante, cuando se trata de hacer filosofía - y, por tanto intentar generar un discurso respecto de lo aprehendido formalmente- esa formalidad de realidad debe constituirse como sistema de notas. ¿Cómo se pasa de la mera formalidad de la realidad a la notificación de esa misma realidad? Encontramos a este respecto especialmente interesante tanto el libro *Zubiri ante Heidegger* (Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza eds. Herder. Barcelona 2008) como los artículos publicados en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* por Juan Bañón bajo el título “La recuperación del sentido primordial de la realidad” (CSF XXIX, Universidad Pontificia de Salamanca 2002, págs. 299- 376) y por Ricardo A. Espinoza Lolas bajo el título, ya citado, “¿Por qué, Herr Klege, no ha hablado usted antes?”. También en CSF, Universidad Pontificia de Salamanca XXXI, 2004, págs. 201-249.

plantearse una fenomenología de la vida religiosa. ¿Por qué y para qué ese requiebro respecto de la incontestable vida fáctica dado por el joven Heidegger respecto de la vida religiosa? ¿Son, acaso, confundibles vida fáctica y vita beata? Si y en un aspecto fundamental: la vita beata es igualmente fáctica por cuanto vida; la expresión vida, “es una categoría fenomenológica fundamental que significa un fenómeno fundamental”¹⁴⁷. Acompañamos a Heidegger en este requiebro en una suerte de breve excursus, de salida del discurso; así ha de entenderse este párrafo, como una suerte de paréntesis en medio de nuestro avanzar en lo que la vida fáctica es y significa y ver como desemboca en el Dasein. Es necesario, sin embargo, atender a esa mirada que Heidegger dirige a la religión pues de ella –especialmente de San Agustín- va a tomar conceptos fundamentales de su filosofía. Dos apuntes muy breves, el primero relativo a San Agustín y el conocimiento del sí mismo y el segundo referido a San Pablo respecto concepto de tiempo subyacente a su primera carta a los tesalonicenses nos permitirán distinguir entre vita beata y vida fáctica.

Que la vida sea fundamentalmente fáctica –en el sentido heideggeriano del adverbio- nos distancia, empero, de la vita beata pues hay un problema de temporeidad de por medio que la vida fáctica resuelve con la muerte pero que la vita beata deja abierto. Si bien el cristianismo es un “paradigma histórico” en el desplazamiento del “centro de gravedad de la vida fáctica hacia el mundo del sí mismo”¹⁴⁸, es necesario, empero recordar que el cristianismo desplaza radicalmente “la referencia (Bezugsinn) de los mundos circundante, compartido y propio”. Añade Heidegger la advertencia respecto de la

¹⁴⁷ M. Heidegger. GA. 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Pág. 80 “Faktisches Lebens’: der Ausdruck ‘Leben’ is eine phänomenologische Grundkategorie, bedeutet ein Grundphänomen”. No conocemos ninguna traducción al español de esta lección.

¹⁴⁸ M. Heidegger. GA. 58. *Grundprobleme der Phänomenologie*, pág. 61-72

necesidad de “distinguir la mismidad del mundo propio”¹⁴⁹ que, desde la visión paulina – fundamental, por tanto- del cristianismo está basado en una trilogía de conceptos “aparentemente corrientes” pero fundamentales, sin embargo: espíritu (pneuma), alma (psique) y carne (sarx). Desde ellos, el ser humano se entiende no desde su facticidad propia sino desde una suerte de falsa temporalidad basada en el “aún-no” (“Nur-Noch”, literalmente “solo aún”) que siempre espera pues espera a la eternidad que nunca es fáctica. Consecuentemente, el sentido referencial ya mencionado en este mismo párrafo no es el fáctico mundo circundante, sino el mundo interno, propio, pero entendido no desde su pura facticidad sino desde categorías posteriores a su comprensión como puro ser fáctico. Así, en el comienzo de la exégesis del libro X de *Las Confesiones* San Agustín pone de manifiesto “que no lo sabe todo sobre sí mismo”, siendo consecuentemente “un problema para mí mismo” que, a la postre, sólo se solventa desde el “confiteri” ante Dios que es “la vida de tu vida”. Sólo desde la confianza en Dios sabe San Agustín de sí mismo, quedando, por tanto, este “sí mismo” desplazado, fuera de sí. Desde estos parámetros, el ser humano se entiende desde la dicotomía de lo exterior –la corporeidad- y lo interior -el alma- siendo esta última lo fundamental pues es la fuente de la trascendencia hacia Dios a través del cual el ser humano sabe de sí. Obviamente, el fundamento último está en el acto gratuito de la creación de Dios y el reconcimiento de que él nos hizo (Ipse fecit nos).

En el análisis de la primera carta de San Pablo a los Tesalonicenses se pone de manifiesto como el “llegar a ser” y, consencuentemente, la comprensión subyacente de la temporeidad vendrá dada por la expectativa de la parousía. Este llegar a ser de San Pablo manifiesta la experiencia de su presente pero entendido este como expectativa, “tribulación” respecto de la parousía que no está fijada cronológicamente, no es un cuando,

¹⁴⁹ M. Heidegger. GA. 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens. I. Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Traducción de Jorge Uscatescu. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ed. Siruela. Madrid 2005. Pág. 118-147

sino la “reaparición del ya aparecido Mesías”¹⁵⁰, lo que implica una concepción del tiempo que podríamos considerar como “actitudinal” pues está basado no en el sí mismo de Pablo o de la la comunidad de Tesalónica sino más bien en una expectativa trans-histórica.

La “vita beata” sólo coincide con la vida fáctica en la irremediable facticidad tanto de Agustín como de Pablo o de los tesalonicenses; pero ya el señalado conocimiento del “llegar a ser” basado en la parusía el conocimiento interno basado en la noción de ens creatum traspasan los límites de la facticidad considerada fenomenológicamente. No en vano, como señala Heidegger en su exégesis del texto paulino, el conocimiento del “llegar a ser” no es mera autobiografía sino que es “el principio y el origen de la teología”.¹⁵¹

§ 9.- Las categorías fundamentales de la vida fáctica.

La relación que se da entre mundo –sobre todo, mundo de sí mismo- y vida aparece ya subrayada en la lección del semestre de invierno de 1919-20 que hemos venido citando (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*) aparece mucho más perfilada y tematizada en la del semestre, también de invierno de 1921-22, también ya citada por nosotros y titulada *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. El mundo es ante todo una categoría fenomenológica de la vida –que sólo se entiende desde la significatividad aludida pero aún no tematizada- que expresa lo vivido, es decir, aquello de lo que se alimenta la propia vida y donde ella se lleva a cabo. Mundo y vida son, tal y como hemos considerado antes, inseparables parámetros intrínsecamente coimplicados pero no al

¹⁵⁰ M. Heidegger. G.A. 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 102 “das Wiedererscheinen des schon erschienenen Messias”. Traducción en “*Introducción a la fenomenología de la religión*”. Ed. Siruela. Traductor Jorge Uscatescu. Pág. 131.

¹⁵¹ Ib, pág. 95-124 “Das wissen um das eigene Gewordensein ist der Ansatz und Ursprung der Theologie”.

modo de la relación moderna de sujeto y objeto –pues ni el mundo es un “objeto” ni la vida un “sujeto”- sino desde lo que pudiéramos denominar una correlación intrínseca: vida y mundo son fenómenos mutuamente necesitantes pues la vida siempre invade el mundo, sea este compartido, circundante o, incluso, el de sí mismo, pues no tiene sentido hablar de mundo sin el fenómeno originario de la vida.

Desde aquí podemos entender que la vida es una categoría fenomenológica fundamental que “expresa un fenómeno fundamental”¹⁵² sólo asumible desde el mundo en tanto correlato propio –vale decir, ontológico y no simplemente lógico- de la propia vida. Siendo la vida siempre fáctica y desarrollándose en su correlato ontológico –el mundo- sólo cabe –y volvemos al inicio de estas páginas- la pregunta por el ser de lo que hay. Ese horizonte se cierra –tememos-, empero, en la facticidad propia de la vida. Las filosofías de la vida –recuérdese a Dilthey, Bergson o el propio Nietzsche, si bien este último en otro sentido- parecían olvidar con facilidad el carácter genuinamente fáctico de la vida “desubicándola”, es decir, no simplemente sacándola de contexto, sino desvivificándola, es decir, sacándola del mundo.

En el capítulo dedicado a la determinación de las categorías fundamentales de la vida, sito en la lección que acabamos de citar, y después de una primera aproximación casi exclusivamente nominativa al concepto de vida –como “unidad de la sucesión”, como “posibilidad” y como “destino” –que nosotros entendemos como destinación que se da”¹⁵³- , Heidegger lleva a cabo una primera y directa aproximación y hasta identificación de vida con Dasein: “Vida= Dasein, ser en la vida y mediante la vida.”¹⁵⁴. Nos parece pertinente

¹⁵² M. Heidegger. GA. 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.*, pág. 80

¹⁵³ Ib. pág. 84 Respectivamente “Einheit der Folge”, “Möglichkeit” y “Schicksal”.

¹⁵⁴ Ib. pág. 85: “Leben,= Dasein, in und durch Leben ‘Sein’”.

recordar aquí que Heidegger iniciaba su andadura en *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)* subrayando a esa facticidad como el carácter más propio de nuestra propia existencia, aclarando en palabras inmediatas el sentido de la afirmación: “ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la ocasionalidad; véase ‘demorarse’, ‘no tener prisa’, ‘estar en ello’, ‘*ser aquí*’)¹⁵⁵. Es interesante subrayar que esta identificación entre la vida y el Dasein está hilvanada por el propio Heidegger al fenómeno de la ocasionalidad, de la *Jeweiligkeit* que, como ya hemos mencionado, devendrá en *Ser y Tiempo* en *Jemeinigkeit*; creemos poder inferir de aquí que esa necesidad de acudir a la ocasionalidad para mostrar la identidad habida entre vida y Dasein, muestra que tal identificación está esculpida sobre el concepto kayrológico de temporalidad que entendemos subyacente a todo lo que venimos exponiendo. También desde estas consideraciones relativas a la ocasionalidad del existir, tendremos que entender en la siguiente sección, la *Befindlichkeit*, modo fundamental del ser de Dasein y auténtico centro gravitacional de *Ser y Tiempo*.

La vida fáctica exige, no se da sin él, un mundo; sin mundo la vida no sería fáctica sino una suerte de entelequia disuelta en percepciones psicológicas del propio vivir inmediato. El mundo es, así, el correlato del vivir –al fin, su biografía– pues su estructura fundamental es la significatividad, como ya hemos apuntado. Mundo es, en definitiva, una categoría fenomenológica fundamental a partir de la cual se puede hablar de “lo que se ha vivido” “de lo que se refiere la vida”, “hacia qué se dirige esta”. Mundo es, pues, el “sentido de contenido” (“*Gehaltssinn*”) de la vida junto con su “sentido de relación” (“*Bezugssinn*”). El mundo, por tanto, convoca la intencionalidad de la vida

¹⁵⁵ M. Heidegger. GA. 63. *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. “...*jeweilig* dieses Dasein (Phänomen der *Jeweiligkeit*; vgl. *Verweilen*, *Nichtweglaufen*, *Da-bei-*, *Da-sein*)...” Subrayado de Heidegger.

constituyéndose de esa manera en “la categoría fundamental del sentido de contenido en el fenómeno vida”¹⁵⁶.

Si, como se ha dicho, la vida tiene que ser interpretada para evitar tanto su disolución en secuencias de vivencias o agotarla en la conceptualización racionalista, es necesario elaborar categorías que la interpreten; ahora bien, si parece claro que toda categoría es interpretadora en el sentido de que trae al fenómeno a su apropiación, en el caso de la vida fáctica esa apropiación (“Aneignung”) se lleva a cabo no desde un planteamiento teórico que pusiera a la vida como objeto, sino más bien desde una “preocupación existencial” (“exsitenzieller Bekümmerung”). Por tanto, las categorías fundamentales de la vida fáctica, llamadas a la interpretación de esa vida misma respetando su propia vida, no son esquemas lógicos que determinan modos de conocimiento, como tampoco – como Heidegger se preocupa de señalar- son esquemas psicológicos o sociológicos que procuren un acercamiento externo a la vida; las categorías de la vida fáctica – posteriores existenciaros en *Ser y Tiempo*- son de manera originaria “en la vida misma y hacia la vida”¹⁵⁷. Ciertamente es, por tanto, que las categorías de la vida fáctica posibilitan un acercamiento a la vida que, a su vez, posibilitan la filosofía en cuanto ontología fundamental; pero es necesario subrayar que el acercamiento no es artificial, es decir, no procuramos el acercamiento, por así decirlo, para que haya filosofía, sino porque dada la inmediatez de la vida y estando vivos es imposible sustraerse a la experiencia fáctica de la misma, siendo la filosofía en justa consecuencia irremediable para la condición humana. Veremos en la siguiente sección cómo esta inmediatez de la ontología la hace necesaria para el existir del Dasein.

¹⁵⁶ Cfr. M. Heidegger. GA. 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Pág. 86. “Welt ist die Grundkategorie des Gehaltssinlichen im Phänomen Leben”.

¹⁵⁷ Ib. Pág. 88: “...im Leben selbst am Leben; ...”

Ya hemos dicho que las categorías de la vida fáctica no son esquemas conceptualizadores sino que procuran la interpretación del mundo desde la señalada preocupación existencial materializada en ese mundo a través de su significatividad. Hay una consecuencia obvia: la vida no es algo acabado o estático –veremos en la siguiente sección que el Dasein es sido, pero no en el sentido hegeliano, sino en el del estar siendo– sino algo que en su realizarse continuo en el mundo siempre se expresa como “vida viva” expresando tal viveza –valga la expresión–, tal dinámica, en un “sentido de relación” (“Bezugssinn”) que se expresa en la relación de la vida con el mundo, con su correlato fenomenológico –ya podemos decir, ontológico– a través del cuidado. El cuidado¹⁵⁸ (“Sorge”) es el “sentido de relación fundamental de la vida en-sí” que se expresa de manera primordial a través de la significatividad a la que, hasta ahora, sólo hemos mencionado. La significatividad, en tanto que estructura fundamental del mundo, es el porqué y el para qué del cuidado, hacia lo que este esencialmente se dirige¹⁵⁹, hacia el mundo de la vida fáctica que, desde esta consideración, deja de ser un mero objeto. El mundo es ante todo, estructuralmente, significatividad que no puede ser entendida como una suerte de posible interpretación subjetiva, simplemente porque no hay “sujeto” que la capte concientemente, sino un “ahí” fáctico, que desarrollaremos en la segunda sección, “preocupado” por la significatividad de lo que hay y respecto de la cual se establece la relación del cuidado. Por eso, el carácter categorial de la significatividad exige la distancia respecto del significado; la significatividad de lo que hay no es, sin más objetivable pues con esa categoría no estamos desarrollando teoría gnoseológica alguna ya que la

¹⁵⁸ No es necesario subrayar aquí la importancia del término “Sorge” en la filosofía de Heidegger; de hondas raíces agustinianas (recuérdese la exégesis que del término lleva a cabo Heidegger en su escrito sobre San Agustín y el Neoplatonismo), fue traducido por Gaos por el arcaísmo “cura” seguramente atendiendo a la génesis temática del término. Nosostros optamos por cuidado, de acuerdo con las recietes traducciones y estudios hechos al respecto.

¹⁵⁹ Ib. cfr. Pág. 90

significatividad es previa a lo que purieramos denominar conocimiento, sea vulgar o científico. “Cada experiencia” –dice Heidegger- “es un encuentro y ciertamente un encuentro en y para un cuidado”¹⁶⁰. Es, en este sentido, tan objetiva la vivencia de la cátedra –valga el famoso ejemplo de Heidegger, ya mencionado- para el campesino de la Selva Negra, como para el senegalés, como para el estudiante de Friburgo como para el catedrático de su universidad. Todas las significaciones y todas las “comprensiones” del significado son “correctas”, todas tienen su círculo de comprensión pues todas suponen un “ahí” fáctico que interpreta ese significado.

Pero no nos basta una lectura óptica de la significatividad que la describa, como en el ejemplo de la cátedra, desde el exterior de sí misma, para reducirla a significaciones dadas desde un punto de vista desde el que se ve o se apercibe lo dado; debe ser tratada, antes bien, desde su carácter categorial donde encuentra el significado mundano de aquello en lo que la vida fáctica se conforma. Sólo subrayando el hecho de que significatividad y cuidado están conformados desde la misma facticidad desde la que el ahí –la vida fáctica ahora- alza la comprensión entenderemos el sentido ontológico de la significatividad. “La vida” – afirma Heidegger¹⁶¹- “en cuanto cuidado vive en un mundo y se cuida en las diversas maneras de los correspondientes sentidos de relación, de realización y de *temporalización...*”- posibilita el encuentro experiencial con objetos que marcan su relación con el mundo cuya mundaneidad radica en la significatividad y conforman de esa manera a la vida fáctica. No es un círculo vicioso, sino un incipiente círculo hermenéutico del que no se puede impedir que la significatividad en cuanto “carácter categorial” sea objeto del cuidado, sino que esta, que es en cada caso mundana, conforma siempre a la vida misma pues “encuentra su

¹⁶⁰ Ib. Pág. 91. “Jede Erfahrung ist in sich selbst ein Begegnis, und zwar Begegnis in und für ein Sorgen.”

¹⁶¹ Ib. Pág. 93 “Das Leben als Sorgen lebt in einer Welt und sorgt sich in den mannigfaltigsten Weisen der entsprechenden Bezüge, Vollzüge un der *Zeitigung...*” Subrayado nuestro.

correspondiente concreta expresión”¹⁶². La significatividad sólo es expresable desde la facticidad de la vida pues sólo desde ella la vida encuentra su relación de contenido con el mundo, siendo el sentido de esta relación el cuidado.

En ningún caso la vida es, por tanto, algo estático, sino que el sentido del cuidado hace de ella algo esencialmente “agitado” (Bewegtheit)¹⁶³: la preocupación por el mundo es preocupación por sí misma en el afán de dotar de contenido significativo la vida fáctica. Por ello la preocupación y el cuidado hacen descriptible un aspecto esencial de la facticidad de la existencia que es la intranquilidad, la zozobra, la posibilidad de inexpresabilidad de la significatividad; es decir, lo que Heidegger expresa con el término “Unruhe”.

A partir de esta agitación de la vida fáctica despliega Heidegger las categorías de la misma; categorías que no pueden ser comprendidas como modos de conocer la existencia estáticamente, sino como habitáculos en lo que la misma se desarrolla. Justamente por ello las categorías tienen que reflejar esa agitación de la vida fáctica y retratarla en esa suerte de sin vivir en el que ella misma, en aras de su facticidad, se sumerge. Por ello las categorías de la agitación (“Bewegungskategorien”) –a saber la reluencia (“Reluenz”) y la prestrucción (“Praestruktion”)¹⁶⁴– son la expresión dinámica de aquellas que exponen el sentido de relación de la vida fáctica, a saber, el acercamiento (“Neigung”), la distancia (“Abstand”) y la oclusión (“Abriegelung”). No son por tanto

¹⁶² Ibid. “... das seinen entsprechenden gegenständlichen Ausdruck findet...”

¹⁶³ Hemos estado tentados de traducir Bewegtheit por movilidad o motilidad, pero nos parecían términos demasiados próximos a Hegel; recuérdese a este respecto, por ejemplo, la famosa exégesis que del mencionado filósofo llevó a cabo H. Marcuse en su *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. (Ed. Martínez Roca, Barcelona 1976. Traductor M. Sacristán. No se especifica título original). Hemos optado, en consecuencia, por *agitabilidad* que, según creemos entender, acentúa el carácter existencial del planteamiento que Heidegger hace del acercamiento al mundo y que encaja con cuestiones básicas que estamos mencionando como la expresabilidad –y consecuente posibilidad de inexpresabilidad de la significatividad, la preocupación, el cuidado y la cuestionabilidad (Fraglichsein) de la existencia fáctica.

¹⁶⁴ Seguimos aquí fielmente la traducción que ofrece J. Adrián Escudero del término creado por Heidegger. Véase, J. Adrián Escudero. *El lenguaje de Heidegger Diccionario filosófico 1912-1927* Herder. Barcelona 2009, pág. 138.

distintas categorías que diversifiquen el existir pues la vida fáctica es una. Se trata de acercarse a la vida desde la agitabilidad de la misma y, por tanto, de desplegar la posibilidad de su aprehensión hermenéutica -¿idealismo hermenéutico?- a ese carácter dinámico inherente a la vida fáctica. Que las categorías de la vida fáctica tengan su reverso en las categorías de agitabilidad implica que el retrato de la vida llevado a cabo desde la categorización de la misma no es teórico, pues la vida no se concientia o se aprehende; simplemente y ante todo, se vive.

Desde el cuidado y siempre alrededor de la significatividad la vida fáctica necesita, en función de su sentido de relación, poner rumbo hacia sí misma, hacia su mundo. Esta tendencia -“Zug-zu”-, que dota de peso específico a la vida -pues nada viene dado por el exterior de ella sino “por sí misma y en sí misma”- es lo que Heidegger menciona con la categoría del acercamiento (“Neigung”). Esta tendencia no marca, pues, una necesidad externa de la vida, una suerte de excentricidad de la misma, sino justamente un acercamiento hacia sí misma, una simpatía (“Geneigtheit”) –en el estricto sentido empático del término- respecto del cómo de su sentido de realización. El acercamiento de la vida fáctica respecto de sí misma apropia a la misma de su experiencia esencial que es la experiencia de sí misma y de la experiencia de su mundo que es, desde esta categoría, mundo (“Welt”), mundo circundante (“Umwelt”), mundo compartido (“Mitwelt”) y –esto es fundamental- mundo de sí mismo (“Selbstwelt”). Es el dejarse llevar por sí (“Mitgenommenwerden”) de la vida fáctica, es decir, su capacidad centrípeta de ser sí misma.

No existe fuerza centrípeta sin fuerza centrífuga; ahora bien, si en el caso de la física son contrapuestas y cuando se da la una no se da la otra, no es así en el caso de la vida fáctica. El acercamiento al sí mismo comporta el alejamiento de ese mismo sí mismo. Por

tanto, die Neigung conlleva der Abstand, el distanciamiento de esa misma vida fáctica respecto de sí misma. La vida fáctica cae en el exterior de sí, en la pérdida de sí. El distanciamiento, que no supone una visión negativa del acercamiento sino un momento existencial de la facticidad de la vida correlativo, oculta y tapa a la vida de su propio ser sí mismo. El distanciamiento es caída, pero caída en el mundo –aunque seguramente anónimo y distanciado del mundo del si mismo. Esa caída en el mundo exige desde sí misma, empero, su específico y fenomenológico “preencontrarse” (“Vorfindlichkeit”), su necesidad de ubicación, tal y como como desarrollaremos en la siguiente sección. De nuevo encontramos aquí el prefijo “vor”, pero en este caso empleado en un término que, entendemos, es especialmente trascendente para el pensamiento de Heidegger, la Befindlichkeit que tiene la misma raíz en el verbo “finden” y su nominalización en el término “findlichkeit”.

La tercera categoría de la vida fáctica es la “oclusión” (“die Abriegelung”), el “cerrojazo” e incluso la “obstrucción”¹⁶⁵, pues todos estos matices nos arroja al castellano el término alemán empleado por Heidegger. Esta tercera categoría de la vida fáctica es notablemente más compleja que las anteriores pues connota el carácter elíptico de la vida fáctica con la bicentralidad característica de esa figura geométrica. La oclusión viene dada cuando el cuidado en cuenta relación fundamental de la vida fáctica con su mundo se vuelve contra la vida fáctica procurando un olvido de la propia facticidad; en ese callejón sin salida que la infinitud propone, lo que se ocluye es el proyecto mismo de la vida fáctica, su mundo propio que cae en el olvido. El cuidado del mundo cae en la despreocupación (“Unbekümmerung”) del mundo; la vida fáctica se procura continuas nuevas posibilidades de significatividad respecto de cuyo significado se tiene que poner a buscar continuamente.

¹⁶⁵ En las traducciones de las categorías que exponemos seguimos fieles a Adrián Escudero en la obra ya citada.

Se trata, en definitiva, de una suerte de “infinitud de erratabilidad”¹⁶⁶, de ese aludido callejón sin salida, de esa huida de sí misma de la vida fáctica. Es la máscara (die Maske) con la que la vida fáctica se disfraza de “persona” (“prósòpon”, no lo olvidemos), con la que la vida quiere siempre más vida ocluyéndose al ahí de la facticidad en la que irremediadamente es en su finitud constitutiva. Con esta infinitud, advierte Heidegger, la vida fáctica se ciega a sí misma cerrándose los ojos¹⁶⁷. La oclusión es la negación ciega del ahí y del hoy en los que la vida fáctica es; la negación de la futura Geworfenheit.

§ 10.- La ruina y el sentido kayrológico de la vida.

Hemos visto como los caracteres formales de la existencia –sentido de relación, de contenido y de realización- cristalizan como tales en la temporalización (“Zeitigung”). El término alemán empleado por Heidegger es una simple nominalización del verbo “zeitigen” que, sin embargo, ya arroja una cierta dimensión kayrológica al concepto de tiempo que no será un mero transcurrir de intervalos puesto que “zeitigen” y, por supuesto, die “Zeitigung” –términos usuales en el campesinado de la Selva Negra, lenguaje valorado y usado, como es sabido, por Heidegger con agrado- es “madurar” e incluso “producir”; así, el árbol produce frutos que maduran cuando llega “su” tiempo. Este concepto existencial de tiempo -que hace que el tiempo sea auténtico principio de individuación, tal y como afirmará Heidegger en la famosa conferencia de julio de 1924 ante la Sociedad Teológica de

¹⁶⁶ M. Heidegger. GA. 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Pág. 107. “Endlosigkeit der Vefehlbarkeiten”. No podemos olvidar que el verbo que ha empleado Heidegger, “verfehlen”, además de los conocidos significados de errar, desacertar, malograr, etc., tiene connotaciones teológicas, pudiendo significar pecar.

¹⁶⁷ Ib. Pág. 108: “Mit dieser Unendlichkeit blendet sich das Leben selbst, sticht sich die Augen aus”.

Marburgo¹⁶⁸-, este concepto kayrológico del “temporalizar” en el sentido del dar tiempo es el que entendemos propio de Heidegger. Este tiempo es el que temporaliza la existencia, haciendo casi sinónimos ambos verbos: existir y temporalizar, descubriendo que la existencia no transcurre “sobre” el tiempo sino que es su propio temporeizarse.

Dado que la vida es fáctica y tiene como categoría fenomenológica fundamental el mundo, la hermenéutica de lo significativo es inherente al vivir fáctico hasta el punto, podríamos decir, de que vivir fácticamente es interpretar, ser hermeneuta de la facticidad y no oyente –como hemos aludido y veremos- de la interpretación dada. Interpretar comporta, empero, carecer de seguridades, incluso respecto de sí mismo pues en coherencia con esa significatividad del mundo está la cuestionabilidad propia del intérprete (“Fraglichsein”). La condición de hermeneuta de la facticidad conlleva, pues, la antes aludida “agitabilidad” del existir, pues la significatividad del mundo conforma el existir de la vida fáctica, del intérprete del mundo. Cuando esa agitabilidad, fruto del propio interpretar el mundo significativo, cae en el vacío, es decir, cuando su propia vacuidad se convierte en la posibilidad de la necesaria agitabilidad de la existencia, estamos ante la ruina (“die Ruinaz”) de la existencia. La ruina de la existencia es la “esquizofrenia” –valga el término- de la existencia fáctica, de la vida fáctica, que “*en sí misma, en cuanto sí misma y para sí misma, desde sí misma, se ejecuta en su totalidad contra sí misma*”¹⁶⁹, olvidando “su” tiempo, obviando su temporización (“Zeitigung”); así, la vida fáctica arruinadora “no tiene tiempo”¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Cfr. M. Heidegger. *Der Begriff der Zeit*. Maz Niemeyer. Tübingen 1989, pg. 26. Traducción española de Adrián Escudero y Gabas Pallás en Trotta. Madrid 2001. Pág. 59

¹⁶⁹ M. Heidegger. Ga. 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Pág. 131. “Die Bewegtheit des faktischen Lebens, die das faktische Leben *in ihm* selbst als es selbst *für sich* selbst *aus sich* hinaus und in all dem *gegen sich selbst* `volzieht`, d.h. ist”. Subrayados de Heidegger.

¹⁷⁰ Ib. Pág. 139. “Das faktische, ruinante Leben ‘hat keine Zeit?’...”. Entrecomillado de Heidegger.

No está -con las categorías de la vida fáctica y con la ruina de la existencia- teorizando Heidegger, sino más bien consumando la transformación hermenéutica de la fenomenología; y para certificar la transformación mencionada le basta una sola pregunta: “¿Ha caído del cielo la intencionalidad?”¹⁷¹. Obviamente, no; justamente por ello el proyecto filosófico de Heidegger pasa por la categorización de la vida fáctica y para retratarla en su totalidad precisa de categorías que muestran la zozobra, la inseguridad (Unruhe) del existir sin condenar a la vida fáctica a la irracionalidad de la que ya hemos hablado. La seguridad del deductivismo, de la certeza y la ilusión teóricas son incompatibles con la agitable –pero real- vida fáctica que no se alimenta de verdades absolutas o evidencias apodícticas sino que, desde sí y para sí, interpreta el mundo en el que indefectiblemente es, poniendo de manifiesto que la vida fáctica no es una teoría sobre la existencia, sino más bien el puro existir mismo en el ahí y el hoy en que tal existir tiene que ser, como se acentuará en *Ser y Tiempo*; por ello, la pérdida del cuidado, como estructura fundamental del comprender e interpretar el mundo en el que –reiteramos- indefectiblemente se es, supone renunciar a la propia facticidad de la vida; es, en otras palabras, renunciar al mundo del sí mismo sin el cual todos los otros mundos carecen de sentido. No debemos confundir este sinsentido de los mundos confluyentes en el mundo del sí mismo con el solipsismo de la fenomenología trascendental, pues no nos planteamos la existencia de tales mundos sino el sentido de los mismos, si lo tienen, siendo ajenos al mundo del sí mismo. La intencionalidad, por tanto, no cae del cielo ni viene dictaminada por los avatares de la conciencia, -no se encuentra entre lo objetivamente puesto enfrente y experimentable- sino por el puro hecho de lo que se da, es decir –volviendo al inicio de estas páginas- de lo que hay y por el dirigir la mirada sin distracciones teóricas a eso que hay.

¹⁷¹ Ib. Pág. 131. “Ist Intentionalität vom Himmel gefallen?”

La ruina provoca una interpretación fenomenológica, “en cuanto existencial”, de la agitabilidad de la vida fáctica; por ello puede atender a su “contra agitabilidad”, es decir no sólo cuando la agitabilidad se desempeña respecto de lo externo a la vida sino, sobre todo cuando se torna en contra de sí misma (“Gegen bewegheit”), contra la propia facticidad de la vida. En ese instante la interpretación fenomenológica es contraria a la hermeneutica de la facticidad; la ruina está en la comprensión negativa de la existencia, en entender la finitud como simple no infinitud y en comprender el ahí en un insufrible contra qué y contra quién (“Wogegen”). Cuando esta noicización (valga el neologismo) de la existencia –la comprensión de la mismas desde la negación- se convierte en una pretendida comprensión “auténtica” de la vida estamos ante la ruina de la existencia fáctica.

La vida fáctica no tiene la confortabilidad de la conciencia moderna, en la que no hay sobresaltos pues todo son representaciones y, por tanto, hay una notable ausencia de lo que caracteriza a la facticidad de la vida, la agitabilidad. Pero eso no significa que no podamos estar –valga la expresión de Tierno Galván, sabiéndose ya herido de muerte por el cáncer- “felizmente instalados en la finitud”. Si la oclusión era el sueño irreal de la infinitud, la ruina es la huida respecto de sí de la existencia, el hacer que la finitud se vuelva contra sí misma. En ambos casos entendemos que se trata de la no aceptación del sí mismo tal como es; veremos en este sentido que el Dasein es cuando es y no es o no es y tendrá, desde su libertad para la muerte, la tarea de aceptar la finitud.

Esta agitabilidad de la vida fáctica que conforma su mundanidad desde la significatividad del mundo como hemos visto, no es indiferente al cuidado como relación fundamental de la vida con el mundo. Ya hemos aludido al necesario carácter fáctico de la vida, y acabamos de hacer mención del carácter ocasional –jeweilig- de la vida fáctica o, si queremos del Dasein. La existencia fáctica tiene, pues, su tiempo; siempre es concreta,

siempre es “viviente”, nunca es representación concencial –atemporal- de la vida siendo, pues, siempre un ahí que es hoy bajo la premisa tan clara como rotunda de que o es ahí y es hoy o no es. En consecuencia, el punto de vista de la vida (“Hinsicht”), su sentido de relación (“Bezugsinn”) y su plenitud de realización (“Vollzug”) penden del concepto kayrológico del tiempo que Heidegger toma de las epístolas paulinas, como hemos visto, devolviéndole su sentido preteológico. Olvidar esta kayrológica inherente al existir mismo de la vida fáctica es cabalgar hacia la ruina de la existencia, es olvidar el mundo del sí mismo y negar la condición sobre la cual somos: el tiempo. La existencia fáctica es, pues, esencialmente kayrológica pues el vivir fáctico es tan indigente como contingente: lo lógico es que no hubiéramos existido nunca, que no fuéramos, siendo este el contexto dramático de la famosa pregunta parmenideana: ¿por qué existe el ser y no más bien la nada? No hay, pues, metafísica sin facticidad – como no se daba en Aristóteles metafísica sin física- y esa facticidad, que se muestra de nuevo autárquica, es la facticidad del aquí y el ahora, de la coetaneidad, de la concepción kayrológica del tiempo.

El concepto kayrológico de la existencia encierra un concepto de tiempo interno que no es simplemente tiempo biográfico ni tiempo histórico; es tiempo ontológico, tiempo del ser. Lo que sucede es que este ser está sujeto, no es independiente –en tanto que ser de la vida fáctica-, de la agitabilidad del existir fáctico. No se trata, por tanto, de “tolerar” (“zullasen”) las “turbulencias” del acaecer cotidiano de la existencia sino entenderlas como estructuras internas del existir mismo. La oclusión y la ruina no son aspectos negativos de la existencia fáctica sino que forman parte de su pura facticidad o, como se considerará en *Ser y Tiempo*, estructuras de su cotidianeidad. La ruina obvia ese tiempo pues la existencia, a su vez, obvia su tiempo; Heidegger es claro: “la vida fáctica no tiene tiempo,.....no para nada, sino para sí”. Y concluye: “No tener tiempo, en cuanto

como de la vida fáctica, es expresión de su ruina.”¹⁷²Esta pérdida del tiempo y la consiguiente desubicación, es decir, la huida de la vida fáctica de sí misma que genera la ruina de la vida, será lo que en *Ser y Tiempo* se denomine, como veremos, la caída (2das Verfallen”).

§ 11.- Ruina y nada; la desubicación de la vida fáctica.

En la lección del semestre de invierno de 1921-22 que venimos siguiendo, introduce Heidegger los cuatro caracteres indicadores formales de la ruina: lo tentador (“das Verführerische”), lo silenciador o tranquilizador (“das Beruhigende”), lo alienante (“das Entfrdemdende”) y lo aniquilador o anonadante (“das Vernichtende”). Como señala Heidegger estos caracteres son “indicaciones formales” (“formal-anzeigend”) que responden a la necesidad metodológica del filósofo de construir accesos a la vida fáctica toda vez que se ha desestimado el acceso tradicional –bien husserliano o la interpretación neokantiana de Rickert, Natorp, etc.- a ella a través de la conciencia representativa pues operaría a partir de consideraciones “objetivas” de la vida. La transformación hermenéutica de la fenomenología procura, empero, que la fenomenología sea una ciencia “preteórica”, como hemos visto, de la vida “en y por sí misma”. Como veremos en la siguiente sección,

¹⁷² Ib. Pág. 140 “Die Ruinanz mimmt die Zeit weg; umgekehrt: ‘keine Zeit haben’ als Wie des faktischen Lebens ist Ausdruck seoner Ruinanz;...”

la apuesta de Heidegger es radical desde sus inicios en estas primeras lecciones al intuir e ir madurando en ese camino hasta *Ser y Tiempo* y la lección, inmediatamente posterior al tratado, del semestre de verano de 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), que la trascendentalidad no viene dada por la representación de la conciencia, sino que está en la misma facticidad. Esto genera la necesidad de la indicación formal respecto de la vida fáctica misma que, como se apresura a señalar Heidegger subrayando su formalidad “alcanzan desde sus correspondientes dirección de experiencia e interpretación su concreta y fáctica determinación categorial”¹⁷³. Estamos, por tanto, ante la necesidad surgida de la propia transformación hermenéutica de la fenomenología de atender a la formación de conceptos (“Begriffsbildung”) que permitan el acceso a la vida fáctica misma.

Ahora bien, si la vida fáctica es inmediatez pura, ¿por qué es problemático el acceso a la misma? Como señala Ramón Rodríguez, “en primer lugar, porque la transparencia inmediata respecto de sí misma no es directamente y sin más la apertura inaugural que constituye el problema trascendental (...) y en segundo lugar, porque en la forma de la apertura, en la transparencia misma de la facticidad hay una opacidad constitutiva ...en la manera como implícitamente la vida fáctica se coloca ante sí misma”¹⁷⁴. Es decir, no sólo la transparencia está empañada por elementos externos a la vida fáctica misma, como pueden ser avatares psicológicos, sociológicos o culturales, sino y, sobre todo, por el hecho de la que propia vida fáctica, por sí misma, dada la agitabilidad de la misma, volviéndose contra sí como hemos visto, se hace opaca a sí misma. Esta es, según creemos entender, la razón ontológica, pues habla del modo de ser de la vida fáctica que se oculta y se desoculta, por la que el acercamiento a la misma precisa de la indicación formal

¹⁷³ Ib. Pág. 141: “Diese Charaktere sind formal-anzeigend, d.h. sie erhalten aus der jeweiligen Erfahrungs- und Interpretationsrichtung ihre konkrete faktische kategoriale Bestimmtheit; ...”

¹⁷⁴ Ramón Rodríguez. *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Tecnos. Madrid 2015. Pág. 56

experimentando la necesidad del método que no parte de la representación concienzosa de lo dado- que ya es reflexivo y, por tanto, teórico como hemos visto- sino de lo que es en su pura inmediatez, sin obviar su agilidad es decir, el hecho de que la vida huya de sí volviéndose contra sí.

Como es sabido, Heidegger emplea la expresión “indicación formal”, aparte de en la lección que venimos siguiendo (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, semestre de invierno de 1921/22), en dos lecciones previas: la del semestre de verano de 1920 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*- y la del semestre de invierno de 1920/21 – *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.

Como señala Adrián Bertorello¹⁷⁵, tres son los rasgos que caracterizan el sentido metodológico de este concepto: de una parte, su función metalingüística que permite el acceso fenomenológico a la constitución semántica de la vida fáctica; de otra parte, el propio análisis semántico de la polisemia de los conceptos fundamentales de la filosofía, tales como “filosofía”, “vida”, “historia”, etc. y, en tercer lugar, “la destrucción semántica”, es decir, la búsqueda del sentido originario de esos conceptos.

En este último aspecto, la indicación formal tiene un carácter prohibitivo en el sentido claro de que normativiza, valga la expresión, sobre el sentido de las indicaciones metódicas de la investigación fenomenológica siendo consecuentemente, como indica Ramón Rodríguez, un metaconcepto¹⁷⁶ que, sin embargo, cobra pleno significado desde el aspecto destructor del método fenomenológico. Por ello, en la siguiente sección, deberemos detenernos en la necesidad de destrucción de la historia de la ontología. En ese

¹⁷⁵ cfr. Adrián Bertorello, “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”. *Revista de Filosofía*. Universidad Complutense de Madrid. Vol. 30 n° 2 (2005), págs. 119-141, pg. 136 y ss.

¹⁷⁶ R. Rodríguez. *Fenómeno e interpretación*. Pág. 60

sentido la indicación formal custodia la autonomía del entorno protegiéndola de interpretaciones previas, preconceptos, etc. en el afán del pretendido acercamiento preteórico a la vida fáctica. Así entendemos la reiterada indicación de Heidegger de que todos los conceptos filosóficos son meras indicaciones formales y, en justa coherencia, la propia definición de filosofía deba ser, antes que objetiva, indicativa (“anzeigend”) y principal (prinzipiell), pues justamente desde el carácter formal de lo meramente indicativo se exige la concreción en la propia vida fáctica, es decir, en lo existencial. Cobra aquí y ahora pleno sentido la definición de filosofía, ya mencionada por nosotros, que Heidegger ofrece en la lección que nos ocupa y que reza así: “Filosofía es de un modo *principal* la conducta cognoscitiva respecto del ente en tanto ser (sentido del ser), de modo tal que en la conducta y para ella depende de un modo decisivo, del ser respectivo (sentido del Ser) del tener de la conducta.” De ahí concluye Heidegger de modo tajante que la filosofía es ontología o “fenomenología ontológica” que, en cuanto fenomenológica, es *existencial* e *histórica*¹⁷⁷.

Por tanto, se pretende, desde las cuatro indicaciones formales señaladas –lo tentador, lo tranquilizador, lo alienante y lo aniquilador- el acceso a la vida fáctica como tal. Esto se expresa de manera pujante con la ruina, esencialmente tentadora, mostrando en la tentación esa vuelta de la vida contra sí misma que la hace opaca a sí misma y que significa la paradoja de perderse en la significatividad del mundo, en lo que luego veremos como la caída del Dasein en el mundo; esta huida de la vida respecto de sí misma y su consiguiente opacidad se expresa cristalinamente en el hacia donde de la ruina: la nada. El mencionado

¹⁷⁷ M. Heidegger, GA. 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Pág. 60. “Philosophie ist *prinzipiell* erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein (Seinssin), so zwar, daß es im Verhalten und für es auf das jeweilige Sein (Seinssinn) des Habens des Verhaltens entscheidend mit ankommt. Philosophie ist Ontologie, und swar radikale, und zwar als solche phänomenologische (*existenziell*, historische-geistesgeschichtlich, bzw. ontologische Phänomenologie; ...” *Cursivas nuestras*.

“hacia donde” (das Wohin), la dirección (die Richtung) de la misma, no es sólo un concepto “espacial”, podríamos decir, sino que es ante todo una determinación fenomenológica que, en cuanto tal, marca el contexto fenoménico (“Phänomenzusammenhänge”) provocando la explicación de la génesis del sentido de la dirección –podríamos decir la intencionalidad- desde su carácter genuinamente mundano. El propio ser de la vida fáctica, su agitabilidad, dirige la caída, el desprendimiento, (“der Sturz”, en esta lección) de sí misma hacia ese contexto fenoménico ya mencionado y que es el mundo, que no es precisamente un extraño para la vida fáctica. Sin embargo, es ese contexto fenoménico con su significatividad lo que muestra a la propia vida fáctica su propio carácter de extrañeza para consigo misma. Es, “ciertamente, la nada de la vida fáctica”¹⁷⁸ y, justamente por eso, su cristalización, rotundamente fáctica, es enumerable en las dramáticas concreciones fácticas de “la nada del vacío del acaecer histórico, la nada del fracaso, la nada de la inutilidad, la nada de la desesperanza”¹⁷⁹. La nada, por tanto, es y, en cuanto tal, conforma la propia vida fáctica hasta el punto de compartir con la caída (“Sturz”) la contemporalización (“Mitzeitigung”), es decir, el mismo sentido kayrológico de la existencia con el que comenzábamos este párrafo. La nada de la vida fáctica también precisa de una definición formal que tiene tu traducción existencial: “la definición formal se deja dar así: la nada de la vida fáctica es la de su propio no acaecer acordado (“gezeitigtes”) con la vida mundana en la ruinoso existencia de sí misma¹⁸⁰”. Tal no acaecer (“Nichtvorkommen”) no es una ausencia en un lugar sino ante todo la expresión del cómo del existir aun (“noch Dasein”) de la circummundana vida cuya determinación está en la

¹⁷⁸ Ib. Pág. 145. “...und zwar ‘das Nichts des faktischen Lebens’.

¹⁷⁹ Ib. Pág. 146. “...das Nichts geschichtlicher Ereignislosigkeit, das Nichts der Erfolglosigkeit, das Nichts der Aussichtslosigkeit, das Nichts der Hoffnungslosigkeit...”

¹⁸⁰ Ib. Pág. 148 “Die formale Definition läßt sich also geben: Das *Nichts des faktischen Lebens* ist dessen eigenes, von ihm und für es selbst gezeitigtes lebensmäßiges umweltliches *Nichtvorkommen im ruinanten Dasein seiner selbst* (Faktizität)”. Subrayado de Heidegger.

temporeidad que vuelve a ser kayrológica; la ruina de la existencia es un modo de existir, no un error del existir y que, por tanto, precisa del tiempo propio de la propia existencia.

§ 12.- La necesidad óntico-ontológica del Dasein.

Una pregunta de Jean-Luc Marion nos abre el camino de este último párrafo de la primera sección de nuestro trabajo: “¿Tendrá la fenomenología que recoger alguna vez un desafío más urgente que el de determinar lo que –en su caso, el que- suceda al sujeto?”¹⁸¹ La pregunta, fundamental, no se circunscribe sólo a lo que entendemos por filosofías de la subjetividad –aquellas que traducen el hypokeimenon aristotélico por el sub-jectum latino y operan sobre la base de la actividad concienical de tal sujeto- sino que conforma las condiciones de posibilidad de la auténtica pregunta por el sentido de ser en general. La propia pregunta, que Marion parece admitir –al menos implícitamente- como urgente para el devenir de la filosofía, parece levantar por sí misma el acta de defunción del sujeto tal y como ha sido entendido, al menos, desde la mencionada traducción del hypokeimenon por el subjectum; basta, pues –según queremos entender- este punto de vista –el que el propio Marion nos ofrece- para poder afirmar que el Dasein es la apuesta más radical de la filosofía contemporánea respecto del aludido subjectum desde Descartes hasta Husserl y que más que un heredero –que no deja de heredar muebles viejos- es un sucesor que opta por reformas estructurales en la vivienda, es decir, en el habitáculo del yo¹⁸².

¹⁸¹ J-Luc Marion. “El sujeto en última instancia”. *Revista de Filosofía*. Universidad Complutense. 3ª época, vol. VI, nº 10, págs. 439-458. Madrid 1993. Traducción Ramón Rodríguez. Pg 439 Volveremos sobre este texto que consideramos fundamental.

¹⁸² Aunque no es ahora nuestro tema, no podemos obviar los límites que la propia hermenéutica de la facticidad tiene respecto de la crítica a la metafísica de la subjetividad. Véase a este respecto,

El descubrimiento de la vida, que afortunadamente para la filosofía deslumbró al joven Heidegger –recordemos el fragmento de la carta a su mujer con la que abríamos esta sección-, deja claro al filósofo que la pregunta por el ser y la consiguiente configuración de la filosofía como ontología pasa por el acercamiento a lo que hay –facticidad y vida fáctica- sin caer en la irracionalidad y sin desvivificar la vida misma. El axioma básico desde el que siempre ha deducido Heidegger es que la vida o es fáctica o no es, pero esa misma facticidad de la vida hace que esta sea agitable y tal agitabilidad viene dada por su propia naturaleza, por el propio decurso fáctico de su existir. En este sentido, es preciso tener presente que antes que lo externo, pudiendo ser entendido como sociológico, cultural, político, etc. agite a la vida, esta se agita a sí misma y se vuelve contra sí misma, como hemos visto.

La propia transformación hermenéutica de la fenomenología que, desde el concepto de vida fáctica opera Heidegger, exige la génesis del ente a cuyo horizonte de comprensión pertenece el ser. En este sentido y sin embargo –ambos matices al unísono-, el Dasein no es un sustituto de la vida fáctica sino que es la misma vida fáctica constituida en su “ubicuidad”¹⁸³ inherente, desde la que es posible la pregunta por el ser. El Dasein es constitutivamente “ahí”, siendo tal ubicuidad, como decimos ahora y defenderemos en la sección siguiente, la condición de posibilidad de la pregunta por el sentido del ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos, tal y como Heidegger recordará en el mismísimo inicio de *Ser y Tiempo*; esa ubicuidad, exigida por la propia hermenéutica de la facticidad – pues la propia vida fáctica, desde la primacía del mundo del sí mismo que hemos señalado

Ramón Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, especialmente su capítulo 7 titulado “¿Una concepción hermenéutica de la subjetividad?”. Síntesis, Madrid 2004.

¹⁸³ Adelantamos –lo desarrollaremos en la segunda sección- que empleamos deliberadamente el famoso atributo divino, según el cual Dios está en todas partes al mismo tiempo, contraponiéndolo al ser del Dasein, intrínsecamente ubicado en su ahí que implica un hoy.

exige el hoy junto con el ahí como apropiación de la situación de comprensión-, conlleva la necesaria, desde un punto de vista óntico y ontológico, transformación de la vida fáctica en Dasein. Esta necesidad óntico ontológica del Dasein viene de la mano –siendo acorde con ella- de la señalada preeminencia óntico ontológica de la pregunta por el ser que Heidegger subraya en el inicio del tratado ya mencionado. La necesidad de una ontología fundamental que explicita la pregunta por el sentido del ser, exige un ente cuya peculiaridad óntica es que sea ontológico, aunque ello “no signifique aún desarrollar una ontología”¹⁸⁴ (pues para ello tendremos que esperar a la segunda parte de *Ser y Tiempo*). Esta peculiaridad del ente, el que su onticidad sea ontológica, significa que al Dasein “le va” –esto es, se juega su ser en la cuestión del ser- lo que significa –en afirmación fundamental de Heidegger- que “la comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del Dasein”¹⁸⁵.

Ya hemos mencionado la identificación primera que Heidegger establece entre vida y Dasein en la lección del semestre de invierno 1921-22; sin embargo, en la posterior del semestre del verano de 1923 –*Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*- introduce Heidegger una nueva identificación, ya citada reiteradamente por nosotros, en la que la facticidad es la mención más propia y próxima de nuestro propio existir. En esta lección, auténtico embrión de *Ser y Tiempo*, vida y Dasein aparecen ya perfilados como necesariamente identificados por la lógica interna de la transformación hermenéutica de la fenomenología que la mencionada lección manifiesta; así, con el término Dasein no se menciona sólo a la existencia humana sino que se incluye también el ser del mundo¹⁸⁶; por tanto, queda definitivamente alejado de la antropología el término Dasein, el ente que

¹⁸⁴ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 12-34

¹⁸⁵ Ib. Pág. 12-34. “Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins”.

¹⁸⁶ cfr. Martin Heidegger. GA. 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, pág. 86-111

somos nosotros pero no en tanto que seres humanos sino en tanto que a nuestro horizonte de comprensión pertenece el ser.

El Dasein emerge, pues, de la propia necesidad que la transformación hermenéutica de la fenomenología exige respecto de “subvertir” (valga la expresión de Marion en el citado artículo) definitivamente el valor del sujeto moderno tanto desde el cogito sum cartesiano como el sujeto trascendental kantiano como el ego trascendentalmente reducido husserliano, puesto que la subjetividad, como argumenta Marion, “no reconoce ya por objetivo la objetivación del objeto, porque el instrumento último de esta objetivación –la intencionalidad- no apunta ya, como para Husserl al llevar a término el proyecto kantiano, a la constitución de objetos, sino a la apertura de un mundo”.¹⁸⁷ Por tanto, el mundo –que nunca es la suma de entes intramundanos- se constituye como tal desde la comprensión del Dasein dada la significatividad del mundo y, al tiempo, el Dasein es tal siendo en el mundo.

Entre vida y Dasein no hay, pues, sustitución de conceptos sino más bien la cadencia interna de la lógica inherente al concepto de vida fáctica que, desde la preeminencia del mundo del sí mismo, lleva a cabo una pregunta óptica y ontológicamente preeminente. Cabe, pues, pasar a la siguiente sección.

¹⁸⁷ Jean-L. Marion. “El sujeto en última instancia”. *Revista de Filosofía*. Vol. VI (1993). Pág. 440

Segunda sección.

El Dasein o la trascendentalidad ubicua.

“Ser es lo transcendens por excelencia.”

M. Heidegger. *Ser y tiempo*, 38.

§ 13.- Aproximación a la trascendentalidad.

El propio Heidegger, en una nota de su ejemplar personal de *Ser y Tiempo* (el famoso Hüttenexemplar) aclara esa trascendencia a la que aludíamos y que será el norte de esta sección: “Pero transcendens –a pesar de toda su resonancia metafísica- no a la manera escolástica ni grecolatina del $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\nu$, sino trascendencia en tanto que lo extático - temporeidad-temporariedad; pero ¡horizonte! El Ser ha ‘recubierto’ el ente. Pero la trascendencia desde la verdad del Ser: el acontecimiento.”¹⁸⁸ La cita, obviamente posterior a la redacción de *Ser y Tiempo*, es por tanto fruto de una relectura por parte del autor de su propio texto denotando en consecuencia una suerte de discusión de Heidegger consigo mismo, en el inicio del mencionado tratado, respecto del concepto de trascendentalidad

¹⁸⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Pág. 44-61: “transcendens freilich nicht –trotz alles metaphysischen Anklangs- scholastisch und griechisch-platonisch $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\nu$, sondern Transzendenz als das Ekstatische – Zeitlichkeit- Temporalität; aber ‘Horizont’! Seyn hat Seyendes ‘überdacht’. Trazendenz aber von Wahrheit des Seyns her: das Ereignis.

que, según entendemos, sobre vuela todo *Ser y Tiempo*. Aunque intuimos que en esos renglones no pretende Heidegger tanto aclarar como aclararse e incluso señalarse límites a sí mismo delimitando el concepto de trascendentalidad desde la tarea de la destrucción, es reveladora para nosotros la afirmación según la cual “el ser ha ‘recubierto’ – la llamada de atención sobre la expresión que la comilla supone es del propio Heidegger- al ente. La trascendencia del ser “recubre” al ente, es decir, lo señala como tal, haciendo que en él se de “la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación”¹⁸⁹. Se nos abre pues –y en este sentido era reveladora para nosotros la expresión que nos ha detenido- el camino hacia lo que el Dasein implícitamente supone y desde su trascendentalidad explícita: la diferencia ontológica que nos ocupará en la última sección de este trabajo.

La vista en la sección anterior “transformación hermenéutica de la fenomenología” –seguimos con la ya citada expresión de Ramón Rodríguez-, supone la salida de la filosofía de los límites, también demarcados, de la metafísica de la subjetividad moderna; no obstante, tal transformación no sólo no es obstáculo para que Heidegger plantee el problema del ser en términos de trascendentalidad, que supone la óptica de la diferencia ontológica, sino que la mencionada transformación hermenéutica exige –en tanto que tiene vocación de ontología fundamental- esa trascendentalidad del ser. El que la trascendentalidad señalada por Heidegger se alce sobre y hacia el asunto de la diferencia ontológica debiera de bastar, según entendemos, para distanciar definitivamente el pensamiento de Heidegger de existencialismos, sin que esto sea óbice para decir que la filosofía de Heidegger sea una “filosofía de la existencia” pues, ¿sobre qué otra cosa se puede filosofar?; al tiempo, esa mirada a la diferencia ontológica nos distancia de reducciones planteamiento ontológico a posicionamientos antropológicos. Que la

¹⁸⁹ Ib. Pág. 38-61 “...die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten Individuation..”

trascendentalidad del Dasein, correlato ontológico de la trascendencia del ser, explicita el problema de la diferencia ontológica es signo de que la ontología fundamental sólo parte del preguntar del Dasein, el ente que es ahí arrojado¹⁹⁰ en su hoy.

Y sólo desde esa fáctica condición de ser arrojado, el ahí en el que el Dasein es ubicado y se encuentra (“sich befinden”) a sí mismo emerge esta trascendentalidad, que es ubicua. Por tanto, ni la trascendencia del Ser ni la trascendentalidad del Dasein emergen – como hemos visto en la sección anterior- de la conciencia trascendental del sujeto que viene dada por el “distanciamiento” –discutiremos el concepto de distancia, que ni equivale a ni implica diferencia- en la tercera sección- del sujeto respecto del objeto. Nos hacemos aquí eco de la observación –sorprendida- de Carmen Laffont según la cual el planteamiento heideggeriano es el de una filosofía trascendental sin sujeto trascendental¹⁹¹. Justamente se trata de eso: no sólo no renunciar a la trascendentalidad, sino ante todo reivindicar la emergencia de la misma en la propia facticidad, cristalizada esta en la esencial ubicación del Dasein en su ahí, en su condición de ser arrojado. La apuesta heideggeriana por el Dasein

¹⁹⁰ Respecto de la traducción del término Geworfenheit hemos tenido serias dudas en nuestra elección entre la propuesta de Gaos –“yecto”- y Rivera –arrojado- si bien matizando en esta última la sustitución del verbo estar por el verbo ser, pues entendemos que el Dasein nunca “está” arrojado sino que “es” arrojado. También, como en alguna conversación me ha indicado la profesora María del Carmen Paredes, podríamos hablar de arrojamiento. Ciertamente, “werfen” significa arrojar, exactamente igual que el verbo latino “iacere” que, después de yacer significa arrojar; así, a la vista de estos pequeños matices, podría considerarse que, en esta ocasión, Rivera hubiera optado más por la literalidad, mientras que Gaos habría escogido una versión algo más interpretativa. Es cierto que yecto es un cultismo que dice poco o nada al actual lector pudiendo incluso complicar la ya de por sí difícil lectura de *Ser y Tiempo*, pero tiene un matiz importante – según entendemos- que traslada plenamente al lector el concepto de Geworfenheit en la justa significación heideggeriana; se trata de la esencial ubicación del que yace: así, mientras que “ser arrojado” es más proclive a la indeterminación –desubicación decimos nosotros-, el yacer es esencialmente “ahí” siendo esta ubicuidad esencial en la comprensión de la génesis de la pregunta por el ser y, por tanto, en el existir del Dasein. Sin embargo, a pesar de esta valoración positiva de la versión de Gaos y siguiendo a la práctica totalidad de traductores e intérpretes de Heidegger, evitamos el cultismo del participio pasado de iacere –iectum- y optamos por ser arrojado, subrayando siempre tanto el verbo ser como la esencial ubicación –el ahí- del ser arrojado.

¹⁹¹ Carmen Lafont. *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Suhrkamp. Frankfurt/M 1994, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Págs. 30-38 ss.

significa que la trascendentalidad tiene su urdimbre en la facticidad, no en la conciencia; justamente por ello entendemos determinante, en el proceso de la pregunta por el ser y, consecuentemente en la comprensión de la trascendentalidad, el papel de la *Befindlichkeit* que no puede ser comprendida desde la onticidad psicológica del estado de ánimo sino que este tiene su urdimbre en el encontrarse el Dasein consigo mismo aceptándose tal cual es. La “afectividad” del Dasein depende de la comprensión y la aceptación que tiene de su ser, de su no entenderse como carga y, consecuentemente, de la aceptación de su propia finitud, que es la condición de posibilidad de ser del Dasein; vamos entendiendo la rotunda expresión, ya mencionada, del “viejo profesor”: “estoy felizmente instalado en mi finitud”.

Por ello entendemos que la trascendentalidad del Dasein no es ni “horizontal” ni “vertical”; es ubicua pues emerge de la propia facticidad, del propio ahí en el que el Dasein yace, es yecto –pese a nuestra opción, empleamos ahora el cultismo de Gaos para subrayar la ubicuidad- y sólo desde ese estado yacente se encuentra a sí mismo y pregunta por el ser que lo constituye. La pregunta no es, por tanto, abstracta; preguntar qué significa que las cosas sean, sobre todo preguntar qué significa que yo sea y que la pregunta se formule sobre el sentido del ser de “quien” se lo pregunta, dirige la intencionalidad del preguntar justamente hacia lo que es, hacia lo que está ahí; la pregunta no emerge, pues, desde una conciencia trascendental sino desde un quien fáctico que tiene que habérselas con el mundo y, encontrando la significatividad del mundo, encontrarse a sí mismo. También vamos entendiendo ahora por qué la intencionalidad no está caída del cielo, como veíamos en la sección anterior que Heidegger afirmaba en una interrogación exclamativa.

La pregunta por el ser no exige, pues, el desarrollo de ningún estatuto epistemológico relativo a las condiciones de llevar a cabo una pregunta sin elementos acrílicos por el ser de las cosas sino que es un ejercicio de hermenéutica del sí mismo que

siempre lleva a cabo la pregunta. Hermenéutica del sí mismo que, aunque esté inspirada en la introspección agustiniana en particular y cristiana en general, están separadas por una distinción radical: la introspección de San Agustín es mística y en ella, por tanto, Dios es el interlocutor del soliloquio; sin embargo, respecto de la hermenéutica del sí mismo propuesta por Heidegger, el interlocutor válido es el mundo que, antes que redimirme provoca mi caída. Así entendemos también la “urgencia” de la pregunta por el ser, la necesidad de rescatarla del olvido, pero no para que la filosofía siga siendo filosofía provocando una suerte de necesidad artificial de una ciencia, sino porque esta en tanto que ontología y pregunta por el ser convoca al propio ser de quien hace la pregunta pues, no lo olvidemos, nos jugamos nuestro propio ser en la cuestión del ser. Así entendemos también la traducción que el propio Heidegger hace en *Ser y Tiempo* respecto de la mencionada en la sección anterior “Jeweiligkeit” y que ahora ser transforma en “Jemeinigkeit”.

La aludida diferencia entre el sí mismo agustiniano y el sí mismo heideggeriano tiene una consecuencia clara respecto de la necesidad del propio Dasein frente al sujeto y también respecto de las relaciones entre filosofía y teología asunto por el que Heidegger manifiesta tanto explícita como implícitamente su interés; mientras que el sí mismo agustiniano es un perderse en Dios, -constituyéndose, por tanto, en “oyente de la Palabra”, en el sentido rahneriano que luego desarrollaremos-, la hermenéutica heideggeriana del sí mismo está avocada al “ser-en-el-mundo” haciendo del Dasein un “hermeneuta de la facticidad”.

Esto nos lleva a dos cuestiones que aquí sólo perfilamos y que deberemos desarrollar: de una parte, entendemos que la lectura de los existencialistas en clave antropológica queda descartada de la interpretación de Heidegger y que esta clave interpretativa esta asociada a lo que denominaremos discristología que, a su vez, va de la

mano de la exégesis que hemos hecho del concepto de trascendentalidad. De otra parte, el que los propios conceptos teológicos tengan carácter preteológico junto con el señalamiento de la facticidad como urdimbre de la trascendentalidad tendrá como inmediata consecuencia para la teología la necesidad de revisión del sujeto teológico tal y como veremos. Huelga decir que no entendemos a Heidegger como un teólogo que disfraza con ropaje filosófico consideraciones fiduciales personales. Entendemos a Heidegger como un filósofo puro que se plantea la cuestión del ser con decidida voluntad filosófica desde su condición de testigo excepcional de la Historia de la Ontología; es, empero, esa misma condición de filósofo puro lo que le permite establecer el carácter óntico de la teología y las consecuencias que ello tiene para esta ciencia. No se trata, pues, de teologizar a Heidegger o de considerar que si escribiéramos Dios donde él escribe ser todo se aclararía. El problema es que no sería Heidegger, quien con la voluntad filosófica que le caracteriza tiene un planteamiento del filosofar que tiene implicaciones teológicas que este saber no puede obviar, tal y como Bultmann entendió.

Cobra sentido en este contexto, que por tanto es esencialmente ontológico, la *Befindlichkeit* como auténtica piedra angular de *Ser y Tiempo*, por cuanto que desvela que la facticidad “no es el carácter de hecho del *factum brutum* de algo que está ahí, sino un carácter del *Dasein* asumido en la existencia.”¹⁹² La *Befindlichkeit* ubica a lo largo de todo el discurso de *Ser y Tiempo* al *Dasein* -lo pone en su sitio, podríamos decir- pues “abre al *Dasein* a su estado de arrojado” y a cristalizar su “tener que ser” el *Dasein* como asunción de la existencia que es como de hecho es; no es ajena a esto la consideración de que el *Dasein* es como es o no es, siendo fundamentalmente un “ser-para-la-muerte”. Cobra aquí nuevo sentido el concepto kayrológico de tiempo antes reseñado, pues la existencia no

¹⁹² M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 135-159 “Faktizität ins nicht die Tatsächlichkeit des *factum brutum* eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommenener, wengeich zunächst abgedrängter Seinscharakter des *Daseins*”.

trascurre “sobre” el tiempo, sino que es su tiempo, el único posible, aquel en el que de hecho es. Así pues, como decimos y reiteraremos, el Dasein es cuando y como es o no es. Desde aquí el arco de la existencia se tensa en sus existenciarios, a través de los mismos, hasta el mencionado “ser-para-la-muerte”. El tratamiento de ellos, atravesados todos por la temporeidad, pretende establecer las condiciones de posibilidad de la pregunta por el ser. Por ello acabábamos la sección anterior señalando la necesidad óntico-ontológica del Dasein que viene dada por la doble preeminencia –también óntico-ontológica, como es sabido- de la pregunta por el ser. De manera paradigmática lo expresa Heidegger en la lección, podríamos decir que coetánea de Ser y Tiempo –*Die Grundprobleme der Phänomenologie*–, cuando afirma que “sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein”¹⁹³. Y porque el contexto es ontológico esta sección acabará en la necesidad de tratar el problema de la diferencia ontológica, que será el objeto de la tercera sección.

¹⁹³ M. Heidegger. GA.24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Traducción al castellano de Juan José García Norro. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Ed. Trotta. Madrid 2000. Pág. 26-45

Capítulo III.- La necesaria tarea de la destrucción dentro de la fenomenología hermenéutica.

§ 14.- Destrucción como “reducción constructiva del ser”.

La expresión que empleamos pertenece a la lección que acabamos de citar considerada para muchos como la sección no escrita de *Ser y Tiempo*¹⁹⁴. La primera parte de la lección se titula, y es, una “discusión fenomenológico-crítica de algunas tesis tradicionales sobre el ser”. Son cuatro las expuestas por Heidegger sin que se cuide de un orden historiográfico: en primer lugar se detiene en la tesis kantiana sobre el ser según la cual este no es un predicado real (capítulo primero), para pasar a la tesis de la ontología medieval, que hunde sus raíces en Aristóteles. A continuación busca la tesis moderna de la

¹⁹⁴ Ib. Pág. 31-48. “Daher gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation des Seins und seiner Strukturen, d.h. zur reduktiven Konstruktion des Seins eine Destruktion, d.h. ein kritischer Abbau...” Así, por ejemplo, Friedrich-Wilhelm von Herrmann en *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Título original: *Heideggers ‘Grundprobleme der Phänomenologie’. Zur ‘zweiten Hälfte’ von Sein und Zeit*. Traducción de I. Borges-Duarte. Trota, Madrid 1997. Sólo señalar aquí, pues no es nuestro tema, que la cuestión de la relación entre la lección y el tratado no puede reducirse a la mera cronología. Así, la cuestión medular es la siguiente en la formulación de von Herrmann: “¿en qué medida y hasta qué punto el texto de estas lecciones, texto articulado por el mismo Heidegger en forma de libro, constituye una nueva, es decir, la segunda elaboración de aquella sección, la más importante, de la primera parte de Ser y Tiempo, sección en la que debería haber hallado respuesta la cuestión principal, que rige la obra y la preliminar analítica ontológico-existencial del Dasein? Pág.35

ontología centrándose en Descartes y en su distinción entre “res cogitans” y “res extensa”, para acabar con la tesis de la lógica y el ser como cópula. Evidentemente, no es el mero orden cronológico lo que interesa a Heidegger, sino más bien el común denominador de las cuatro tesis mencionadas lo que Heidegger va a intentar poner de manifiesto para justificar la destrucción entendida como “como reducción constructiva del ser”, es decir, como momento esencial de la fenomenología hermenéutica; así afirma Heidegger con claridad que “la consideración de lo mencionado en estas tesis lleva a la evidencia de que ellas no pueden ser propuestas satisfactoriamente –ni siquiera como problemas- mientras no se haya planteado *la cuestión fundamental* de toda ciencia del ser y se la haya respondido: *la cuestión por el sentido del ser en general*”¹⁹⁵. Pareciéramos, por tanto, situados en el punto de arranque de *Ser y Tiempo*, el olvido de la cuestión del ser, pero con un matiz cuando menos significativo por cuando Heidegger entiende que la cuestión del ser en general “debe ser tratada en la segunda parte del curso” que, como es sabido, está dedicada a la diferencia ontológica.

Que Heidegger denuncie la ilusión teórica de la fenomenología trascendental, tal y como se ha establecido en la sección anterior, no significa que renuncie al carácter científico de la ontología, que, obviamente, debe venir dado de manera formal por el carácter metódico de la misma ontología y su correspondiente aproximación a la cuestión del ser. Tal carácter metódico tiene dos pasos que queremos señalar por cuanto nos confirman en la línea de lectura de Heidegger que intentamos proponer. La ontología no se fundamenta ontológicamente, sino que en tanto analítica del Dasein, tiene que ver con la existencia del hombre atravesada por la temporeidad, precisa de un fundamento

¹⁹⁵ M. Heidegger. GA. 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Pág. 20-41 “Die Betrachtung des in diesen Thesen Genannten führt zu der Einsicht, daß diese Thesen nicht zureichend –auch nur als Probleme- aufgeworfen werden können, Solange nicht die *Fundamentalfrage* aller Wissenschaft vom Sein gestellt und beantwortet ist: *die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt*”. Subrayados de Heidegger.

óntico. Por tanto, “la *primera tarea* dentro de la dilucidación del carácter científico de la ontología es *mostrar su fundamento óntico* y el carácter de este fundar.”¹⁹⁶ Y sólo a partir de este fundamento óntico de la ontología puede llevarse a cabo, como segunda tarea la “*elaboración de las estructuras metódicas de la distinción ontológico-trascendental*”¹⁹⁷, es decir, la determinación de lo que propiamente es conocimiento ontológico que es esencialmente apriorístico pues, como ya supieron los griegos, el ser es previo respecto del ente no en un sentido cronológico sino, como expresa Heidegger, en el sentido de un “mundo trastocado” (“*verkehrte Welt*”), es decir, un mundo en el que las estructuras apriorísticas que determinan la posibilidad de acceso al ser son, para el conocimiento vulgar, posteriores. Volviendo casi al inicio de este trabajo, lo a priori de aquello que hay, el ente, es que este es.

Tal acceso al ser como a priori del ente exige su “comprensión y tematización”; pero dado que el fundamento de la ontología es siempre óntico puesto que el ser es siempre ser de un ente, tal comprensión y tematización tienen como único inicio posible el ente mismo, del que luego “*de algún modo*” la comprensión se “*aleja*” para “*volverse al ser de ese ente*”.¹⁹⁸ Este dirigir la mirada al ser es la reducción fenomenológica que Heidegger distingue de la expuesta por Husserl en *Ideen* (1913) pues mientras que para este la reducción es básicamente el abandono de la actitud natural en aras de la trascendentalidad basada en las vivencias noético-noemáticas de la conciencia, para Heidegger la construcción es, ciertamente, dejar de mirar al ente para mirar al ser, pero ese dirigir la mirada hacia el ser se hace desde el ente pues no hay otra atalaya desde la que acceder al ser. Por ello no hay reducción sin construcción, entendida como proyectar un ente sobre su ser, es decir no el

¹⁹⁶ Ib. Pág. 27-45 “So ist die *erste Aufgabe* innerhalb der Aufklärung des Wissenschaftscharakters der Ontologie der *Nachweis ihres ontischen Fundamentes* und die Charakteristik dieser Fundierung.” Subrayado de Heidegger.

¹⁹⁷ Ibid. “...*die Herausarbeitung der methodischen Strukturen des ontologisch-traszendentalen Unterscheidens*”. Subrayado de Heidegger.

¹⁹⁸ Ib. Pág. 28/29-46. “*Das Erfassens des Seins (...), wird aber dann von dem Seienden in bestimmter Weise weg- und zurückgeführt auf dessen Sein*.” Subrayado de Heidegger.

mero desviar la mirada de la reducción sino el dirigirla positivamente hacia el ser del propio ente del que se había desviado la mirada.

Empero, como señala Heidegger, reducción y construcción no agotan el método fenomenológico y no pueden hacerlo por el carácter intrínsecamente tempóreo del Dasein que determina su historicidad. El Dasein es, no podemos olvidarlo, el ente privilegiado en el acceso a la comprensión del ser, siendo esta comprensión necesariamente histórica como lo es el carácter del propio Dasein; por tanto y dado que el acercamiento al ser, por radical que este pretenda ser, está preñado de conceptos tradicionales dados por la historia de la filosofía, es preciso caminar hacia una “construcción reductiva del ser” (“... zur reductiven Konstruktion des Seins...”), es decir hacia una destrucción en el sentido de una “crítica desconstrucción” (kritischer Abbau). La tradición filosófica transmite, pero en el acto mismo de esa transmisión oculta, por lo que es precisa la tarea desconstruccionista, arqueológica, que permita la mirada diáfana al ser desde el ente; por ello, se hace precisa la “tarea de una destrucción de la historia de la ontología”.

§ 15.- La tarea de la destrucción de una historia de la ontología.

Podría considerarse, creemos que sin demasiada violencia en la interpretación, que la primera parte de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* —a saber, *La mencionada discusión fenomenológica de algunas tesis tradicionales sobre el ser*— es un desarrollo pormenorizado del párrafo sexto de *Ser y Tiempo*, dedicado expresamente, como es sabido, a “la tarea de una destrucción de la historia de la ontología”. Efectivamente, salvo la tesis de la lógica, en el mencionado párrafo se discute, bajo los mismos presupuestos y desde la misma óptica —el definitivo olvido de la cuestión del ser—,

con las ontologías griega, medieval y moderna. Es interesante señalar que, tanto en la tesis kantiana según la cual el ser no es un predicado real como en la tesis de la ontología medieval que hace pertenecer al ser del ente tanto la quiddidad (“esencia”) como la subsistencia (“existencia”), introduce Heidegger el tema de la diferencia ontológica para subrayar en el primer caso que sólo “mediante la solución de este problema ontológico fundamental podemos lograr no sólo fundar positivamente la tesis kantiana ‘el ser no es un predicado real’ sino asimismo completarla positivamente mediante una interpretación radical del ser en general como subsistencia (efectividad, existencia).”¹⁹⁹ En el caso de la ontología medieval, que se limitaría a la visión negativa de la diferencia ontológica –el ser no es el ente- se dejaría sin esclarecer “lo que pertenece al ser del ente”, poniéndose de manifiesto que la diferencia entre esencia y existencia no coincide con la diferencia ontológica. Parece, pues, claro que las tesis tradicionales sobre el ser no desvelan el sentido del ser en general –es decir, siempre considerado en cuanto ser del ente- pues son incapaces de acceder sin prejuicios a la pregunta por ese sentido del ser en general; al tiempo, el horizonte, la estrella polar, desde la que se inicia esa necesaria destrucción de las señaladas tesis, es la diferencia ontológica, que no debe limitarse a la negación antes descrita, sino que debe procurar un papel constructivo en el sentido de poder dirigir la mirada al ser desde el ente. No casualmente el tema de la diferencia ontológica ocupará a Heidegger la segunda parte de esta lección en el único capítulo de la misma.

El correlato de lo que acabamos de afirmar se refiere directamente a la labor arqueológica de la destrucción; ahora tenemos que subrayar que tal arqueología –es decir, la propedéutica de la investigación encaminada a establecer la pregunta por el sentido del ser

¹⁹⁹ Ib. Pág. 102-103 “..die kantische These ‘Sein ist kein reales Prädikat’ nicht nur positiv zur begründen, sondern zugleich positiv zu ergänzen durch eine radikale Interpretation des Seins überhaupt al Vorhandenheit (Wirklichkeit, Dasein, Existenz)”

en general- “es una posibilidad óptica del Dasein”²⁰⁰ en el rotundo sentido de que este ente es siempre siendo sido –como tendremos que subrayar páginas más adelante-, lo cual comporta que en esa labor arqueológica y, por tanto, en la tarea del esclarecimiento del sentido de la pregunta por el ser que exige levantar el velo de la tradición, el Dasein genere las condiciones de posibilidad de su mismidad, de ser sí mismo. Pero además, el hecho de que la investigación sea una posibilidad óptica para el Dasein va de la mano de esa primera tarea de la ontología de desvelar y poner de manifiesto su fundamentación óptica. Siendo sido, el Dasein es histórico y su horizonte de comprensión le viene dado y velado, y en ocasiones vedado, por la tradición. La destrucción como desconstrucción, como labor arqueológica pues, debe sacar a la luz los supuestos desde los que se alza el preguntar.

En consecuencia, la justificación de la destrucción como parte del método fenomenológico no sólo es metódica, como se vio en el párrafo anterior, pues ahora ese carácter metódico de la destrucción cobra un señalado sentido existencial y, por tanto, ontológico: “Pero si, por otra parte, el Dasein ha hecho suya la posibilidad que hay en él no sólo de hacer transparente para sí mismo su propia existencia, sino también por el sentido de preguntar por la existencialidad misma, y esto quiere decir de preguntar previamente por el sentido del ser en general, y si en este preguntar ha quedado abierta la mirada para la esencial historicidad del Dasein, entonces será imposible no ver que el preguntar por el ser, cuya necesidad óptico-ontológica ya ha sido señalada, está caracterizado, también él por la historicidad”²⁰¹. Esa historicidad apela directamente al Dasein pues lo involucra en la propia historia del ser, en el sentido de que esta historia es la historia de la pregunta por el

²⁰⁰ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 19-43: “Alle Forschung (...) ist eine ontische Möglichkeit des Daseins.”

²⁰¹ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 20-44. “Hat anderseits das Dasein die in ihm ligende Möglichkeit ergriffen, nicht nur seine Existenz sich durchsichtig dem Sinn des Seins überhaupt nachzufragen, und hat sich in solchem Fragen der Blick für die wesentliche Geschichtlichkeit des Daseins geöffnet, dann ist die Einsicht unumgänglich: das Fragen nach dem Sein, das hinsichtlich seiner ontisch-ontologischen Notwendigkeit angezeigt wurde, ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert.”

ser; el ser no es ajeno a la comprensión que de él se tiene, pues no debemos olvidar que siempre es el ser del ente. Por tanto la comprensión del ser, en el sentido de la apropiación de la pregunta por el sentido del mismo, conforma la mismidad del Dasein, su ser sí mismo. Consecuentemente, la tarea de la destrucción de la historia de la ontología no tiene nada que ver con una suerte de reducción fenomenológica, sino que es una labor fundamentalmente existencial y sólo a partir de ese aspecto, en tanto que tal, ontológica.

Si la tradición “se apropia de lo transmitido” y lo transmitido es, según lo dicho, el modo del ser sí mismo del Dasein, única urdimbre posible de la pregunta por el ser, es evidente que esa tradición debe ser –en la exégesis que venimos haciendo– “desconstruida” siendo la bóveda de la desconstrucción, la piedra clave de aquello que está por desconstruir –pues marca el modo de la pregunta por el sentido de ser en general–, la noción de sujeto. Ciertamente, la problemática de la filosofía occidental ha tenido como protagonista en todos sus avatares al sujeto, fruto de una traducción no inocente del hypokeimenon aristotélico, y cuyo final –o culminación– lo marca Hegel cuando en la famosa *Vorrede* a la *Fenomenología del Espíritu* afirma, como ya hemos subrayado, que desde su punto de vista –por tanto, particular, experiencial si se quiere– “todo depende de que lo verdadero” –por tanto, el todo y consiguientemente lo universal– sea aprehendido no sólo como sustancia sino al mismo tiempo como sujeto.”²⁰² Anticipemos ya que Heidegger se cuida mucho de señalar que el Dasein no es ni sustancia ni sujeto y de que, mientras Hegel tiene clara conciencia de significar un punto y final de la Historia de la Filosofía, Heidegger, testigo excepcional de esa historia como hemos dicho, la tiene de reinicio de la misma. Efectivamente, cuando Hegel, al final de sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*

²⁰² G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1983, pág. 22. “Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur dur die Darstellung des Systemn selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebesehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken”.

y tras la exposición de su propio sistema, afirma “queda así cerrada la Historia de la Filosofía”²⁰³ no está afirmando simplemente que él es el último pensador –en puro sentido historiográfico- y que por tanto hay que esperar años para que aparezca el siguiente pensador, sino que es consciente de que esa identificación de sustancia y sujeto marca el final de un camino, la coronación de una cima y que, por tanto sólo cabe el camino del retorno o la búsqueda de otro camino del pensar. Heidegger es consciente de ello y entiende que el retorno, la arqueología –es decir, la destrucción- es la posibilidad del reinicio del pensar; entendemos como fruto de esta conciencia de reinicio los reiterados esfuerzos de Heidegger por definir la filosofía no sólo en estas lecciones que conducen a *Ser y Tiempo* sino que es –valga la expresión musical- un bajo continuo en el “camino del pensar” de Heidegger.²⁰⁴ En ese reinicio del pensar, necesario después de la identificación hegeliana se ubica la emergencia del Dasein y se entiende en su sentido último que la investigación sea una “posibilidad óptica” para ese ente.

En el famoso párrafo sexto de *Ser y Tiempo* Hegel es citado, sin embargo, casi de pasada, cuando Heidegger indica que “en su formulación *escolástica*, lo esencial de la ontología griega pasa a la ‘metafísica’ y a la filosofía trascendental de la época moderna por la vía de las *Diputationes metaphysicae* de Suárez, y determina todavía los fundamentos y

²⁰³ G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. F.C.E. México D.F. 1977. Título original *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Traducción de Wenceslao Roces. Vol. III, pág. 517

²⁰⁴ Obviamente, esta conciencia de reinicio no es exclusiva de Heidegger; pertenece claramente a la práctica totalidad del pensamiento posterior a Hegel –quizá exceptuando a Marx. Por supuesto está presente en pensadores como Nietzsche, Schopenhauer e incluso Husserl. También podríamos decir, ya en nuestro siglo y en nuestra proximidad, que esa conciencia está presente en Ortega y Gasset. Pero entendemos que Heidegger es el más radical, el que más clara conciencia tiene de reinicio, y lo manifiesta apostando por el Dasein, que no es el heredero del sujeto, como pretende Jean-Luc Marion, sino su sucesor. (cfr. Marion. “El sujeto en última instancia”. *Revista de Filosofía*. Vol. VI (1993) n° 10.)

los fines de la *Lógica* de Hegel²⁰⁵. Es significativa la mención a Suárez en el párrafo dedicado a la destrucción de la historia de la ontología, por cuando el jesuita inaugura una nueva vía de acceso al ser, separada del resto de la escolástica –sobre todo de Tomás de Aquino–, que sólo contempla la distinción entre esencia y existencia en el orden lógico pero no en el real. En ese sentido, así lee Heidegger a Suárez, la vía de acceso al ser viene dada por la propia existencia siendo consecuentemente su punto de vista más afín al del propio Heidegger. En ese sentido, Hegel es el “resultado”, en la propia acepción hegeliana del término –“das Resultat”– de la Historia de la Filosofía, una historia en la que “ciertos dominios particulares del ser –tales como el ego cogito de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona– caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica²⁰⁶. El ser –y primariamente la pregunta que interroga por su sentido– se desvanece, se desdibuja en los parámetros que, no de manera inocente, ha mencionado Heidegger.

“Cogito sum”, sujeto, razón, espíritu y persona, aparte de prácticamente sinónimos –si se quiere, de nuevo en términos musicales, variaciones sobre el mismo tema– tienen un claro común denominador: la omisión de la pregunta por el ser y la consecuente necesidad de la destrucción encaminada a la recuperación y reiteración de ese preguntar esencial cuya omisión también significa un desconocimiento del fenómeno del tiempo, pues sólo desde la existencia y la aludida temporalidad kayrológica cabe la pregunta por el ser. Parece claro, por tanto, que la tarea de la destrucción de la historia de la ontología necesita esclarecer la

²⁰⁵ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 22-46, “In der scholastischen Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen aus dem Wege über Disputationes metaphysicae des Suarez in die ‘Metaphysik’ und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der ‘Logik’ Hegels. Subrayado de Heidegger.

²⁰⁶ Ib. Pág. 22-46. “Soweit im Verlaufe dieser Geschichte bestimmte ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das ego cogito Descartes, Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechen dem durchgängigen Versäumnis der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins”.

pregunta por el sentido del ser de la mano de la comprensión del fenómeno del tiempo, máxime cuando el ser es su historia y la comprensión del mismo es esencialmente histórica. En este afán destructor alude Heidegger a Kant, en concreto al corazón del sujeto trascendental, el “Yo pienso” entendido como “unidad sintética de apercepción trascendental”. Sabido es que el conocimiento, posibilitado por la obtención del juicio sintético a priori, es producto de sucesivas síntesis que se producen primero en la sensibilidad trascendental y posteriormente en el entendimiento trascendental. En el afán de lograr del fenómeno la universalidad que posibilite la definitiva síntesis con las categorías y los conceptos puros del entendimiento, el “Yo pienso” lleva a cabo una intuición trascendental del fenómeno constituyéndose así en “unidad sintética” es decir en unidad de elementos heterogéneos – no olvidemos que hablar de unidad implica hablar de heterogeneidad- que son pensamiento –yo, polo subjetivo- y ser –lo pensado, polo objetivo. En esta definitiva síntesis es donde Heidegger –curiosamente muy en paralelo con Hegel, aunque situando en las antípodas el contenido de la crítica- observa la carencia de la radicalidad que hubiera sido deseada a efectos de esclarecer debidamente el sentido de la pregunta por el ser: Kant hablaría del yo, en su síntesis con lo pensado, sin una analítica previa de la subjetividad del sujeto, con lo que ese yo, que arrastra con él a lo pensado queda envuelto en “una total oscuridad”. Pero, “además”, y aunque Heidegger ha situado al tiempo dentro del sujeto al considerarlo como esquema a priori de la sensibilidad interna, esa ausencia de la analítica de la subjetividad del sujeto condenaría a Kant a trabajar con un concepto “vulgar y tradicional del tiempo”. La conclusión de la crítica de Heidegger respecto de Kant es clara: se cae en “la omisión de una ontología del Dasein”²⁰⁷. Obviamente, se hace necesaria una deconstrucción.

²⁰⁷ Ib. Pág. 24-47. “...einmal das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt und im Zusammenhang damit das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins”.

La crítica de Hegel a Kant, a la que hemos aludido, es paralela en su motivación –la falta de radicalidad en la pretendida síntesis entre el yo y lo pensado- pero la consecuencia de la crítica va distanciándose infinitesimalmente –como si de un cambio de agujas de vías de tren se tratara- para llegar a puntos diametralmente opuestos como ya hemos advertido. Mientras que la crítica hegeliana acusa a Kant de no radicalizar la síntesis entre pensamiento y ser y, por tanto, mantener el velo oculto de lo nouménico sin asumir, por tanto, la premisa hegeliana de que todo lo racional es real, la heideggeriana –partiendo de la denunciada ausencia de una crítica a la subjetividad del Dasein- concluye en que el tiempo no puede ser la “idealidad de lo infinito en lo finito” sino la estructura fáctica del propio ser. La historia no es, pues, el “devenir que se sabe a sí mismo”²⁰⁸, sino, más bien, el futuro vertebrado desde la íntima temporeidad del Dasein, cristalizada en el correr hacia delante desde y sobre sí mismo –“Vorlaufen”- de este ente que, reiteramos, ni es sustancia ni es sujeto.

La insuficiente síntesis kantiana del “Yo pienso” –que seguramente signifique para Heidegger el fracaso del idealismo trascendental- viene de la mano de la asunción kantiana, por supuesto acrítica –es decir, partícipe de la ilusión teórica de la fenomenología trascendental (hacemos, obviamente, una extrapolación en el tiempo)- de la tesis cartesiana relativa al cogito sum que parte de la base de una determinada lectura del concepto de sustancia que incurre en el mismo error en el que Kant habría caído: falta de nuevo la analítica de la subjetividad del sujeto. Aunque para Heidegger la comprensión kantiana del tiempo es más radical que la de Hegel, el gran fracaso de Kant está en la “omisión de la pregunta por el ser” que es justamente lo que produce esa falta de la analítica de la subjetividad. Pero nada de esto es inocente para Heidegger, pues “la res cogitans es

²⁰⁸ G.W.F. Hegel *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M 1970, pág. 590.

determinada ontológicamente como ens, y el sentido del ser del ens, para la ontología medieval, queda fijado en la comprensión del ens como ens creatum²⁰⁹. Es decir, Descartes, arrastrando a Kant –mantenemos inverso el orden cronológico, que no temático de la Historia de la Filosofía- introduce al idealismo alemán dentro de los estrictos límites de la ontología escolástica y, desde esos parámetros de comprensión, el ente es concebido como persona. Así pues, “que Descartes ‘depende’ de la escolástica medieval y emplea su terminología, lo ve cualquier conocedor de la Edad Media”.²¹⁰ Pero, como advierte Heidegger, con esta sentencia no avanzamos debidamente en la tarea de la destrucción si no nos sirve para enfrentar a esa tarea de la destrucción “a la tarea de la interpretación del suelo de la ontología antigua a la luz de la problemática de la temporeidad”.²¹¹ Esto significa que la tarea de la destrucción coloca a la ontología ante el mundo como suelo, como fundamento del que surge el pensar concibiendo al ser como la parousía “o como ousía”, es decir, la tierra que el hortelano cultiva y de la que brota algo. Como Heidegger dirá al final de su *Carta sobre el Humanismo*, pero ya implícitamente presente en estas líneas de *Ser y Tiempo*, el pensar surge con el arado del lenguaje. La locuacidad del ser humano, el nombrar –verbo prodigioso- permite el pensar. “Por eso” (“deshalb”) –la expresión es de Heidegger- Platón concibió la filosofía desde la mayéutica socrática como “diálogo” y este como dialéctica que era una “auténtica perplejidad filosófica”²¹² y, “por eso” –subraya ahora Heidegger- , Aristóteles deja de aceptar esa “hermenéutica del logos” y concibe al ente desde la pura presencia, desde la ousía. Por eso, añadimos nosotros ahora, no es posible ni la lectura ni la interpretación de la metafísica –prodigioso nombre de Andrónico de Rodas

²⁰⁹ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 24-48. “Die res cogitans wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinssinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als ens creatum”

²¹⁰ Ib. Pág. 25-48

²¹¹ Ibid. “...die Destruktion sieht sich vor die Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität gestellt.” Hemos traducido Boden por suelo, en el sentido de que es allí donde algo crece, se produce, se da.

²¹² Ibid. “...eine echte philosophische Verlegenheit...”

para mencionar a los rollos de la Filosofía Primera de Aristóteles- sin la física del estagirita. Como bien señala Martínez Marzoa en su Historia de la Filosofía y nosotros ya hemos recordado, la Metafísica es un más allá de la Física pero a partir de la Física.²¹³

²¹³ cfr. Felipe Martínez Marzoa. *Historia de la Filosofía*. Vol. I Ed. Istmo. Madrid 1975.

Capítulo IV.- Hermenéutica del sí mismo y mundaneidad del mundo.

“La tierra del espacio con la hora del tiempo.”

Juan Ramón Jiménez.

Espacio III, 539.

De la tarea de la destrucción venimos y a la coherencia nos debemos: el “sí mismo” del que habla Heidegger no es el que Hegel proponía en la *Ciencia de la Lógica* o en la *Fenomenología del Espíritu*. El “sí mismo” del que habla Heidegger no cae del cielo, como tampoco lo hace –según hemos visto en la sección anterior- la intencionalidad, sino que es esencialmente mundano, teniendo su urdimbre ese “suelo” –Boden- al que llegábamos desde nuestra labor destructiva; por tanto, el “sí mismo” es la urdimbre –la ousía, la tierra de labranza- desde la que se genera y crece la primigenia labor ontológica, la pregunta por el ser. En consecuencia -si, reiteramos, de ser coherentes se trata-, dada la transformación hermenéutica de la fenomenología, no es pensable el sí mismo sin el mundo. La coherencia es fruto del planteamiento heideggeriano desde sus primeras lecciones hasta la desembocadura de las mismas en *Ser y Tiempo*, es decir desde ese encuentro –quizá mejor, “encontronazo”- de Heidegger con la vida y la facticidad, con la

vida fáctica que atiende a la génesis del Dasein. Por eso nos parece importante subrayar que el “sí mismo” no cae del cielo, teniendo la fuente de su ser en la ousía, en el terruño en el que crece lo que el hortelano planta, en aquello que Parménides denominaba pensable porque es. ¿Hay mayor legitimidad para la pregunta por el ser, sino la admiración primaria por que algo sea? Sin embargo, ese interrogar exige el sí mismo, pues de lo contrario, ¿de dónde surgiría el interrogante mismo? Al tiempo, esta génesis del sí mismo hace que parezca obvio que este no pueda ser una suerte de encapsulamiento concienical siendo, en consecuencia, esencialmente fáctico y, en cuanto tal, esencialmente mundano. ¿No pierde, empero –dado el señalado carácter del sí mismo–, su mismidad que es al parecer necesaria para interrogar con propiedad por el sentido del ser en cuanto ser y, por tanto, para vertebrar una ontología fundamental? En otras palabras, ¿puede el Dasein ser sí mismo siendo un “ser-en-el-mundo”?

La situación puede parecer en principio aporética: sin mundo no ha Dasein pues este es esencialmente mundano y sin mismidad no hay pregunta por el ser pues, simplemente, no hay “quien” la formule. Sin embargo, es evidente que, dado el planteamiento heideggeriano, es decir, dada la “transformación hermenéutica de la fenomenología”, “sí mismo” y mundo son correlatos ontológicos, inseparables y, en cuanto tales, impensables el uno si el otro. El “sí mismo” es siempre fáctico y en cuanto tal un “ser-en-el-mundo”; al tiempo, el mundo es la categoría fenomenológica fundamental del “sí mismo”. No caben, pues, desde esta óptica hermenéutica, ninguna pretendida autarquía de la “res cogitans” ni ninguna puesta entre paréntesis de la “res extensa”; recordemos a este respecto el “escándalo” de las reducciones fenomenológicas y la intencionalidad de la

conciencia que tiene que llevar a cabo una “apercepción analogizante”²¹⁴ para descubrir la existencia del otro, del mundo externo. El “sí mismo”, en tanto que apertura al mundo no practica reducción alguna sino que, más bien vive tensionado en sus “adentros” –valga la expresión de Teresa de Jesús, que María Zambrano toma prestada de la abulense y eleva prácticamente a categoría filosófica- por el inevitable e inexcusable “tener que ser” (“zu sein”) del Dasein. El “sí mismo” que surge de ese suelo, mundo o fundamento, no es por tanto algo concluido, algo hecho; el sí mismo tiene que ser, tiene que escribir su biografía. El “sí mismo” es su propio biógrafo sin dejar que nada ni nadie, ni dioses legitimadores, ni absolutos escriban su biografía; es la soledad, que no el solipsismo, de la hermenéutica. Por ello, el tener que ser del “sí mismo”, esa tensión en los “adentros” de sí, sólo busca el apropiarse de sí, apropiarse de su propio ser.

Siendo el mundo la ubicación existencial – y , por tanto, esencial- del Dasein, pues este ente como acabamos de ver o es y se constituye como “ser-en-el-mundo” o no es, la puesta entre paréntesis de este mundo sólo manifestaría ceguera ontológica, la misma que propicia la “ilusión teórica” de la fenomenología trascendental y la normativización del modelo deductivista del pensamiento. Que el Dasein sea un “ser-en-el-mundo” no pone de manifiesto un escenario sobre el que el Dasein vive, sino que significa primariamente, que el mundo es su correlato ontológico, su ubicación existencial y, por tanto, el único ahí en el que tienen cabida y sentido –pues es su urdimbre- la pregunta por el ser. Fuera del mundo no hay hermenéutica posible y, en consecuencia, no cabe la pregunta por el ser y, por tanto, no cabe la ontología simplemente porque no hay facticidad, su posibilidad de fundamento óntico. Por tanto, el antes aludido “tener que ser” por mor de lo cual el

²¹⁴ Cfr. E. Husserl. *Meditaciones cartesianas*. Quinta meditación. §50 La intencionalidad mediata de la experiencia de lo extraño como ‘apresentación’ (apercepción analógica). Título Original. *Cartesianischen Meditationen*. Traductor Mario A. Presas. Ed Paulinas, 1979. Pág. 174 ss.

Dasein se apropia en cada caso de su propio ser, sólo se exige al mundo y su mundaneidad desde la que el Dasein se constituye como lo que es, como “ser-en”. Por su parte, que el Dasein sea necesaria y estructuralmente un “ser-en” no es un extrañamiento o alienación respecto de sí mismo, podríamos decir en sentido hegeliano; se trata, antes bien, de subrayar lo que veíamos en la sección anterior cuando Heidegger nos recordaba que la facticidad es el carácter más propio de nuestro propio existir (“Dasein”).

Este contexto hermenéutico y ontológico es impensable sin el tiempo que vertebra los “adentros” del Dasein posibilitando el “sí mismo” por cuanto ese “tener que ser” significa que la esencia del Dasein es su existencia. Hablar de tiempo también es hablar de ubicación del Dasein y, como veremos, de Befindlichkeit que es “un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un “ser-en-el-mundo”²¹⁵

§ 16.- Tener que ser en cada caso mío. La necesaria mismidad (Selbstheit) del Dasein.

Aunque la cuestión relativa al quién del Dasein queda respondida, como veremos inmediatamente, desde “‘el yo mismo’, el ‘sujeto’, el ‘sí.’”²¹⁶, parece claro que el Dasein no es un sujeto al uso pues no está conformado desde los parámetros de la metafísica de la

²¹⁵ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 137-161: “Sie (die Befindlichkeit) ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist”. Aunque mantenemos en el grueso del texto la traducción de Rivera, modificamos su versión sustituyendo el verbo estar por el verbo ser.

²¹⁶ Ib. Pág., 114-140. “Das wer beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem ‘Subjekt’, dem ‘Selbst’”

subjetividad moderna y que, por tanto, su mismidad, su ser sí mismo, no es la del sujeto que surge de su posición frente a lo que no es él, léase objeto; por tanto, la mismidad del Dasein no es la resultante de un estar frente al mundo sino que sólo puede venir conformada, justamente, por la condición del Dasein como “ser-en-él-mundo”. Es decir, la subjetividad del Dasein –en el estricto sentido de su constitución como “subjectum” que garantizaría la continuidad, vale decir, la mismidad del Dasein- es cuestión existencial, y sólo desde ese punto de vista puede ser tratada. Consecuentemente, la tarea de la hermenéutica del sí mismo que saque a la luz la mismidad del Dasein, lejos de reducirse a una suerte de epistemología de la subjetividad del sujeto, pasa por mirar de cerca al mundo en su mundaneidad para desde su estructura fundamental, la significatividad, permitir descubrir al mundo como la ubicación esencial del Dasein haciendo del mundo no el posible impedimento, sino el antes aludido suelo o fundamento de esa mismidad del sí mismo. De nuevo queremos advertir aquí la radicalidad del planteamiento heideggeriano referida fundamentalmente a su voluntad filosófica de superar los límites de la subjetividad moderna, consumada en el imperio especulativo hegeliano con la mencionada anteriormente identificación de sujeto y substancia. Esta voluntad filosófica se lleva a cabo desde la anteriormente aludida conciencia de reinicio de la Historia de la Filosofía que observamos en Heidegger.

El párrafo nueve de *Ser y Tiempo* es determinante para todo el tratado no sólo por su carácter programático, que también lo tiene, sino sobre todo porque marca las coordenadas básicas del análisis fundamental del Dasein y, desde las mismas, los parámetros de comprensión de la obra, pues en él se llevan a cabo determinaciones formales de la existencia. La premisa básica y formal de ese eje de coordenadas aludido es

rotundamente expuesta por Heidegger: “El ser de este ente es *en cada caso el mío*”.²¹⁷ Del axioma surgen dos conclusiones claras para la analítica del Dasein en particular y para la problemática del ser –de *Ser y Tiempo*, por tanto- en general: primera que “la esencia de este ente consiste en su tener que ser”, como ya hemos aludido, y segunda, que dado que “el ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez el mío, (...) tiene que connotar siempre el pronombre *personal*: ‘yo soy’, ‘tu eres’”²¹⁸ en justa correlación con el problema de la muerte, que nunca lo es en abstracto, pues no existe “la” muerte, sino más bien “mi”, “tu”, “su” muerte.. De aquí, dos consecuencias, ambas trascendentales para la hermenéutica de la mismidad y, por tanto, para la posibilidad de una ontología fundamental: la primera consecuencia es que “la ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia”²¹⁹ restringiendo el uso de este término al Dasein; en segundo lugar –y desde su carácter de subconsecuencia no hace sino subrayar la importancia de lo señalado- “el Dasein es cada vez su posibilidad” que no es un ejercicio ambiguo o externo de la libertad – elijo esto o elijo lo contrario- sino que tiene que ver con su ser pues “este ente *puede* en su ser ‘elegirse’, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse ‘aparentemente’.”²²⁰ La posibilidad recorre el arco completo de la existencia, hasta el dejar de ser siendo el nervio del “ser completo” (“Ganzsein”). Este ser como posibilidad legitima la restricción del término existencia al Dasein, pues ello implica que el aludido

²¹⁷ Ib. Pág. 41-67. “das Sein dieses Seienden ist *je meines*”. Subrayado de Heidegger.

²¹⁸ Ib. Pág. 42-68. Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personal*pronomen mitsagen: ‘ich bin’, ‘du bist’”. Subrayado de Heidegger.

²¹⁹ Ibid. “Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz”.

²²⁰ Ib, pág. 42-68. “Dasein *ist* je seine Möglichkeit”(…) “Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‘wählen’, gewinnen, es kann, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur ‘scheinbar’ gewinnen”. Cursivas y entrecorridos simples de Heidegger. Si bien venimos siguiendo la traducción de *Ser y Tiempo* de Rivera, traducimos aquí el verbo “wählen” tal y como Gaos lo tradujo: elegir, traducción que, por cierto, el propio Rivera adopta para el mismo verbo en el párrafo 54 de *Ser y Tiempo* –también en el contexto de la hermenéutica del sí mismo- cuando Heidegger subraya que el Dasein tiene que elegir elegir. El término “wählen” está, pues, intrínsecamente unido en el tratado de Heidegger a la hermenéutica del sí mismo, subrayando siempre que el “tener que ser” del Dasein, que es posibilidad, se traduce en ese elegir elegir.

elegir supone que “de alguna manera” (“irgendwie”) el Dasein “comprende en su ser”. Este “comprender en su ser de alguna manera” es “el sentido formal” de la constitución existencial del Dasein en la que la mismidad es tal; en tanto que “formal” no marca un determinado sentido del existir sino que parte de la inmediatez fáctica del existir mismo en la que el Dasein se muestra tal como es. A saber, lo que Heidegger denomina “medianidad” (“Durschnittlichkeit”) del existir del Dasein. Esta “cotidianeidad mediana” – una regularidad “vacía” emanada del sentido formal del existir- constituye, empero “la inmediatez óptica de este ente que ha sido *pasada por alto*.”²²¹. En ella se lleva a cabo el reiterado por Heidegger “tener que ser” que en tanto “anuncio formal” (“formal Anzeige”) relativo al existir –y por tanto relativo a su constitución como subjectum- recorre desde su profunda nevadura todo el tratado de *Ser y Tiempo*. Esa cotidianeidad mediana, en medio de la que el Dasein tiene que elegir (“wählen”) supone –obviamente, es decir, desde el mismo yo- la posibilidad de la pérdida de la mismidad, del sí mismo (“Selbstverlorenheit”).

Sin embargo, es obvio que con lo dicho no hemos agotado el análisis de la mismidad del Dasein; dado el señalado carácter programático del parágrafo nueve de *Ser y Tiempo* resulta evidente la necesidad de un desarrollo posterior del asunto, crucial por otra parte para establecer los parámetros desde los que se plantea la pregunta por el ser. El breve capítulo cuarto de la primera parte de *Ser y Tiempo* acomete la tarea desde la asunción explícita de la mundaneidad del mundo y la condición del Dasein como “ser-en-el-mundo”. Sólo siendo en el mundo encuentra el Dasein la aludida medianidad (“Durschnittlichkeit”) y cotidianeidad (“Alltäglichkeit”) en las que puede ser sí mismo; en esta hermenéutica de la mismidad es preciso, por tanto, no perder el “punto de vista” que

²²¹ Ib. Pág. 43-69.

no es otro que “el Dasein en su cotidianidad”²²². Aquí se cristaliza de manera fáctica, dramática incluso, el tener que ser que conforma la esencia del Dasein, es decir, su existencia: esa cotidianidad, emanada de la condición del Dasein de “ser-en-el-mundo” y que significa la condición de posibilidad del ser sí mismo de este ente, es, al tiempo, la causa de la pérdida de esa mismidad, su pérdida en la impersonalidad del uno. Esa medianidad es la urdimbre de la posible transparencia (“Durschsitlichkeit”) del Dasein respecto de sí mismo, en la que se gana o se pierde a sí mismo. Como afirma Heidegger, “el ente existente ‘se’ tiene a la vista tan sólo en la medida en que se ha hecho cooriginariamente transparente en su ser en medio del mundo y en el ser con los otros, como momentos constitutivos de su existencia”²²³. Es, por tanto, urgente y necesaria la pregunta por “¿quién es el que en la cotidianidad es el Dasein?”²²⁴. Esta pregunta por el quien del Dasein – cuya respuesta debe huir, en primera instancia, de los elementos “sustentadores” de la ontología tradicional, léase “sustancia” o “sujeto”²²⁵ – es respondida en primera instancia por Heidegger desde la aludida formalidad con la que en principio es tratado el existir; como señalábamos al inicio de este párrafo, “el quién queda respondido desde el ‘yo mismo’, el ‘sujeto’ el ‘sí’ (“das Selbst”)”. Pero este yo “debe entenderse solamente como un anuncio formal y sin compromiso de algo que en el respectivo

²²² Ib. Pág. 113-139

²²³ Ib. Pág.146.170. “Existierendes Seiendes sichtet ‘sich’ nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist.”

²²⁴ Ib. Pág. 114- 139. “...: wer ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist?”. También en esta ocasión nos decantamos por la traducción de Gaos. Entendemos que Heidegger no está preguntando “¿quién es el Dasein en la cotidianidad?” –esa es la traducción de Rivera- sino más bien, tal y como traduce Gaos, “¿quién es el que en la cotidianidad es el Dasein”? Consecuentemente, creemos que la pregunta es distinta pues no se pregunta en un sentido que pudiera inspirar cierto personalismo, sino que la cuestión planteada es ontológica, pues la mismidad sólo es posible a partir del ente a cuyo horizonte de comprensión pertenece el ser, es decir, el Dasein estando, por ello, el término existencia reservado a este ente. El quién, como intentaremos ver, no es el sujeto sino el Dasein en su mundaneidad que, volvemos a lo anterior, tiene que ser eligiendo elegir. Subrayado en el original alemán nuestro.

²²⁵ Cfr. Ib. Pág. 317-336

contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizá se revele como su ‘contrario’²²⁶, revelación de la que surge la aludida pérdida del sí; por ello, como concluye Heidegger, “no-yo” puede ser un determinado modo de ser del mismo yo.

El anuncio formal del yo, emanado de la formalidad de la Jemeinigkeit –“El Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo”- es una determinación que “*apunta hacia* una estructura *ontológica*, pero sólo eso. Al mismo tiempo contiene la indicación *óntica*, aunque rudimentaria de que cada vez este ente es un determinado yo y no otros”²²⁷. La pregunta por el quién pone de manifiesto la necesidad de no olvidar el aspecto óntico de la existencia, fundamental en la analítica del Dasein tal y como el noveno párrafo de Ser y Tiempo pone de manifiesto. Por ello, el quien del Dasein sólo puede ser resuelto en primera instancia desde el tratamiento formal del yo del Dasein, entendiendo esa formalización como “la tematizada por Husserl frente a generalización”²²⁸; si este yo, desde la formalidad establecida, “es una determinación esencial del Dasein, deberá ser interpretado existencialmente”²²⁹ -pues no podemos olvidar que la esencia del Dasein es su existencia- lo que significa que toda hermenéutica de la mismidad es necesariamente existencial y en tanto cual exige, como veremos inmediatamente, a los otros que son con el Dasein. Por tanto, si bien la pregunta por el quien del Dasein se responde desde el yo, no es menos cierto que la formalidad del tener que ser del yo sólo se realiza en el existir mismo, por lo que la pregunta por el quien sólo se responde desde la mostración desde ese determinado modo de ser del Dasein: la mismidad sólo es posible desde el existir mismo

²²⁶ Ib. Pág. 116-141. “Das ‘Ich’ darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige* von etwas, das im *jeweiligen* phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein ‘Gegenteil’ enthüllt.” Primer subrayado de Heidegger; el segundo es nuestro.

²²⁷ Ib. pg. 114-140. Subrayados de Heidegger.

²²⁸ Ramón Rodríguez. “El ser en el mundo como co-estar y ser en sí mismo. El uno.” En *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. R. Rodríguez (Coord.). Tecnos, Madrid 2015, pg. 123.

²²⁹ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 117-142.

del Dasein como también la posible pérdida de la misma que también es un modo de ser del Dasein. Por tanto, el existir conforma tanto la posible estabilidad (“Selbständigkeit”) como la posible inestabilidad (“Unselbständigkeit”) del Dasein. Es así, porque el análisis del yo, dadas las premisas expuestas, revela que la sustancia del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia”²³⁰ Anclar en yo en la existencia es determinante pues hace de él algo prereflexivo, como en su momento lo será el otro: “Ante todo, tenemos que ver claramente que el Dasein, al existir, está presente a sí mismo, incluso cuando el yo no se dirige hacia sí mismo, expresamente en la manera de su peculiar volverse y retrotraerse...El yo está presente al Dasein sin reflexión y sin percepción interna, antes de toda reflexión. La reflexión, en el sentido de un volver atrás, es sólo uno de los modos de aprehensión de sí, pero no el modo primario de descubrirse a sí mismo.”²³¹ Sólo cuando el yo se mira a sí mismo en el modo inmediatamente posterior a la patencia y se descubre a sí mismo como yo, podemos hablar de reflexión, pero no como momento del pensamiento –no para convertir lo patente en evidente, sino en el sentido óptico del reflejarse –de hay re-flexión- del yo en sí.²³²

Al tiempo, sabemos –siendo esto ahora especialmente significativo- que esta existencia se desarrolla como hemos reiterado en el mundo y que el mundo no es, como también hemos dicho, mero escenario donde se represente tal existir sino, más bien, como veremos en el siguiente párrafo, una categoría fenomenológica del Dasein; es decir, que existencia y mundo son correlatos ontológicos carentes de sentido el uno sin el otro pues

²³⁰ Ib. Pág. 117-142 “Allein die ‘Substanz’ des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz.”

²³¹ M. Heidegger. GA. 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Traducción de García Norro en Trotta. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Pág. 226-201 “Zusächst müssen wir das eine klar sehen: Das Dasein ist existierend ihm selbst da, auch wenn sich das Ich nicht ausdrücklich auf sich selbst in der Weise einer Um- und Rückwendung zu sich selbst richtet, die man in der Phänomenologie als innere Wahrnehmung, vor aller Reflexion.”

²³² Cfr. Ibid.

no en vano una de las líneas argumentativas que recorren todo *Ser y Tiempo* es que no hay mundo sin Dasein y este no es tal, no existe, si no es en un mundo. Pero esto no elimina el carácter formal del yo; lo ónticamente más cercano a mí, el reducto último al que no están invitados los otros, mi propio yo, sólo es un índice formal, pues no hay un yo sin mundo y, por tanto “no hay sujeto sin mundo.”²³³ De otra parte, acabamos de señalar que el yo, como respuesta al quien del Dasein, revela desde su simple y primaria consideración, como anuncio formal, que la esencia del hombre es su existencia; la estructura primaria que de todo esto se deriva es que el Dasein es constitutivamente “ser-en”, siendo la caracterización primigenia de este “ser-en” –que de momento sigue siendo una estructura formal de la existencia- el cuidado (Sorge). Pero el cuidado -que se da “en cuanto totalidad estructural originaria existencialmente a priori, es decir, desde siempre, en todo fáctico comportamiento”²³⁴, es decir, previo a toda distinción entre teoría y praxis- es punto de llegada del Dasein desde la autarquía de la facticidad vista en la sección anterior que determinaba al ser de la vida fáctica tal y como establece Heidegger desde las primeras lecciones que caminan hacia *Ser y Tiempo*.

El análisis de ese mundo en el que el Dasein irremediamente es, desde el modo de ser fundamental del cuidado, desvela desde su mismo inicio la necesidad del análisis de lo que de manera inmediata rodea al Dasein, de la circunstancia en la que inevitablemente es, de lo que Heidegger denomina Umwelt (mundo circundante) y que está referido a lo que, sin más, está ahí, lo que el Dasein tiene a la mano (“Vorhanden”). Pero este mundo circundante compuesto de “útiles a la mano”, “no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera ahí, sino que esas ‘cosas’ comparecen desde el

²³³ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 116-141 “...nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt.”

²³⁴ Ib. Pág. 193-215. “Die Sorge liegt als ursprüngliche Struktur ganzheit existencial-apriorisch ‘vor’ jeder,...”

mundo en que ellas están a la mano (“zuhanden”) para los otros, mundo que de antemano ya es siempre el mío”²³⁵. Estas cosas, en cierto modo, se imponen desde su simple pero a la vez rotundo estar –ahora sí entendemos adecuado el verbo estar- ahí. Empero, “estos entes no tienen el carácter del Dasein” con lo que el análisis de ese mundo compartido por el Dasein resulta insuficiente, siendo preciso reflejar en ese análisis la aparición de los otros que tienen el mismo modo de ser que el Dasein y que, por tanto, coexisten en el mundo sin ser una circunstancia más del mundo.

Desde estas premisas adquiere rotundo significado el título del parágrafo 26 de *Ser y Tiempo*: “la coexistencia de los otros y el ser-con cotidiano”²³⁶. El advenimiento del otro a la hermenéutica de la mismidad tiene su origen en la facticidad de la que Heidegger parte; el “ser-con” (“Mitsein”) no deja de ser una patencia para la existencia del Dasein que se da de bruce en su cotidianeidad (“Alltäglichkeit”) con toda una serie de entes intramundanos pero que sin embargo resulta insuficiente para explicar el “ser-en” –ni siquiera desde el punto de vista meramente formal- en su completud existencial; es decir, desde el mero “ser-con” no tendrían cabida la totalidad de lo existenciaros –momentos estructurales de la existencia- del Dasein. El “ser-en” que venimos mencionando debe incluir, para completar la hermenéutica de la mismidad que venimos persiguiendo, la otredad, es decir el

²³⁵ Ib. Pág. 118-143. Citar.

²³⁶ Ib. Pág. 117-142. “Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein.” La traducción de Rivera es la siguiente: “la coexistencia de los otros y el coestar cotidiano”; mientras tanto, la de Gaos es “el ‘ser-ahí con’ de los otros y el cotidiano ‘ser con’ ”. Nuestra interpretación es una suerte de híbrido que intentamos justificar: “La coexistencia de los otros y el cotidiano ser con”. Como ya hemos comentado no compartimos la traducción del verbo sein por estar y, por tanto entendemos que Mitsein es, como afirma Gaos fiel a su literalidad, “ser-con”. Heidegger está estableciendo una diferenciación categorial –en el sentido aristotélico de modo de ser- entre lo a la mano y el Dasein; posiblemente lo a la mano “está”, pero seguramente el Dasein “es”. Al tiempo, la traducción de Gaos de Mitdasein como “ser-ahí-con” parece producir un exceso de literalidad que no logra enfatizar suficientemente, según entendemos, el afán de coexistencia, de coetaneidad –valga Ortega- que Heidegger quiere imprimir al término “Mitdasein”. No obstante, entendemos coexistencia en el sentido de Gaos de “ser-ahí-con”, en el sentido claro de que el Dasein comparte con el otro, coeténeo, el horizonte de comprensión, y sobre todo la temporeidad subrayando así el carácter kayrológico de la misma. En definitiva, lo que más adelante denominaremos como ubicuidad.

descubrimiento de este ente que en el mismo mundo y, por tanto cabe decir en el mismo tiempo -de nuevo lo kayrológico-, coexiste (“Mitdasein”); al tiempo, siendo esto fundamental, debe quedar claro que, en justa consecuencia, “ser-en” implica “ser-con” y que sin ninguna de las estructuras formales aludidas es posible la hermenéutica de la mismidad por lo que esta sólo puede ser tal, en tanto que completa, desde la otredad del Dasein. Mitdasein no es, por tanto, sólo Mitsein; implica un horizonte de comprensión compartido, no sólo una totalidad de referencia, sino ante todo un horizonte kayrológico de la existencia: los otros comparten su momento de existir que es el mío y en ese sentido coexisten pues la pregunta por el ser la llevo a cabo desde la coetaneidad –de nuevo Ortega- desde cuyo horizonte de comprensión –que inevitablemente comparto- cabe precisamente ese horizonte trascendental en el que explayar la pregunta por el ser. Este coexistir –este Mitdasein- revela a un ente que no es un ente intramundano más, sino que tiene “la misma forma” de ser en el mundo y, por tanto “también existe y existe con el” (ahí).²³⁷

El otro aparece, pues, en la mismidad del Dasein desde su espontaneidad, simplemente porque comparte kayrológicamente el horizonte hermenéutico de comprensión. Así, “ ‘los otros’ no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se es.”²³⁸ En consecuencia este Mitdasein, en absoluta lógica interna, precisa de un Mitwelt en el que se cristaliza y llena de contenido la coexistencia; por ello matiza Heidegger –sin que matizar sea sinónimo de algo anecdótico o secundario- que ese “con” del co-ser (“Mitsein”) y el “también” (“Auch”) deben ser entendidos “existencial y no categorialmente” con lo cual se indica que se habla de la

²³⁷ Ib. Pág. 118-143. “...es ist auch und mit da.”

²³⁸ Ibid. “ ‘Die Anderen’ besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist”. Subrayado de Heidegger.

estructura interna del Dasein. No hay, por tanto, que hacer esfuerzo reflexivo alguno para descubrir y hablar del otro que coexiste conmigo y cohabita –valga el término del llamado segundo Heidegger- el mundo que yo cohabito; no hay que llevar a cabo, por tanto, ninguna apercepción analogizante para postularlo desde una certeza teórica emanada desde la atalaya de la reflexión, no hay que acudir ni a la intersubjetividad o a la veracidad divina, pues “el Dasein es esencialmente ser-con” y, por tanto, “la afirmación fenomenológica el Dasein es esencialmente ser-con tiene un sentido ontológico existencial”.²³⁹

Siendo el “ser-con” y, obviamente, la coexistencia estructura interna del Dasein, parece resultar claro que el otro –el coexistente, situado también en su ahí- está presente en la hermenéutica de la mismidad que venimos desarrollando, pero no de manera accidental o externa. El coexistir no es una mera coincidencia en el tiempo cronológicamente pensado; no se trata, como señala Heidegger, del mero “encontrarse juntos varios sujetos”²⁴⁰, sino que, desde la mera estructura formal del Dasein como “ser-en” –por tanto desde los “adentros” del Dasein que señalábamos-, interpretar la mismidad del Dasein desde su modo fundamental de ser: el cuidado que en relación con los otros se cristaliza en la “solicitud” (“Fürsorge”) manifestando así una suerte de copertenencia del otro al sí mismo del Dasein que Heidegger ratifica cuando afirma que aquello “por mor del cual” (“worumwillen”) el sí mismo es aquello mismo “por mor del cual” el Dasein es esencialmente “por mor de otros” (“Umwillen Anderer”). La apertura (“Erschlossenheit”) del Dasein no es teórica ni es práctica (en la distinción kantiana, por ejemplo) sino que es existencial, lo cual se traduce en la base de que “no es la ‘empatía’ la que constituye el ser-

²³⁹ Ib. Pág. 120-145. “...das Dasein wesentlich Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn”.

²⁴⁰ Ib. Pág. 121 “...nicht in einem Zusammenvorkommen von mehreren ‘Subjekten.’”

con sino que ella es posible tan sólo sobre la base de esta...”²⁴¹. El “otro” es, como decíamos, previo a la reflexión y en cuanto tal no dado sino, como el propio Dasein, sido y, en cuanto tal, siendo ahí, en la misma coyuntura histórico-existencial que compete al yo del propio Dasein. El “otro”, por tanto, compete al yo pero desde la concreta ubicación del ahí; es decir, el otro no es una nebulosa vacía o un “otra vez yo”, sino que comparte desde su soledad –que no solipsismo- la condición de arrojado; comparte, pues, la condición de ser coetáneo lo cual sólo es posible desde la comprensión kayrológica del tiempo, es decir, comparte un horizonte hermenéutico.

Esta apertura del Dasein al otro –“un ‘doblete’ del si mismo”²⁴²- desvela, además, la trascendentalidad del Dasein y la naturaleza de esta trascendentalidad. El acceso al otro y la consiguiente salida de sí del sí mismo se hace –valga la expresión vulgar- “de tu a tu”, es decir, desde el coexistir en el mismo tiempo, considerado este kayrológicamente, y por tanto en el mismo horizonte de comprensión. El otro, al igual que el yo, vive en su ahí, siendo también e irremediabilmente arrojado y, por tanto, esencialmente ubicado en su mundo y sólo desde el horizonte trascendental de este mundo es posible la aparición del otro y, si se quiere decir así, la relación empática con él. Pero esta trascendentalidad que emana del mundo compartido (“Mitsein”) ya se devela como “ubicua”, es decir, de “tu a tu”; es decir, de arrojado a arrojado. En este sentido, la aludida empatía, que siendo del Dasein, es mundana; así, marcando distancias con Husserl, señala Heidegger que “este fenómeno, llamado de manera no precisamente feliz, ‘Einführung’ (empatía, venimos traduciendo), debería en cierto modo por primera vez, tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primariamente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por

²⁴¹ Ib. Pág. 125-149. “ ‘Einführung’ konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich und durch die vorherrschenden defizienten Modi des Mitdaseins in ihrer Unumgänglichkeit motiviert.”

²⁴² Ib. Pág. 124-149. “Der Andere ist eine Dublette des Selbst”.

estar enteramente cerrado.”²⁴³ Con el otro –que tiene el mismo modo de ser que el Dasein– mantiene este ente una relación “proyectiva” en el sentido de que el Dasein proyecta su ser en el ser del otro, siendo como hemos dicho “un doblete de sí mismo”. Pero no es un “análogo” del yo puesto que el otro nunca es una representación concienical, sino un reconocido otro como siendo en el mundo, arrojado en su ahí y atravesado por su propia temporalidad. Por ello, el reconocimiento del otro no como un útil a la mano, sino como otro yo –pero no como otra vez yo– sobre la base del “ser-con” es un ejercicio de trascendentalidad que es inseparable de la hermenéutica de la mismidad del Dasein.

Esta trascendentalidad ubicua que intentaremos ir tematizando paulatinamente a lo largo de los siguientes párrafos, pretende escapar de discursos relativos a trascendentalidad leída vertical u horizontalmente. Estos serían esquemas que, entendemos, pertenecerían al modelo de subjetividad moderna y que la voluntad filosófica de Heidegger, desde su apuesta por el Dasein, querría dejar atrás. La trascendentalidad no viene dada por la conciencia sino por el ser del Dasein que, al tiempo, descubre al otro como otro arrojado, es decir, de tu a tu. Así, el ser es lo trascendente por excelencia, lo cual es sinónimo de estar ubicado en el mundo. La posibilidad antes vista de apertura al otro máxime cuando esta lo es, como decimos, de “arrojado a arrojado” vienen dada por esa trascendentalidad “tempórea”, “ubicua”, que procura la apertura del Dasein a la otredad pero sin sacarlo de su soledad. Hemos hablado antes de la soledad del yo; en este sentido, ese solipsismo –del que tendremos que hablar más tarde– inherente a esa trascendentalidad que va “arrojado a arrojado” y es, por tanto una trascendentalidad inmanente, habla sólo de la inevitable soledad del yo, del “carácter” en el sentido de habitáculo en el que el yo, el sí mismo, radica y, por tanto es. Ciertamente el salto de soledad a soledad –o de tu a tu– se

²⁴³ Ib. Pág. 124-149. “Dieses nicht eben glücklich als ‘Einführung’ bezeichnete Phänomen soll dann ontologisch gleichsam erst die Brücke schlagen von dem zunächst allein gegebenen eigenen Subjekt zu dem zunächst überhaupt verschlossenen anderen Subjekt”.

posibilita desde la empatía, pero no entendida tal y como la había tematizado Husserl – básicamente la posibilidad de captación de vivencias ajenas, todas ellas provenientes de sujetos trascendentalmente reducidos- sino que emerge, como la propia trascendentalidad ubicua antes señalada, de la propia facticidad del mundo que actúa como fundamento del “ser-con” (“Mitsein”) que, a su vez, es posibilidad de la coexistencia (Mitdasein). Se puede ir de arrojado a arrojado venciendo el solipsismo y respetando la soledad inquebrantable del yo –al final siempre somos “última solitudo”- porque media un mundo –es decir, un horizonte hermenéutico que propicia y, al tiempo, necesita como señalábamos en la sección anterior llevar a cabo una “apropiación de la situación de comprensión” (“Aneignung der Verstehenssituation”); mundo que se muestra como fundamento del Mitsein y desde el que la empatía, seguramente en una revisión de ese concepto husserliano, pueda tener una lectura acorde a la revisión hermenéutica de la fenomenología.

Si bien entendemos que desde estas consideraciones podemos concluir que el otro forma parte intrínseca de la mismidad del Dasein y que, por ende, es inevitable en la tarea de la hermenéutica del sí mismo, no es menos cierto que esta esencial apertura al otro procura, en la cotidianeidad de la existencia del Dasein, que este ente esté “sujeto al *dominio* de los otros” ya que “no es el mismo quién *es*”, pues “los otros le han tomado el ser”.²⁴⁴ Es el “uno” o el “se”, pues ambas traducciones son usuales²⁴⁵, no es nadie y, al tiempo son todos los otros, una entidad cualitativamente distinta de la mera suma de todos ellos. “El

²⁴⁴ Ib. Pág. 126-151. “Das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen”. Subrayados de Heidegger.

²⁴⁵ Obviamente, se trata del conocido “das Man” de Heidegger, que nosotros hemos estado tentados de traducir por el orteguiano “la gente” en el sentido impersonal y anónimo en el que Ortega lo contrapone al hombre. No obstante, entendemos que el termino de Ortega y Gasset, tal y como es desarrollado en *El hombre y la gente*, tiene un carácter fundamentalmente sociológico mientras que el término heideggeriano tiene una señalada vocación ontológica pues habla directamente del ser del Dasein. Nosotros mantendremos la traducción de “das Man” con el Uno, contando con la coincidencia que en este término mantiene Rivera con Gaos.

uno” –advierte Heidegger de manera rotunda, casi axiomática- “*es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein*”²⁴⁶, siendo por tanto un modo de ser en propiedad del mismo, es decir no algo sobrevenido o ajeno a él, sino que pertenece a su “quién”. El uno, por tanto, “centrifuga” al Dasein haciéndole perder su ubicación esencial, lo que denominaremos “ubicuidad”, habida cuenta de que “el uno está en todas partes” (“*ist überall dabei*”) con lo que la mismidad del Dasein se pierde hasta el punto de que “cada cual es el otro y ninguno sí mismo.”²⁴⁷ Que el uno sea un existencial, como tan severamente advertía Heidegger, no sólo implica que tal anonimato, o impersonalidad del quién, forme parte del sí mismo del Dasein y que provoque esa centrifugación o dispersión (“*zerstreuen*” es el verbo que utiliza), sino que también –quizá mejor, sobre todo también- la necesidad fundamental, dada la “lógica existencial” –es decir, la real-, de encontrarse (“*sich finden*”) y consecuentemente de ubicarse a sí mismo el Dasein en su ahí.

Empero, ese encontrarse sólo puede darse desde la constitución del Dasein como “ser-en-el-mundo” lo cual no hace sino poner de manifiesto el doble papel del mundo que vuelve a fundamentar la existencia del Dasein, pues es en el mundo y por medio del mundo donde la trascendencia adquiere la importancia que queremos desarrollar: de una parte el mundo centrifuga, dispersa al Dasein y, al tiempo, lo ubica, lo centra en el sí mismo; y todo ello desde la facticidad, autárquica, de la que partíamos: “*Inmediatamente* es el Dasein fáctico en el mundo compartido descubierto en la medianía. *Inmediatamente* ‘soy’ no ‘yo’ en el sentido del propio sí mismo peculiar sino los otros en el modo del uno. Desde éste y como éste me estoy inmediatamente ‘dado’ a mí ‘mismo’. Inmediatamente, el Dasein

²⁴⁶ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 129-153. “*Das Man ist ein existencial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins*”. Subrayado de Heidegger.

²⁴⁷ Ib. Pág. 128-152. “*Jeder ist del Andere und Keiner er selbst*”.

es el uno y por lo regular se queda en eso.”²⁴⁸ La machaconamente reiterada inmediatez que procura esa “ontología de la inmediatez” (“nachste Ontologie”) y que corre en paralelo a la ontología de la finitud –siendo su reverso, podríamos decir- surge del descubrimiento del mundo y de la apertura del Dasein al mismo. En la inmediatez del mundo el Dasein se descubre a sí como posibilidad, pero como posibilidad necesaria: la inmediatez del mundo compartido (“Mitwelt”) implica la pérdida de la identidad dada inevitablemente en la cotidianidad del existir–“yo no ‘soy’ ‘yo’, recordaba Heidegger- y la necesidad de recuperar el ser sí mismo propio. El mundo no es, por tanto, una simple exterioridad del Dasein, no es la res extensa cartesiana, sino que conforma el ser del Dasein en su más estricta propiedad: tanto en el perderse a sí mismo como en el ubicarse como sí mismo.

Por último, debemos señalar que la apertura al otro desde la inevitable mundaneidad del Dasein forme parte del sí mismo y, por tanto, deba ser tenida en cuenta como parte fundamental en toda hermenéutica de la mismidad, sirve para distanciar de manera clara los conceptos de empatía de Heidegger y Husserl. La *Einführung* heideggeriana sólo surge de la “inmediata” trascendentalidad del Dasein que emana de la facticidad de la vida; la relación con el otro se da desde la “inmediata” proximidad del mundo compartido (“Mitwelt”) en el que “inmediatamente” me encuentro perdido de mí mismo y anonadado entre los otros. No obstante, no es un concepto negativo de empatía, pues no se trata de captar al otro mediante la negación del yo, de mi mismo, sino de la violencia del otro que me invade y me anonada; en definitiva, lo que ya hemos dicho: no es preciso un esfuerzo reflexivo para tematizar al otro puesto que este pertenece a la patencia de mi existencia.

²⁴⁸ Ib. Pág. 129-153. “*Zunächst* ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. *Zunächst* ‘bin’ nicht ‘ich’ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‘selbst’ zunächst ‘gegeben’. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.” Subrayados de Heidegger.

§ 17.- El mundo como ubicación existencial del Dasein.

Parece claro después de los párrafos anteriores que el sí mismo del Dasein no puede ser interpretado desde la simple polaridad estática de un yo ensimismado en su conciencia, sea esta empírica (Descartes) o trascendental (Kant y Husserl). Su especial constitución, justamente la del ente a cuyo horizonte de comprensión pertenece el ser, procura que al Dasein, como hemos señalado varias veces, “le vaya” su ser en la cuestión del ser, lo cual se traduce -como señala Ramón Rodríguez- en que la hermenéutica del sí mismo sólo pueda establecerse desde el “diferirse” el Dasein entre lo que de hecho es y su tener que ser. Eso significa –“dicho negativamente”- “la imposibilidad de pensar este ente como dotado de una identidad plena, consigo mismo, identidad cuya forma epistémica sería, caso de tener *cumscientia*, una autoconciencia perfectamente adecuada.”²⁴⁹ Es decir, parece imposible completar la hermenéutica del sí mismo sin un pormenorizado análisis de la mundaneidad (“Weltlichkeit”) del mundo; mundo que, como hemos visto y tendremos que volver a ver en el análisis de la caída (“das Verfallen”), en el mencionado diferirse el Dasein también propicia la pérdida del sí mismo. A la vez, empero, tal mundo es condición de posibilidad de la mismidad del Dasein por lo que el mundo aparecerá como ubicación esencial de la existencia de este ente y, en este sentido, como categoría fenomenológica del propio Dasein.

²⁴⁹ R. Rodríguez. *Del sujeto y la verdad*. Síntesis. Pág. 65. Subrayado del autor.

Entendemos que el trasunto ontológico de ese diferirse el Dasein entre su ser de hecho y su tener que ser, lo que habitualmente se denomina existencia, es el tiempo para el que de nuevo reclamamos la interpretación kayrológica que intentaremos completar a partir de la Befindlichkeit; es decir, el tiempo no es una suerte de rail sobre el que transcurriera el diferirse aludido, con la posibilidad dada de que pudiera transcurrir tal existir en “otro” tiempo, sino que ese tiempo, y ningún otro tiempo, es el propio existir mismo. Se da, por tanto, una identificación clara entre tiempo y Dasein tal y como Heidegger lo expresa de forma categórica, y como ya hemos citado, en su famosa conferencia de 1924 sobre el tiempo cuando afirma que “tiempo es Dasein”. Desde esta comprensión del tiempo adquiere el mundo su plena significación como ubicación esencial del Dasein que también vendrá dada por o, quizá mejor, desde la Befindlichkeit; si el tiempo no es un rail meramente cronológico, el mundo como ya hemos dicho, tampoco es un escenario en el que se represente drama alguno del existir sino la condición de posibilidad de la existencia misma. Mundo y tiempo no son realidades ajenas al Dasein que puedan ser entendidas al modo de una suerte de coordenadas cartesianas que “localizarían” al Dasein en un “aquí” y un “ahora” que podrían ser otros. Antes bien, ubican –es decir, no simplemente localizan – esencialmente al Dasein en su ahí que es también su hoy, en su horizonte de comprensión sin el que el Dasein no sería él, pues el Dasein es su mundo y su tiempo. Ubicar esencialmente es posibilitar la pregunta por el ser en cuanto ser.

El acercamiento al mundo –que en absoluto y de manera obvia es la naturaleza pues ella misma es “un ente que comparece dentro del mundo” susceptible de distintos análisis y acercamientos (biológicos, geológicos, incluso artísticos o poéticos, etc.)– parte de la constatación básica de que *“ni la descripción óptica del ente intramundano ni la*

*interpretación ontológica del ser de este ente aciertan como tales en el fenómeno del 'mundo'.*²⁵⁰ Por tanto, el mundo ni es la mera suma o totalidad de entes intramundanos ni es una mera yuxtaposición de “fenómenos” aislados que se dan o pueden darse dentro del mundo. El mundo, como nos acaba de indicar Heidegger, es un fenómeno, es decir, lo que primariamente aparece y se muestra ante el Dasein. Este distanciamiento del fenómeno del mundo respecto de lo fenoménico que acaece dentro de él – pues como de nuevo expone Heidegger, “ ‘la naturaleza’, como concepto global de las estructuras de ser de un determinado ente que comparece dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la *mundaneidad*”²⁵¹ - no sólo distanciaría determinadas ontologías regionales respecto de una supuesta ontología fundamental, sino que ante todo y de manera previa dilucida o demarca –valga la famosa expresión neopositivista- lo ontológico del Dasein frente a lo biológico, psicológico e incluso antropológico del hombre, distinción que se hace más imprescindible desde la evidencia, que nunca podemos olvidar, de que el hombre es el único Dasein conocido. Esta es una razón de peso para entender que sin el análisis de la mundaneidad del mundo es imposible completar la hermenéutica de la mismidad del Dasein, por cuanto tal mundaneidad sitúa, ubica, al Dasein ontológicamente en su ser, pues “ontológicamente el mundo no es una determinación *del* ente que por esencia *no* es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo.”²⁵² Mundo y Dasein se copertenecen, por tanto, en la esfera de la comprensión del ser; más allá de las significaciones ónticas y ontológicas que Heidegger desglosa respecto del concepto de mundo, es preciso el hallazgo de un concepto “ontológico existencial” del mismo puesto que sólo a partir de él, y en justa

²⁵⁰ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 64-92. “*Weder die ontische Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen ‘Welt’*”. Subrayado y entrecomillado de Heidegger.

²⁵¹ Ib. Pág. 65-93 “ ‘Natur’ als den kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verstandlich zu machen.” Subrayado de Heidegger.

²⁵² Ib. Pág. 64-92. “ ‘Welt’ ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesentlich das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst”. Subrayados de Heidegger.

correspondencia con la mencionada necesidad de alcanzar un concepto de mundo para completar la hermenéutica de la mismidad del Dasein, se puede desplegar coherentemente una analítica de la existencia del Dasein que sólo desde una perspectiva ontológica obtiene una lectura correcta. En este sentido, la mundaneidad en tanto que concepto existencial, es un a priori dado al Dasein, más allá de las limitaciones no sólo ónticas sino ontológicas que el concepto de mundo en una primera mirada simple supondría para el propio Dasein; desde esta aprioricidad de la mundaneidad –sólo hay Dasein desde su condición mundana- que está en perfecta simetría con la aprioricidad del Dasein sobre el mundo -que sólo se constituye como tal desde el horizonte hermenéutico de la mundaneidad del mundo-, se entiende que el concepto de mundo sea preontológico, en su sentido existensivo (“existenziel”) y que arrope el carácter óntico y fáctico del existir del Dasein en la misma inmediatez del mundo. No podemos olvidar que el existir es siempre e inmediatamente fáctico. Esta necesaria complicidad entre lo óntico y lo ontológico, entre lo existensivo y lo existencial, urdimbre del concepto de mundo –del mundo que vagabundea- impide la concepción del Dasein como si de un ente que simplemente “está ahí” ,pudiendo estar en otro sitio, dentro de un mundo cualquiera, que podría ser otro mundo, en el que se representaría la existencia; obviamente, no se trata de eso, sino de la esencial pertenencia del Dasein al mundo, que hace que este ente sea “perteneciente al mundo” (“Weltzugehörig”), lo que significa que el Dasein es un “ser-en-el-mundo”, pero en el mundo en el que de hecho es.

Obviamente, esta pertenencia al mundo no es externa o accidental sino que conforma la constitución fundamental (“Grundverfassung”) del Dasein, lo cual equivale a decir que la mencionada pertenencia al mundo es la condición de posibilidad del existir propio del Dasein puesto que sólo en ese mundo se realiza efectivamente el “tener que ser” ya tratado más arriba. Por tanto, la “Weltzugehörigkeit” marca la posibilidad de ser del

Dasein, o dicho de otra forma, sólo siendo mundano el Dasein recibe tal posibilidad de ser. Entendemos que en los *Prolegomena* es Heidegger especialmente claro cuando determina esa constitución “fundamental” del Dasein como “ser en el mundo” y distingue entre el “ser-en” (“In-sein”) del Dasein y el “ser-cabe” (“Sein-in”) de los entes a la mano²⁵³. Tal y como se preocupa Heidegger por desarrollar, el “In” del Dasein –sin entrar aquí a las alusiones relativas a la etimología germana- alude al “colo latino en el sentido del habito y el diligo”,²⁵⁴ siendo en ese sentido el Dasein “bei der Welt”; tal expresión no tiene ninguna connotación espacial y no es “estar”, sino que más bien manifiesta la proximidad y la

²⁵³ Cfr. GA. 20 cfr. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Traducción de J. Aspiunza en Alianza Editorial. Parágrafo 19, cuyo título original es “Die Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein. Das In-sein des Daseins und das Sein-in der vorhandenen Dinge” que Aspiunza, siguiendo a Rivera (cfr. Nota 18, pg. 196) traduce como sigue: “La constitución básica del Dasein: el-estar-en-el-mundo. El estar-en del Dasein y el estar-en de las cosas que están ahí”. Por nuestra parte, creemos que debemos matizar algunos aspectos de la traducción como ya, de hecho, hemos puesto de manifiesto en la versión dada en el texto de este trabajo. De una parte, descartamos acudir al verbo estar para traducir el “sein” heideggeriano pues entendemos que su significado castellano es ajeno al horizonte de comprensión de Heidegger; consecuentemente, estamos convencidos de que en el horizonte de comprensión de los textos de Heidegger la expresión “ser-en-el-mundo” no sólo tiene sentido pleno, sino que traslada de una manera más fiel lo que entendemos que Heidegger quiere decir cuando habla del “In-der-Welt-sein”: desde el horizonte interpretativo de la Weltzugehörigkeit del Dasein es claro que el Dasein no “está” sino que “es” en el mundo. Por otra parte, la expresión “estar-siendo-en-el-mundo”, vuelve a caer, desde nuestro punto de vista, en el mismo error: el Dasein no está ni siendo, ni muriendo, ni cayendo; fundamentalmente, “es”. De otra parte, desde un punto de vista meramente filológico la expresión “estar siendo” puede ser calificada como un presente durativo que sólo prolonga la significación del “siendo” sin añadir, por tanto, significado alguno añadido a la expresión “ser-en-el-mundo”. Por otra parte, también acudiendo al verbo estar intenta Aspiunza en los *Prolegomena* la traducción de la distinción fundamental que establece Heidegger entre el “In-sein” del Dasein y el “Sein-in” “der vorhandenen Dingen” y que Gaos ha traducido como “cosas a la mano”, con lo que de nuevo manifiesta su opción por la literalidad. Aspiunza (cfr. nota a pie de página nº 20, pg. 197) opta por traducir “estar-en” para el “In-Sein” del Dasein y “estar en” (sin guión) para las mencionadas cosas. Sin embargo, las cosas a la mano, el útil “no ‘es’ en rigor jamás” (*Sein und Zeit*, pg. 68) Por ello, reservamos el “ser-en” para hablar del ser del Dasein y el “ser-cabe” para hablar de las cosas a la mano, es decir, “junto a” y que sólo son desde el Dasein. Somos conscientes de las reservas con las que tanto en Rivera como en Aspiunza muestran al acudir a arcaísmos a los que, en principio, Gaos es más proclive; creemos, empero que en este caso el empleo del “cabe-de” para comprender el “Sein-in” de las cosas está justificado por varias razones. Primero, porque evita el verbo estar que, reiteramos según entendemos, no traduce lo que Heidegger quiere decir; en segundo lugar, porque, recordando al propio Heidegger, como hemos citado en esta misma nota, las cosas, los útiles “no son”, de lo cual se deriva la tercera razón que, creemos, nos asiste: las cosas sólo son en la proximidad respecto del ser del Dasein; no una proximidad locativa o simplemente espacial, sino una proximidad respecto del ser. Por todo esto, traducimos el “Sein-in” de las cosas como “ser-cabe”.

²⁵⁴ Ib. Pág. 213-199

intimidad del Dasein con el mundo (“vertraut sein mit”), la familiaridad con él sin la cual no se halla, no se ubica, sin la que, en definitiva, el Dasein no es. El modo ser-en-el mundo del Dasein es “esencialmente diferente” al ser de la silla en la habitación. La esencialidad de la diferencia es obvia: la silla seguirá siendo tal en esta u otra estancia e incluso abandonada en la calle, pero el Dasein deja de ser tal sin el mundo. El silla sólo es en rigor mundana desde su carácter de ser a la mano (“Zuhandenheit”) que, en tanto modo de ser del útil, recibe tal carácter desde el Dasein.

Parece claro, por tanto, que el acercamiento hermenéutico al mundo sólo puede venir dado de la mano del propio Dasein que “pertenece” al mundo que, a su vez, es tal por pertenecer al círculo hermenéutico del Dasein. Es decir, si como hemos visto la hermenéutica de la mismidad del Dasein pasa por la mundaneidad del mundo, está sólo es posible desde el Dasein mismo. Pero esta copertenencia, tal coimplicación ontológica, no puede hacernos olvidar la premisa básica de la que partíamos y exponíamos en la sección primera: lo autárquico, lo que sólo depende de sí, es la facticidad y si la vida es siempre fáctica como reiteradamente ha sostenido Heidegger, ni el mundo ni el Dasein escapan a esa facticidad: el existir del Dasein es siempre fáctico, como taxativamente advierte Heidegger y el mundo también es eminentemente fáctico. Olvidar eso sería un error que supondría la imposibilidad de comprender en sus justos términos el problema de la trascendentalidad del mundo y, con la misma imposibilidad, la propia analítica de la existencia del Dasein; la premisa básica de ambos es la facticidad señalada.

Este acercamiento al mundo -en el inicio de cuyo análisis Heidegger se cita a sí mismo recordando que ya desde el semestre de invierno del curso 1919/20 viene

preocupándose de la “hermenéutica de la facticidad” del Dasein²⁵⁵- se inicia desde un axioma rotundo: “el mundo no es en sí mismo un ente intramundano...”²⁵⁶ siendo lo a la mano (“Zuhanden”) lo que comparece intramundaneamente y respecto de lo cual el mundo como tal siempre es algo “previo” (“vorgängig”), siempre es –no “está”- “ya ‘ahí’ ” (“schon ‘da’ ”). Por tanto, el correlato de la anterior cita de *Ser y Tiempo* es la aseveración de Heidegger llevada a cabo en páginas posteriores que afirma que “el mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano”²⁵⁷ a partir de la cual es pertinente la batería de preguntas que son formuladas y que nosotros resumimos en la última de ellas : “¿Ante qué problemas se plantea la cuestión de la mundaneidad del mundo?”²⁵⁸ Quizá cabría la discusión con Heidegger respecto del plural empleado en la pregunta, pues el problema de la mundaneidad del mundo surge ante el problema del ser del Dasein que, a estas alturas de la investigación –hemos llegado hasta donde hemos podido llegar en la hermenéutica de la mismidad del Dasein-, es la posibilidad de la trascendencia del mundo que, como Heidegger decía de la intencionalidad, podríamos afirmar que tampoco cae del cielo.

Si lo dicho es correcto, el análisis del mundo y su mundaneidad no puede ser ajeno al trato del Dasein a los entes intramundanos que, como se ha señalado, tienen el modo de ser del útil, del ser a la mano (“Zuhandenheit”). Para ello acude Heidegger a la “cotidianeidad media” en tanto que es el “el más inmediato modo del ser del Dasein” y en

²⁵⁵ Ib.pg. 72-99. Se refiere Heidegger a la lección del semestre de invierno de 1919/20 *Grundprobleme der Phänomenologie*. Ga. 58, aunque la literalidad de la expresión de la cita corresponde más bien con la lección del semestre de verano de 1923 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA. 63

²⁵⁶ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 72-99.

²⁵⁷ Ib. pág. 83-109. “Welt ist es, aus der Zuhandenes zuhanden ist.”

²⁵⁸ Ibid. De nuevo nos distanciamos de la traducción de Rivera aproximándonos a la versión de Gaos. Heidegger pregunta textualmente “Vor welche Probleme stellt die Frage nach der Weltlichkeit der Welt?. Subrayado nuestro. Más que plantear problemas –interpretación que, en principio podría inferirse de la versión de Rivera (“¿Cuáles son los problemas que plantea la pregunta por la mundaneidad del mundo?”)-, la pregunta por la mundaneidad del mundo necesita ser planteada en el afán de dar claridad a determinados problemas respecto de los cuales procuraremos hilvanar un discurso coherente.

la que se muestra la circummudaneidad del mundo necesaria para el inmediato trato del Dasein –siempre ser-en-el-mundo- con esos entes. Dado, empero, el contexto hermenéutico en el que Heidegger procura el acercamiento al mundo y a la mismidad del Dasein –es decir, mediada la transformación hermenéutica de la fenomenología- ese trato, que es fundamentalmente un ocuparse (“Besorgen”), no puede ser un mero afán teórico, no puede ser un simple “mirar-a” (“Hinsehen”), pues el mero acercamiento teórico a los prágmata obviaría la comprensión del ser de los entes que son a la mano (“Zuhandenheit”). Una visión meramente teórica del mundo que rodea al Dasein y en el que lleva a cabo su existencia real supondría la recaída de la fenomenología en la ilusión teórica y en la consiguiente insuficiencia ontológica. Por ello, “el trato con los útiles se subordina al complejo remisional del ‘para-algo’ ” y, por tanto, “la visión que se da en semejante “someterse a” es la *circumspección*” (“Umsicht”)²⁵⁹. “Mirar-a” supone el distanciamiento de la reflexión que todo “theorein” implica, para “someterse” al contexto referencial del mundo circundante y, por tanto, en la inmediatez del cuidado.

La distinción entre Hinsicht y Umsicht no es nueva para el Heidegger de *Ser y Tiempo*; como es sabido, la distinción ya aparece en el famoso Informe Natorp en el que se establece de manera diáfana su relación con la facticidad de la vida y con la significatividad del mundo a partir del cuidado: “La circumspección está viva en el trato, guía el trato y contribuye a su co-temporización. El cuidado mira alrededor suyo, es decir, es circunspecto; y en cuanto circunspecto se preocupa, a la vez, por el modo en que se despliega la circumspección, por afianzar y por acrecentar la familiaridad con el objeto del trato”²⁶⁰. Pero el Dasein, sigue señalando Heidegger en el mencionado informe, puede

²⁵⁹ Ib. Pág. 69-97. “Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des ‘Um-zu’. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.” Subrayado de Heidegger.

²⁶⁰ M. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation). Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de*

abandonar ese carácter circunspecto basado en su familiaridad (“Vertrautheit”) con el mundo y convertir la mirada circunspecta (“Umsicht”) en un “ciego” “mirar-hacia” (“Hinsehen”) u observar, como traduce Adrián Escudero. La clara continuidad de pensamiento existente entre este primerísimo escrito de Heidegger y *Ser y Tiempo* muestra la decidida voluntad filosófica de Heidegger, dado su descubrimiento de la vida fáctica, de abandonar la “ilusión teórica” de la fenomenología trascendental; el abandono de la actitud práctica –en el sentido del prágmatista griego- que el cuidado, considerado en el informe Natorp como “el sentido fundamental de la vida fáctica” y en *Ser y Tiempo* como el modo fundamental del ser del Dasein, significa en el proyecto filosófico de Heidegger el abandono del “trato” con el mundo, su distanciamiento “teorético” y, por tanto la pérdida de la circunspecta familiaridad necesaria entre mundo y Dasein.

Por tanto, este carácter circunspecto del Dasein, que subraya su condición de “ser-en-el-mundo”, implica que el análisis de la mundaneidad del mundo –y, por tanto, la trascendentalidad del mismo- no puede obviar la fáctica onticidad del mismo, pues el mundo se manifiesta primaria y circunspectamente a partir de la primaria onticidad de los entes intramundanos. Esta “mundicidad” (“Weltmäßigkeit”) -en la que, nos atreveríamos a decir, ya vagabundea el mundo- muestra el “contexto pragmático” (“Zeugzusammenhang”) como ese todo previo que anuncia (“melden”) un mundo que se abre al Dasein desde su significatividad. Esta aperturidad (“Erschlossenheit”) es lo que, desde la significatividad, deja abierto el mundo desde su inmediata circunmundaneidad y, por tanto, no significará nunca (“nie”) –así de contundente se expresa Heidegger- alcanzar el mundo mediante una

la situación hermenéutica. Traducción de Adrián Escudero. Trotta. “Der sorgende Umgang hat sein Womit immer in einer bestimmten Sicht; im Umgang ist lebendig, ihn mitzeitigend und führend, die *Umsicht*. Das Sorgen ist sich umsehen, als umsichtiges zugleich besorgt um die Unsichtausbildung, um Sicherung und Steigerung der Vertrautheit mit dem Umgangsgegenstand”. Subrayado de Heidegger.

conclusión o inferencia ((“Schluß), sino más bien desde la proximidad de la mirada primaria del Dasein respecto de su entorno -su, por tanto, mirada circunspecta, constituida como mirada preteórica desde la que los entes intramundanos sitúan al Dasein como “ser-en-el-mundo”.

La aperturidad del mundo se alza, como hemos indicado, desde la significatividad; el parágrafo 18 titulado “Condición respectiva²⁶¹ y significatividad; la mundaneidad del mundo.” La condición respectiva explica el carácter de remisión, de ser remitido (“Verwiesenheit”) que conforma el ser del ente a la mano, del útil; desde este carácter de remisión entiende Heidegger la condición respectiva caracterizándola como “el carácter de ser de lo a la mano”, resultando evidente que “cuál sea la condición respectiva de un ente a la mano, se determina siempre desde la totalidad respeccional”²⁶². La mundicidad, por tanto, es una totalidad significativa de entes a la mano, de útiles bajo el común denominador de la remisión; por ello, “en la condición respectiva resuena el sentido de dejar que algo quede vuelto hacia algo”²⁶³. Sin embargo, con la expresión que emplea Heidegger, “bewenden lassen” penetramos en el ámbito ontológico de la mundaneidad.

Ya hemos señalado que el útil, en rigor, no es; antes bien es siempre un “para-qué que, según vemos ahora, cobra sentido en la condición respectiva y, más aún, en

²⁶¹ Bewandtnis es seguramente uno de los términos más complejos del vocabulario filosófico de Heidegger y de más difícil traducción al castellano. Gaos lo traduce por “conformidad” que también es la primera acepción que Adrián Escudero da al término en su libro *El lenguaje de Heidegger* (Herder, pg. 58). Rivera opta por “condición respectiva”, justificando su decisión en que la Bewandtnis manifiesta primeramente una “condición”, es decir un modo de ser y en segundo lugar “respectiva” pues ese modo de ser consiste en estar vuelto hacia otras cosas (cfr. *Ser y Tiempo*, Trotta, pág. 469). Dado nuestro acuerdo con la explicación de Rivera, seguiremos su versión. También Aspiunza opta por esa versión en su traducción de los *Prolegomena sobre la historia del concepto de tiempo*.

²⁶² M. Heidegger. Sein und Zeit, pág. 84-110 “Welche Bewandtnis es mit einem Zuhandeden hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet”. Subrayado de Heidegger.

²⁶³ Ibid. “In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas”. Matizamos la traducción de Rivera. Subrayado nuestro.

la totalidad respeccional (“Bewandtnisganzheit”). Pero, como advierte Heidegger, “este primario para-qué no es ningún “para-esto” pues no se trata de establecer una suerte de relaciones unívocas entre el prágmatas y la praxis, sino que ese “para-qué” alude directamente al carácter ontológico del ser del útil, a su “por mor de” (“Worum-willen”) que no radica en sí sino que “se refiere siempre al ser del *Dasein* al que en su ser le va esencialmente este mismo ser”²⁶⁴.

Este “respeto” que subyace al dejar que lo que ese sea como es de la *Bewendenlassen* “no significa hacer o producir el ser de algo sino que quiere decir descubrir en su ser a la mano algo ya ente y dejarlo así comparecer”, acentuando Heidegger el aspecto ontológico de la *Bewendenlassen* en la nota de su ejemplar del tratado en la que aclara que se trata de “dejar que su ser se despliegue en su verdad”²⁶⁵ La mundicidad se despliega como mundaneidad adquiriendo sentido ontológico desde la “puesta en libertad” –en el sentido del dejar ser- del ser del ente intramundano que es así un “pretérito perfecto a priori”, pues sin tal puesta en libertad, que deja ser lo que es como es, no se da el mundo circundante entendido este desde su mundicidad considerada como la condición de posibilidad de la mundaneidad del mundo. Así, “*el aquello en lo que el Dasein se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo aquello con vistas a lo cual el ente es previamente dejado comparecer. El en-qué del comprender se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo.* Y la estructura de aquello a lo que el *Dasein* se remite es lo que constituye la *mundaneidad* del

²⁶⁴ Ibid. “Das ‘Umwillen’ betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht”. Subrayado de Heidegger.

²⁶⁵ Das *Seyn-lassen*. Vgl. ‘Vom Esen der Wahrheit’, wo das *Sein-lassen* grundsätzlich und ganz weit für jegliches Seiende!

mundo”²⁶⁶. Distingue Heidegger entre el fenómeno del mundo y la mundaneidad del mundo; empero –el detalle se nos antoja fundamental- en cualquier caso hablamos del mundo. La primera frase del texto transcrito es, según entendemos, importante: “el aquello en lo que el Dasein se comprende” (“Worin das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens...”) y, consecuentemente, lleva a cabo su “tener que ser”, tiene que ver con la mundicidad de los entes intramundanos que conforman la totalidad remisional antes aludida. Sólo a partir de la autocomprensión óptica del Dasein tiene cabida la interpretación ontológica del ser de los entes intramundanos que desde sí mismo conforman la mundaneidad del mundo mediada la comprensión del Dasein que no es fruto de una representación concienical, como a estas alturas debe ser evidente, sino de la pura facticidad –de nuevo su autarquía- de lo puesto ahí en el modo de útil conformando la totalidad de relaciones que la condición respectiva significa desde el ser a la mano.

El mundo esta constituido, pues, desde el carácter significativo de los entes intramundanos que conforman su propia significatividad desde el Dasein. Así, en su familiaridad con la significatividad, el Dasein es *“la condición óptica del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (ser a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí”*²⁶⁷. El Dasein, por tanto, descubre el mundo desde el modo de ser del ente a la mano que, en su condición respectiva y desde ese entramado de significatividades es abierto y se manifiesta dese su primaria onticidad. Entendemos que sólo desde esta onticidad cabe la trascendentalidad y el descubrimiento de la mundaneidad

²⁶⁶ Ib. Pág. 86-113 *“Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die Weltlichkeit der Welt ausmacht”*. Subrayados de Heidegger.

²⁶⁷ Ib. Pág. 87-114. *“Das Dasein is in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann”*. Subrayado de Heidegger.

del mundo que se manifiesta así como ubicación esencial del Dasein desde el contexto remisional que el ser a la mano pone de manifiesto.

El carácter circunspecto del mundo, resumido en el Umwelt, en el que los entes intramundanos pululan como piezas sueltas de un rompecabezas genera su imagen como mundo y su trascendentalidad como Weltlichkeit a partir de la significatividad que tiene un origen óntico y una inevitable deriva ontológica. En ese mundo el Dasein, en tanto que ente privilegiado, encuentra su ahí, siendo este el inevitable ahí que propicia su existencia. Los entes a la mano están esencialmente presentes en la existencia del Dasein que, como ya hemos dicho o es cuando es y donde es o, simplemente no es. El mundo, por tanto, no es un horizonte epistemológico sino que conforma una ubicación existencia para el Dasein, pues los entes intramundanos, desde su onticidad, conforman la comprensión ontológica del mundo como mundaneidad.

§ 18.- La comprensión existencial de la mismidad o cómo el Dasein no es ni substancia ni sujeto.

Los dos párrafos anteriores han pretendido poner de manifiesto que la mismidad (“Selbstheit”) del Dasein es impensable sin el mundo y, a su vez, que este -desde la totalidad de referencia (“Bewandtnisganzheit”) que constituye su mundaneidad (“Weltlichkeit”), manifestándose así como la ubicación existencial del Dasein, es decir, como la condición de posibilidad de la mencionada mismidad- sólo es porque hay Dasein.

Hacer radicar la mismidad en la mundaneidad y, al tiempo, esta en aquella supone, según entendemos, el alejamiento de Heidegger de lo que hemos llamado metafísica de la subjetividad mostrando así la radicalidad de la apuesta heideggeriana por el Dasein; el propio Heidegger denuncia en *Ser y Tiempo* que “el ‘yo’ y el ‘sí mismo’ han sido concebidos siempre en la ‘ontología’ de este ente como el fundamento sustentador (sustancia o sujeto)”. Sin embargo, añade Heidegger inmediatamente, “la presente analítica (de la existencia del Dasein) ha tropezado ya desde la caracterización preparatoria de la cotidianidad, con la pregunta por el quien del Dasein” y “se ha podido ver que inmediata y regularmente el Dasein no es él mismo, sino que está perdido en el uno mismo”.²⁶⁸ Tal pérdida de la mismidad que la mundaneidad procura siendo, empero, posibilidad de esa misma mismidad provoca la necesidad de una comprensión existencial de la mismidad que, de entrada, aleja al Dasein de la concepción autárquica del sujeto.

La comprensión moderna de la subjetividad –que como es sabido emana para Heidegger del hypokeimenon aristotélico hasta verterse en el subjectum escolástico, del que sería riguroso heredero el “cogito sum” cartesiano, el “yo pienso” kantiano y el sujeto trascendental de Husserl- parece obviar que la esencia del yo –el yo del Dasein- consiste como ya sabemos en la existencia –que sólo se realiza en el “tener que ser”, por lo que necesariamente “la yoidad y la mismidad deben ser entendidas *existencialmente*”²⁶⁹. Por tanto, la deseada característica del sujeto, la mismidad (“Selbstheit”), que la tradición metafísica ha identificado con la autosuficiencia o autarquía (“Selbstgenüghheit”) de la sustancia identificada por Hegel -como es sabido y en rigurosa coherencia con la lógica

²⁶⁸ Ib. Pág. 317-336 “Das ‘Ich’ und das ‘Selbst’ wurden von jeher in der ‘Ontologie’ dieses Seienden als der tragende Grund (Substanz bzw. Subjekt) begriffen. Die vorliegende Analytik stieß denn auch schon bei der vorbereitenden Charakteristik der Alltäglichkeit auf die Frage nach der Wer des Daseins”

²⁶⁹ Ib. Pág. 318-336 “...dann müssen Ichheit und Selbstheit *existenzial* begriffen werden”. Subrayado de Heidegger.

interna de la Modernidad- con el sujeto, no es para Heidegger un asunto que competa a la conciencia (“Bewußtsein”) sino que tiene que ver con el “tener que ser” al que tantas veces hemos aludido en este trabajo. No es el Dasein lo autárquico, sino más bien la facticidad en tanto que esta es lo que es. En este sentido, como reconoce Marion, “el Dasein subvierte definitivamente el sujeto” pues *Ser y tiempo* “no sólo pone en cuestión el Yo trascendental kantiano (tal y como podría perfectamente reaparecer tras las *Ideen* de 1913); pone en cuestión el Yo fenomenológico en general y en su mismo fondo, entendido según las *Logische Untersuchungen*”²⁷⁰ pues la subjetividad “no reconoce ya por objetivo la objetivación del objeto” ya que la intencionalidad “no apunta ya, como para Husserl al llevar a término el proyecto kantiano, a la constitución de objetos, sino a la apertura de un mundo.”²⁷¹

Sin embargo, esta comprensión existencial de la mismidad (“Selbstheit”) – condición de posibilidad de esa intencionalidad que dirige su mirada a la apertura de un mundo y que evita una mismidad “ensimismada”- parte inevitablemente de la autointerpretación (“Selbstausslegung”) que siempre pertenece al ser del Dasein que, a su vez, surge del comprenderse este ente “siempre fácticamente en determinadas posibilidades existenciales”, por lo que “toda pregunta ontológica explícita por el ser del Dasein ya está preparada por el modo de ser del Dasein”²⁷². Pero si esto es así y la primera comprensión que el Dasein tiene de su existencia es óptica, ¿dónde queda la interpretación existencial – que no existencial- de la existencia? Heidegger se responde preguntándose: “Si el ser del Dasein es por esencia poder-ser y ser-libre para sus más propias posibilidades, y si el

²⁷⁰ Jean-Luc Marion. “El sujeto en última instancia”. *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI (1993), nº 10. Págs. 439-458. Editorial Complutense. Madrid. Traducción de Ramón Rodríguez.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² M. Heidegger. *Sein und Zeit* pág. 312-331 “Jede ontologisch ausdrückliche Frage nach dem Sein des Daseins ist durch die Seinsart des Daseins schon vorbereitet.”

Dasein no existe sino en la libertad para ellas o en la falta de libertad frente a ellas, ¿podrá la interpretación ontológica hacer otra cosa que establecer como fundamento *posibilidades ónticas* (modos del poder-ser) y proyectar esas posibilidades ónticas hacia *su posibilidad ontológica?*²⁷³ La tensión entre lo óntico y lo ontológico queda magníficamente ejemplificada en la contraposición habida entre el plural de las posibilidades ónticas y el singular de la posibilidad ontológica; sin embargo, esa clásica tensión entre lo particular y lo universal no se dirime en términos de conciencia y representación –veremos inmediatamente la discusión de Heidegger con Kant- sino en un horizonte existencial y, por tanto, ontológico que no concierne a la conciencia que siempre sería insuficiente por el olvido antes visto del ser de lo representado; en este sentido hay que tener presente que una representación concienencial de lo óntico no desvela el sentido preontológico de esa onticidad sino que sólo es una abstracción de ella.

Entendemos que las preguntas aludidas parten de una premisa sita en la página anterior de *Ser y Tiempo* en la que Heidegger afirma que “el modo de ser del Dasein exige, pues, que una interpretación ontológica, cuya meta sea la *originariedad de la mostración fenoménica, conquiste para sí el ser de este ente en contra de la tendencia encubridora que hay en él.*”²⁷⁴ Tal tendencia encubridora tiene su origen en el modo de ser cadente (“verfallende”) del Dasein centrífugado entre las cosas del mundo. Por ello, la “exigida” (“fordern”) interpretación ontológica precisa de una necesaria violencia (“Gewaltsamkeit”) enfrentada a la sosegada (“beruhigte”) interpretación del Dasein desde el ser en medio de las cosas del mundo. Aquí

²⁷³ Ibíd. “Wenn das Sein des Daseins wesentlich Sein-können ist und Freisein für seine eigensten Möglichkeiten und wenn es je nur in der Freiheit für sie bzw. in der Unfreiheit Gegen sie existiert, vermag dann die ontologische Interpretation anderes als *ontische Möglichkeiten* (Weisen des Seinskönnens) zugrundezulegen und *diese auf ihre ontologische Möglichkeit zu entwerfen?*”. Subrayados de Heidegger.

²⁷⁴ Ib. Pág. 311-330. “Die *Seinsart* des Daseins *fordert* daher von einer ontologischen Interpretation, die sich die Ursprünglichkeit der phänomenalen Aufweisung zum Ziel gesetzt hat, *daß sich das Sein dieses Seienden Gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert.*” Subrayados de Heidegger.

es pertinente la pregunta de Heidegger: *“¿No se convierte entonces lo violento del proyecto en una concreta puesta en libertad del contenido fenoménico no disimulado del Dasein?”*²⁷⁵ Se trata, desde nuestra comprensión, justamente de eso: corresponde al ser del Dasein la no ocultación de su carácter óntico —no vamos a negar ahora su facticidad, ni la del mundo; pero ese contenido óntico debe tener carácter preontológico que se manifiesta de forma privilegiada en la “resolución anticipadora” (“vorlaufende Entschlossenheit”) que nunca es una posibilidad “arbitraria” (“beliebige”) pues viene a revelar lo más íntimo del poder ser del Dasein, aquello en lo que este se proyecta óntico-ontológicamente: su muerte. Una pregunta de Heidegger es, en este sentido, definitiva: *“¿Tiene el ser-en-el-mundo una instancia de su poder-ser más alta que su muerte?”*²⁷⁶

La resolución anticipadora no tiene que resolver nada concreto, resolviéndolo todo sin embargo, pues decide el “tener que ser” en el que el Dasein se juega su propio ser bajo el reto de la autenticidad de la existencia, de la Jemeinigkeit, es decir de ese ser en en cada caso el mío. En esta resolución anticipadora, que decide ese tener que ser desde la apertura al mundo, se da existencialmente la permanencia del sí mismo (“Selbst-ständigkeit”). Heidegger concluye con una afirmación sumamente aclaratoria: “La estructura ontológica de la resolución anticipadora revela la existencialidad de la mismidad del sí-mismo”.²⁷⁷ Este carácter existencial de la mismidad, que en ningún caso es autarquía pues el sí mismo sólo es tal desde la apertura tanto al mundo como del mundo, no puede ser concebida como un “sí mismo-cosa” (“Vorhanden”) que perdura, ajena al mundo, desde el yo. Por todo esto, podemos afirmar que el Dasein no es autárquico y, entendemos que el propio Heidegger

²⁷⁵ Ib. Pág. 312-331. *“Wird dann nicht die Gewaltsamkeit des Entwurf zu einer jeweiligen Freigabe des unverstellten phänomenalen Bestandes des Daseins?”* Subrayado de Heidegger,

²⁷⁶ Ib. Pág. 313-331 *“Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinskönnen als seinen Tod?”* Subrayado de Heidegger.

²⁷⁷ Ib. Pág. 322-340 *“Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst”.*

nos avala cuando afirma que “*el cuidado*” –que, recordemos, es el sentido del ser del Dasein- “*no tiene necesidad de fundarse en el sí-mismo; es más bien la existencialidad, en cuanto constitutivum del cuidado, la que le da su constitución ontológica a la estabilidad del sí-mismo, a la cual – conforme al pleno contenido estructural del cuidado- le pertenece el fáctico ser-caído en la inestabilidad del sí mismo*”.²⁷⁸ Lo ontológico del Dasein emerge inevitablemente de lo óntico que es siempre fáctico; salvar ese hiato, inevitable en el existir del Dasein –que, no podemos olvidarlo, es el ente que “en cada caso somos nosotros mismos”- forma parte inevitable del “tener que ser” pues la esencia del Dasein es su existencia como reiteradamente ha señalado Heidegger. Este existir del Dasein sometido a fuerzas centrífugas y centrípetas distancia a la existencia del Dasein de toda autarquía, de todo encapsulamiento; la transformación hermenéutica de la fenomenología que pone de manifiesto que la intencionalidad “no cae del cielo” y que, por tanto no dirige su mirada a la constitución de objetos sino a la apertura de un mundo, impide, según entendemos, esa autarquía.

Tiene razón Marion cuando se hace eco de la pregunta que Heidegger se formula en el último párrafo de *Ser y Tiempo* y que puede –quizá deba- ser leída en clave de confesión de la impotencia del pensamiento: “¿puede la ontología fundarse *ontológicamente*, o requiere también un fundamento *óntico*, y *cuál* es el ente que debe asumir la función fundante?”²⁷⁹ No es causal que en este último párrafo de *Ser y Tiempo*, Heidegger recuerde la definición de filosofía que había expuesto en la introducción del tratado y en la que se afirmaba que la filosofía es “ontología fenomenológica” que tiene como hilo conductor la “hermenéutica” –consiguientemente nos situamos a nivel de lo fáctico, de lo

²⁷⁸ Ib. Pág. 323-341 “*Die Sorge bedarf nicht der Fundierung in einem Selbst, sondern die Existenzialität als Konstitutivum der Sorge gibt die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit des Daseins, zu der, dem vollen Unselbst-ständigkeit gehört*”. Subrayado de Heidegger. Matizamos la traducción de Ribera aproximándonos de nuevo a Gaos.

²⁷⁹ Ib. Pág. 436-450. “*läßt sich die Ontologie ontologisch begründen oder bedarf sie auch hierzu einen ontischen Fundamentes, und welches Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?*” Subrayados de Heidegger.

óntico- de la existencia; ¿hay, empero, desde los griegos hasta nuestros días, otro origen y otro por qué de la filosofía salvo el “escándalo” de dudar de la existencia del mundo externo como consecuencia del precio de hacer ir a la filosofía de la mano de la certeza – vale decir, de la ilusión- teórica?

Según Marion –y dada la autarquía del Dasein que ya “no admite ninguna relación extrínseca” (habría que determinar el concepto de trascendentalidad subyacente desde el que Marion establece su crítica)- “el Dasein no accedería a la cuestión del ser” lo cual supone la denuncia de la “aporía interna” de *Ser y Tiempo* básicamente consistente en que la brillante analítica de la existencia del Dasein ocultaría nada más y nada menos que la pregunta por el ser, su primer y último objetivo. Reintentar la pregunta por el ser, admitido el fracaso de *Ser y Tiempo* que habría sido reconocido, aunque sólo fuera de forma implícita, en el último párrafo del tratado, pasaría por “sacrificar” todo lo que *Ser y Tiempo* habría logrado con su analítica de la existencia e iniciar la famosa Kehre. Ciertamente, en la definición de filosofía que Heidegger había expuesto en el párrafo séptimo de *Ser y Tiempo* subyace el problema de la relación entre lo óntico y lo ontológico –tensión que no sólo recorre por todo Heidegger, incluido el de la Kehre, sino por toda la historia del pensamiento- y en la que también subyace un determinado concepto de trascendentalidad que entendemos distinta a la que el autor francés está manteniendo para llevar a cabo su crítica al Dasein heideggeriano. Efectivamente, entendemos que Marion presupone un concepto vertical de trascendentalidad que desemboca en una metafísica de la infinitud desde la que es difícil imaginar una fundamentación óntica de la ontología. Desde este punto de vista, toda analítica de la existencia es desde su propio origen estéril puesto que el existir no puede ser analizado desde su pura onticidad sino, mas bien, a la inversa. Sin embargo, como veremos más adelante, el Heidegger de *Ser y tiempo*, el que

afirma que “*Ser es lo transcendens por excelencia*”²⁸⁰ aclarando que la trascendencia del Dasein es “privilegiada” (“ausgezeichnete”) “puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*”²⁸¹ parte de otro concepto de trascendentalidad que no es ni vertical ni horizontal, sino, como veremos, “ubicua”; parte del ahí en el que radica la existencia y vuelve a ese ahí; por eso comporta la más radical individuación pues parte de la premisa de la ontología de la finitud.

Consecuentemente, entendemos como un exceso entender la Kehre como un ejercicio de renuncia a *Ser y Tiempo* pues comprendemos a ese “segundo” Heidegger – expresión que no nos satisface- como el intérprete de la misma partitura aunque en distinta clave. Sí entendemos que ese parágrafo 83 y esa pregunta por la posibilidad de fundamentar ónticamente la ontología implica el tratamiento explícito de la diferencia ontológica, cosa que hará Heidegger en la lección del semestre de verano de 1927 (GA 24, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*) considerada, ya lo hemos señalado, como la parte no escrita de *Ser y Tiempo*. Para la comprensión de la diferencia ontológica habremos de pararnos en el concepto de trascendentalidad que, como acabamos de señalar entendemos, desde la Befindlichkeit, como ubicua.

Desde este carácter de trascendentalidad ubicua establece, según queremos entender y sostener, Heidegger una discusión con Kant. Recordemos que el filósofo de Königsberg entendía el “yo pienso” como una unidad sintética de apercepción trascendental que debe “poder acompañar todas mis representaciones”²⁸². Este “yo pienso” –trascendental y no empírico como el cartesiano- entiende el conocimiento como una

²⁸⁰ Ib. Pág. 38-61. “*Sein ist das transcendens schlechthin*”. Subrayado de Heidegger.

²⁸¹ Ibíd. “...sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt”

²⁸² I. Kant. *Kr.r.V.*, B 132. Suhrkam Verlag 1974. Traducción castellana de Pedro Ribas. Alfaguara Madrid 1978

relación de sucesivas síntesis: la primera producida en los terrenos de la sensibilidad trascendental entre lo captado por la experiencia sensible que el sujeto trascendental mediante la intuición sensible desdobra en materia y forma, obteniéndose así el fenómeno y una posterior entre ese fenómeno y las categorías y los conceptos puros del entendimiento logrando así el buscado juicio sintético a priori. En la primera de las síntesis los esquemas a priori de la sensibilidad -espacio y tiempo- conforman tanto la posibilidad como los límites del conocimiento trascendental que no establece tanto las condiciones del conocimiento de un objeto empírico concreto como las posibilidades del conocimiento de conocer. En la conformación del fenómeno, llevado a cabo en la sensibilidad trascendental tiene un papel relevante el tiempo en tanto que “esquema a priori de la sensibilidad interna”. Por tanto, la trascendentalidad kantiana salva dos niveles –sensibilidad y entendimiento- siendo ambos trascendentales y lo hace desde la capacidad de intuición del sujeto trascendental; no es extraña, pues, la afirmación de Heidegger según la cual “quien quiera entender la *Critica de la Razón Pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir.”²⁸³ Ahora bien, intuir es representar concientemente pero a partir de esta consideración, la consecuencia lógica es obvia: “el ‘yo’ es una mera conciencia que acompaña a todo concepto”²⁸⁴. Y para salvaguardar a ese yo, Kant no encuentra la manera de radicalizar la síntesis de los grandes heterogéneos, el polo subjetivo del yo sintetizado con el polo objetivo de lo pensado -crítica en la que, aunque en direcciones divergentes, Hegel y Heidegger coincidirían-, optando por la substancialización del yo. En el fondo, la trascendentalidad del yo kantiano se disuelve en lo empírico del objeto captado

²⁸³ M. Heidegger. GA 3, *Kant un das problema der Metaphysik*. Pág. 25. Traducción española, en ocasiones muy matizable (por ello no adjuntamos paginación), de Gred Ibscher Roth revisada por Elsa Cecilia Frost. F.C.E. México 1963. “Für alles Verständnis der Kritik der reinen Vernunft muß man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen.”

²⁸⁴ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 337-319., “Das ‘Ich’ ist ein bloßes Bewußtsein, das alle begriffe begleitet”

intuitivamente. Por ello, “el yo no es solamente un ‘yo pienso’ sino un ‘yo pienso algo.’”²⁸⁵ Después de esa afirmación, Heidegger se reafirma: “¿no insiste Kant mismo, una y otra vez, en que el yo queda referido a sus representaciones y que sin ellas no es nada?”²⁸⁶

El planteamiento kantiano referido al “principio trascendental de la unidad de todo lo diverso”²⁸⁷ reconoce que la unidad de lo diverso en un sujeto es una “unidad empírica” pues todas las representaciones guardan relación con una conciencia empírica. “pero toda conciencia empírica está en necesaria relación con una conciencia trascendental (que precede a toda experiencia particular), es decir con la experiencia de mi yo como apercepción originaria”.²⁸⁸ Esa conciencia trascendental que posibilita la unidad de la diversidad empírica es denominada “yo” pero que sólo viene dado por la distancia que hay entre representación y objeto empírico representado. Este yo, “que debe poder acompañar todas mis representaciones” está caracterizado –según subraya Heidegger en su exégesis- de forma idéntica al tiempo: “¿podremos continuar ignorando” –exclama más que interroga Heidegger- “despreocupadamente el hecho de que Kant atribuye los mismos predicados esenciales al tiempo y el ‘yo pienso’”²⁸⁹. Poco antes, Heidegger había establecido las líneas de identificación entre yo pienso y tiempo –identificación que Kant no habría sabido llevar hasta el extremo conveniente; el tiempo, en cuanto “afección pura de sí mismo” (“als reine Selbstaffektion”) es la intuición pura y finita que sostiene la estabilidad del propio yo pues –Heidegger cita así a Kant- “el tiempo, en el cual hemos de representar toda modificación

²⁸⁵ Ib. Pág. 321-339 “Das Ich ist nicht nur ‘Ich denke’ sondern ‘Ich denke etwas.’”

²⁸⁶ Ibíd. “Allein betont Kant nicht selbst immer wieder, das Ich bleibe auf seine Vorstellungen bezogen und sei ohne sie nichts?”

²⁸⁷ I. Kant. *Kr.r.V.* A117 “das transzendentale Prinzip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen...”

²⁸⁸ Ibíd. Nota de Kant a pie de página a A117: “Alles empirische Bewußsein hat aber reine notwendige Beziehung, nämlich das Bewußsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption.”

²⁸⁹ M. Heidegger. GA 5. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Pág. 192-164. “Darf man denn so unbekümmert wie bisher darüber hinweglesen, daß Kant von beiden, der Zeit und dem ‘ich denke’, dieselben Wesensprädikate aussagt?”

de los fenómenos, permanece y no cambia”²⁹⁰ La estabilidad del yo viene dada por el tiempo –que no la temporalidad- en tanto que como determinación trascendental, a priori por tanto, aglutina la sucesión de representaciones empíricas del propio “yo pienso” que, en realidad y como denuncia Heidegger es un “yo represento”.

El Dasein no representa, pregunta; y en esa estructura del preguntar –en la estructura de la pregunta que interroga por el ser- adquiere su identidad, justamente desde la diferencia ontológica respecto del ser. El Dasein, por tanto, ni es sujeto ni es substancia; sigue siendo el hermeneuta de la facticidad. Pregunta en calidad de su ser arrojado ahí; pregunta, pues, desde la ubicuidad en la que esencialmente es.

²⁹⁰ Kant. *Kr.r.V.* A 182 B 225 “Die Zeit, also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden sol, bleibt und wechselt nicht;...”

Capítulo V.- Die Befindlichkeit o la “ubicuidad” del “encontrarse afectivo” del Dasein.

“... ”

la afirmación alzada de este hondo
fondo de aire en que yo vivo;
el subir verdadero del subir,
el subir del hallazgo en lo alto profundo”

Juan Ramón Jiménez, *Mar Abajo* 3

§ 19.- Sobre la traducción del término Befindlichkeit.

El término Befindlichkeit pertenece con seguridad a esa gruesa parte del vocabulario heideggeriano que tiene difícil –por no decir imposible- traducción al castellano y que, en consecuencia, seguramente sea más fácil de comprender en el original alemán que intentando su versión en español. Si bien respecto del término Dasein hemos optado por la no traducción ofreciendo al lector el término originario alemán –avalados, sin duda, por las numerosas y recientes traducciones que así hacen como ya hemos señalado- ante el término Befindlichkeit del que, como veremos, hay varias versiones, seguiremos el

consejo del profesor Mariano Álvarez quien siempre nos advirtió del derecho del lector a conocer la decisión de quien escribe, sobre todo en estos meandros del pensamiento.

Duden define Befindlichkeit como “seelischer Zustand, in dem sich jemand befindet”, es decir, en traducción abierta, “estado anímico en el que alguien se encuentra”.. Al tiempo, “sich befinden”, también según Duden tiene tres acepciones fundamentales: la primera -“sich an einem bestimmten Ort...” (encontrarse en un determinado lugar) -que no tiene nada que ver con un estado de ánimo-, la segunda -“sich in einem bestimmten Zustand, einer...”(encontrarse en un determinado estado)- que sí tiene que ver, o puede tener que ver, con un estado de ánimo, juntamente con la tercera acepción que es “sich in einer bestimmten Weise...” (encontrarse de una determinada manera). Ciertamente es que el alemán cotidiano –el que Heidegger eleva a categoría filosófica, de ahí buena parte de su dificultad- para expresar un estado de ánimo –que incluso puede tener causa física- emplearía el verbo “sich fühlen” e incluso el verbo ser. Así “ich fühle mich gut” (me encuentro bien) o “ich bin traurig” (estoy o soy -en dependencia del contexto- triste). “Sich befinden”, tiene, por tanto según Duden, una primera acepción ya señalada en alemán como encontrarse en un determinado lugar y en sus dos acepciones posteriores alude al estado de ánimo.

En el contexto de las traducciones de Heidegger, que sin perder el fundamento filológico seguramente con facilidad lo trascienden, se han vertido al castellano fundamentalmente dos versiones de la Befindlichkeit: la de Gaos en su clásica traducción de *Ser y Tiempo* en la que traduce Befindlichkeit por “encontrarse” y de de Ribera que lo vierte al español por “disposición afectiva”. Jaime Aspiunza, en su versión de los *Prolegomena* elige la versión de Gaos “frente a los más psicológicos o abstractos de ‘disposición’ o ‘disposición afectiva’” mientras que Adrián Escudero opta por la versión de

Ribera y así en su obra, ya citada, *El lenguaje de Heidegger* traduce por “disposición afectiva”, “temple”, “estado de ánimo”. También Ramón Rodríguez tanto en su libro *Del sujeto y la verdad* como en *Ser y tiempo de Martin Heidegger* (del que es coordinador y coautor), opta por la versión de Ribera. En este último libro, Francisco de Lara, en su participación en la obra, también opta por “disposición afectiva”.²⁹¹

Ribera en la legitimación de su versión del término que nos ocupa, después de reconocer que la traducción de Gaos “es correcta, porque la palabra alemana deriva del verbo finden que es encontrar” concluye que “lo importante es que el Dasein se encuentra consigo mismo en sus estados de ánimo”²⁹². Creemos, empero, que quizá debiera ser entendido al revés y considerar así que el Dasein se encuentra en los estados de ánimo que Heidegger, casi poéticamente, detalla –“la imperturbable serenidad, el reprimido disgusto de la ocupación cotidiana, el alternarse de ambos y la caída en el mal humor”²⁹³- siempre desde sí mismo, desde su encontrarse –o no encontrarse- ubicado en la existencia, en la finitud, que constituye su ser y conforma la mismidad antes vista que puede ser perdida con la caída. La Befindlichkeit precisa ser entendida ontológicamente pues expresa el momento y la condición en el que el Dasein, en tanto ser-en-el-mundo es el Ahí en el que este ente que se pregunta por el ser “tiene que ser”. No en vano el encontrarse conforma la “constitución existencial del Ahí”.

Por todo esto, nosotros vamos a optar por la versión de Gaos –encontrarse, como hemos dicho- sintiéndonos avalados por el propio Heidegger cuando afirma que “ la

²⁹¹ . Cfr. Francisco de Lara. “El ser-en como tal (§28-38)” en *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Tecnos. Madrid 2015. Págs. 145-166

²⁹² M. Heidegger. *Ser y Tiempo*. Versión de Ribera en Trotta. Pág. 475

²⁹³ Ib.Págs. 134-158 “Der ungestörte Gleichmunt ebenso wie der gehemmte Mißmut des alltäglichen Besorgens, das Übergleiten von jenem in diesen und umgekehrt, das Ausgleiten in Verstimmungen sind ontologisch nicht nichts, ...”

Befindlichkeit es algo muy diferente de la constatación de un *estado psicológico*²⁹⁴. Es decir, el propio Heidegger se distancia de la definición de Befindlichkeit que habíamos hallado en Duden que, según creemos, delimita el término heideggeriano a un uso meramente óptico por psicológico mientras que, según esperamos poder mantener, la Befindlichkeit tiene un significado preponderantemente ontológico; en este sentido hay que recordar que en el inicio del párrafo 29 Heidegger subraya la distinción cuando advierte de que “lo que en el orden *ontológico* designamos con el término encontrarse es *ópticamente* lo más conocido y cotidiano”²⁹⁵. En este sentido y según queremos entender, el encontrarse de Gaos admite tanto la dimensión óptica de la disposición afectiva como la ontológica de la ubicación del Dasein que es a lo que nosotros dirigimos nuestra mirada. En inmediata continuación a la cita que acabamos de realizar, Heidegger advierte de la necesidad de comprender el fenómeno del encontrarse “como un existencial fundamental” (“...als fundamentales Existenzial...”) pues, como ya hemos señalado, sólo en su Ahí puede el Dasein ser. Por ello entendemos el encontrarse el Dasein (“die Befindlichkeit”) como “ubicuidad” del mismo pero en un sentido que queremos aclarar y matizar inmediatamente.

Somos conscientes de que ubicuidad es el clásico atributo divino según el cual Dios tiene la capacidad de ser en todas partes al mismo tiempo. Justamente lo contrario que le sucede al Dasein que o es en su Ahí que es su Hoy –ya lo hemos señalado- o, simplemente, no es. En este sentido –violento si se quiere respecto del término ubicuidad- entendemos el encontrarse del Dasein en sentido ontológico. Por tanto, el Dasein es en su finitud y en la aceptación de la misma –tampoco el Dasein está caído del cielo sino que más bien cae en el

²⁹⁴ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 136-160. “Schon hieran wird sichtbar, daß die Befindlichkeit weit entfernt ist von so etwas wie dem Vorfinden einen *seelichen Zustandes*.”

²⁹⁵ Ib. Pág. 134-158 “Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Altäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein.” Subrayado de Heidegger.

mundo, pero desde el mundo, como veremos- y este saberse –sobre todo comprenderse- Ahí finito y contingente es anterior “a toda psicología de los estados de ánimo”.

El Dasein es, por tanto, esencialmente “ubicuo”; es su Ahí urdido en y desde la facticidad desde su carácter de fundamental que hemos estudiado en la primera sección y que, como Heidegger advierte –casi reiterándose desde las primeras lecciones ya vistas, recuérdese, por ejemplo *Ontología (Hermenéutica de la Facticidad)*-, “no es el carácter del hecho del *factum brutum* de algo que es-abí sino un carácter del ser del Dasein, asumido en la existencia”²⁹⁶. Lo a la mano no retiene, por tanto, el carácter de lo fáctico que está reservado para el Dasein en tanto está “asumido” en la existencia. Por tanto, la facticidad se deriva de la comprensión que el Dasein tiene de sí mismo en cuanto existente “Ahí”; la facticidad no es, como venimos insistiendo, un revestimiento del Dasein sino que manifiesta su propio ser ontológico que ahora se cristaliza –dramáticamente incluso, como veremos inmediatamente- en su “condición de arrojado” en el que el Dasein expresa, como veremos su desnuda facticidad en la que el “de dónde” y el “a dónde” (“Woher und Wohin”) permanecen en la oscuridad, datos significativos por fundamentales para toda lectura de la existencia basada en la metafísica de la infinitud. El Dasein no puede ser nunca, desde el encontrarse –y por eso nuestra lectura ubicua del mismo- un “más allá de la esencia”, pues, como ha repetido Heidegger, esta es la simple existencia. Encontrarse, desde la lectura ubicua del mismo, acentúa el carácter ontológico de la *Befindlichkeit* pues pone de manifiesto que el Dasein es donde y cuando es o no es. Y aquí se nos abren dos aspectos ya mencionados y que deberemos tratar en este capítulo: la trascendentalidad ubicua, ni horizontal ni vertical, y el ya mencionado aspecto kayrológico de la temporalidad. Al tiempo, esta condición ubicua del Dasein distancia a este ente de manera notable del sujeto

²⁹⁶ Ib. Pág. 135-159 “*Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins.*” Subrayado de Heidegger.

de la modernidad caracterizado por la excentricidad inherente a su posición frente a un objeto; no es que el Dasein sea “autárquico”, como criticaba Marion haciendo planear “la sombra del ego” sobre el Dasein, sino más bien ubicuo abriéndose al mundo desde el ahí en el que es yecto. Esta excentricidad del sujeto –crucial, como veremos, en el caso del discurso teológico manifiestamente incómodo con el Dasein- olvida nuestra condición de ser-en-el-mundo; mundo que es, como hemos desarrollado, “ubicación” existencial del Dasein, ente que se abre al mundo desde la propia apertura del mundo conformando el círculo hermenéutico de la comprensión. Es el hilo conductor que venimos siguiendo desde esa transformación hermenéutica de la fenomenología en expresión, como hemos citado, de Ramón Rodríguez.

En consonancia con lo que venimos diciendo, no podemos entender la trascendentalidad del Dasein, ni la del mundo, como un salir de sí, sea esta salida vertical u horizontal, sino que esta trascendentalidad debe ser entendida, según comprendemos, como ubicua, pues parte del Ahí del Dasein y sólo puede ser considerada desde la esencial finitud del Dasein, es decir, desde su constitución como ser-para-la-muerte. Esta trascendentalidad ubicua, por último, dirige al Dasein a la diferencia ontológica.

§ 20.- “Ser-en” y ubicuidad del Dasein.

A nadie se le oculta que la *Befindlichkeit* es uno de los conceptos fundamentales de *Ser y Tiempo*; sin embargo, interpretar el encontrarse como ubicuidad del Dasein e intentar, por tanto, una lectura primariamente ontológica de ese concepto exige que la mismidad del Dasein sea entendida ubicuamente, como hemos manifestado páginas atrás,

así como la trascendentalidad del mismo que, como también hemos señalado y detallaremos más adelante, debe ser entendida desde su naturaleza ubicua; no sólo eso, pues señalar a este concepto –*Befindlichkeit*– como uno de los fundamentales de *Ser y Tiempo* y subrayar la lectura ontológica del mismo implica que está presente –si se quiere, de manera implícita– en toda la compleja segunda sección del tratado que nos ocupa. Así procuraremos verlo a lo largo de las siguientes páginas.

La fundamentalidad de la *Befindlichkeit* no se refiere, por tanto, sólo a la mera arquitectónica de *Ser y Tiempo* –a partir de la cual y desde su mera observación, sin embargo, ya se deja entrever su importancia– sino que, según queremos entender y en consonancia con lo afirmado en el párrafo anterior, en el encontrarse del *Dasein* en su Ahí en la aceptación de su esencial finitud se expone el modo fundamental del ser del *Dasein*. Así, “el *Dasein* es su aperturidad”²⁹⁷, que tiene su correlato en la apertura del mundo que se constituye como la ubicación existencial del *Dasein* antes estudiada. Ahora bien, ese Ahí y, por tanto, ese encontrarse deben tener su lectura ontológica pues, como señala Heidegger renglones arriba de nuestra anterior cita, “la óptica expresión figurada del lumen naturale en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de ser su Ahí. Que el *Dasein* está ‘iluminado’ significa que, en cuanto ser-en-el-mundo, él está esclarecido para sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad.”²⁹⁸ Si el discurso sobre el hombre fuera

²⁹⁷ Ib. Pág. 133-157. “Das *Dasein* ist seine Erschlossenheit.” Cursiva de Heidegger; subrayado nuestro.

²⁹⁸ Ibíd. “Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nicht anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist ‘erleuchtet’, besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gleichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist.” En la traducción de Rivera de la expresión “ontisch bildliche Rede” desaparece este último término, quizá por agilidad tanto de lectura como de comprensión. Sin embargo, el término será fundamental a partir de ahora en el discurso de *Ser y Tiempo*, razón por la que nos aproximamos, de nuevo, a la versión de Gaos. De otra parte,

meramente antropológico desdibujaría el ser del mismo lo que supondría diluir la ontología en esa ciencia. En este sentido, ese desdibujar, desfigurar si se quiere, tiene que ver con el olvido de que el Dasein –ese ente privilegiado que es el hombre- sólo es ubicuamente en su ahí; y en ese Ahí está esclarecido “en sí mismo” pero no “por sí mismo” pues como añade Heidegger en nota a su ejemplar personal de *Ser y Tiempo* él no produce la luz. Él no se esclarece por sí mismo sino sólo a través de la pregunta por el ser, es decir, desde su Ahí, desde su ubicuidad. Olvidar el Ahí del Dasein, su esencial ubicuidad, es olvidar la pregunta por el ser. Dicho a la inversa, podríamos afirmar que si la Befindlichkeit no es entendida ontológicamente, es decir, si mantenemos de ella una lectura óptica o psicológica, *Ser y Tiempo* quedaría prácticamente reducido un tratado de antropología; es, pues, necesario comprender que es “él mismo” la claridad, en su existencia pero no producida por él si no por que desde la cotidianeidad del Ahí cabe siempre la pregunta por el sentido del ser. En otras palabras, porque sólo desde la rotunda inmanencia fáctica de su existir cabe la trascendentalidad ubicua de la pregunta por el ser. Así tiene sentido que el Dasein, como citábamos, sea su aperturidad para volver a la terquedad –autárquica- de la facticidad en la que lo ontológico no está escindido de lo óptico: “el ser que a este ente le va en su ser es tener que ser su “Ahí” (“sein Da zu sein”). Si no es ahí- de ahí ubicuidad- el Dasein no es y la “disposición afectiva” está en función de la aceptación de la facticidad y de la esencial finitud, es decir, de la “libertad para la muerte”.

Estos puntos de llegada del pensamiento de Heidegger, que son puntos de partida para la interpretación del Dasein desde su esencial temporalidad, son frutos del camino – valga la clásica expresión de Pöggeler- recorrido por Heidegger desde la identificación, ya

Heidegger no subraya la expresión “lumen naturale” cosa que sí hacen tanto Gaos como Ribera, intuyo que para poner de manifiesto el curioso cultismo que Heidegger introduce en su texto.

mencionada, de la vida –siempre fáctica- con el Dasein. El Dasein está inserto en la facticidad y en ella se halla y en ella se pierde; en ella siempre es, propia o impropia, pero siempre siendo. En este sentido, más que autárquico, el Dasein es menesteroso o, quizá mejor, indigente en un mundo que, como hemos visto, vagabundea. Por eso afirmamos –y reclamamos- el carácter ontológico de la Befindlichkeit: el camino de la primaria identificación de la vida con el Dasein debe llegar hasta *Ser y Tiempo* para comprender que el mundo no es sólo una categoría de la vida, sino para poder afirmar que el Dasein está concernido (aludimos a la “Betroffenheit”) al mundo, que el Dasein sólo es siendo en-él-mundo y que por tanto, precisa de su ubicación. La expresión, ya empleada, no hay mundo sin Dasein y no existe un Dasein sin mundo, significa, pues, que la efectiva transformación de la vida en Dasein se cristaliza a partir de la Befindlichkeit que ubica definitivamente al Dasein en su mundo. En coherencia con lo afirmado, debemos intentar la lectura de la condición de arrojado, del miedo y de la angustia desde la fundamentalidad del encontrarse.

Cierto es que Heidegger establece como cooriginarios junto con el encontrarse (“Befindlichkeit”), el comprender (“das Verstehen”) y el discurso (“die Rede”). También es cierto que la cooriginariedad del discurso sólo es reconocida después de subrayar que “los existenciales fundamentales que constituyen el ser del Ahí es decir, la aperturidad del ser-en-el-mundo son el encontrarse y el comprender.”²⁹⁹ Sin embargo, tampoco es menos cierto que renglones más abajo, Heidegger explicita que el discurso, en cuanto fundamento ontológico del discurso, “*es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender*”³⁰⁰.

²⁹⁹ Ib. Pág. 160- 183 “Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-sein konstituierenden sind Befindlichkeit und Verstehen”.

³⁰⁰ Ib. Pág. 161-184 “Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich”. Subrayado de Heidegger

Como afirma Adrián Escudero, el Dasein no es unidimensional, sino que “se compone de una serie de estructuras que coexisten simultáneamente y que en cada caso se realizan de manera propia o impropia”.³⁰¹ Esa propiedad o impropiedad están en función de la ubicación; es lo que vamos a intentar ver en las siguientes páginas.

a) **Befindlichkeit, caída y condición de arrojado.**

El párrafo nueve de *Ser y Tiempo* establecía las coordenadas de la analítica existencial del Dasein bajo un axioma claro –“el ser de este ente es cada vez el mío”- de donde se derivan dos ejes temáticos fundamentales: de una parte, que la esencia de este ente consiste en su “tener que ser” y, por tanto, “en su existencia” y, de otra parte, la Jemeinigkeit mencionada que pone de manifiesto que el Dasein se “juega” o se “cuestiona” –“es geht”, en la expresión de Heidegger que, por otra parte, es absolutamente usual en alemán- su ser en la cuestión del ser; en pura coherencia y según lo que se acaba de afirmar, el Dasein es “su posibilidad” pudiendo este ente “ganarse o perderse a sí mismo” y pudiendo a la vez , en consecuencia, el Dasein ser propia o impropriamente. La “transformación hermenéutica de la facticidad” –seguimos con la expresión de Ramón Rodríguez- hace, como ya sabemos, de mundo y Dasein correlatos ontológicos lo que no sólo significa que el Dasein sea un “ser-en-el-mundo” sino también que el mundo lo sea sólo desde el Dasein. Lo que parece claro es que únicamente desde su condición de mundano el Dasein –lo que somos nosotros- puede preguntarse por el sentido de su ser

³⁰¹ Adrián Escudero. *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Herder vol. I, pág. 256

pues, según entendemos, sólo desde la finitud, en la que más adelante nos detendremos, cabe el planteamiento de la pregunta por el ser.

La intuición que acabamos de expresar se tematiza ahora, desde la consideración del encontrarse (“Befindlichkeit”) del Dasein, pone de manifiesto que el señalado afán –el tener que ser o la realización de la esencia del Dasein- sólo puede llevarse a cabo desde la esencial finitud del Ahí en el que este ente es arrojado. El Dasein es impensable desde una metafísica de la infinitud, pues esa óptica, por ejemplo la del cogito sum, desubicaría necesariamente al Dasein. Es evidente, conviene tenerlo en cuenta en estos momentos, que la ontología heideggeriana lo es de la finitud, es decir, de la facticidad, lo cual significa que la trascendentalidad sólo tiene a la propia facticidad como origen posible y como punto de retorno necesario; emerge del Ahí en el que el Dasein es arrojado, por lo que la denominamos ubicua dejando atrás, como hemos manifestado ya, los esquemas y la contraposición clásica entre ellos de trascendentalidad vertical u horizontal. Sin su Ahí –es decir, un Dasein “desubicado”- este ente es, valga Parménides, impensable por imposible.

Esta finitud de la que estamos hablando no es la que surge de la inductiva – antropológicamente dramática- inferencia de mi muerte a partir de la observada muerte de los demás, ni la deductiva o cartesiana conclusión en mi finitud a partir de mi duda y por contraste con la idea de ser infinito que el yo tiene sin que cuya idea pueda ser adventicia o facticia. La finitud del Dasein no es ni inductiva ni deductiva, no es teórica sino existencial, previa a todo saber –sea antropológico, biológico o médico- respecto del fenómeno de la muerte; antes bien, conforma el modo de ser del Dasein y por ello es ontológica. El Dasein no precisa “saber” de la muerte pues es más bien esta la que “sabe” de él; significa esto que el Dasein o es finito -vale decir, “ser-para-la-muerte”- o no es. Y el Ahí en el que el Dasein es y “tiene que ser” expresa ontológicamente tal finitud pues en tanto que Ahí del

ser del Dasein, es “hoy”, esencialmente tempóreo, finito. La iniciada transformación hermenéutica de la facticidad, que hace del Dasein el sucesor no del sujeto sino de la vida fáctica, conlleva necesariamente el Ahí en el que el Dasein es arrojado, condición que ya no tiene los tintes pesimistas del existencialismo francés, pues aunque ciertamente a nadie le han preguntado si quiere existir y se ha encontrado de pronto existiendo, el realismo existencial indica que el Dasein sólo es, o sólo puede ser, como y cuando de hecho es. No se trata, por tanto, de la añoranza de ser de otro modo sino de la constatación de que se es como se es o no se es; no es, por tanto, la célebre disyunción de Hamlet sino más bien ser cuando y como se es o no se es. Esta finitud puede ser aceptada o no por el Dasein; puede ser incluso enmascarada, disimulada. El Dasein puede huir de sí mismo, de su Ahí y buscar refugio –manuales para la existencia- en el anonimato del uno; no obstante, la autárquica y terca facticidad recuerda al Dasein quién es, cómo es y cuándo es. Podemos tener la tentación de la infinitud, pero la *Befindlichkeit* siempre reclama al Dasein.

“Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el ‘que es’, es lo que llamamos *condición de arrojado* de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto ser-en-el-mundo³⁰², el Dasein es el Ahí.” Aunque sea brevemente, conviene detenerse en esta caracterización de la condición de arrojado. El Dasein, instalado en su finitud, ubicado en ella, tiene que ser en su Ahí siempre fáctico que no se esclarece nunca con la mirada teórica pues “el Qué (es) de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición”³⁰³. Ese Ahí ignora el de-dónde y el adónde del Dasein, es decir, de su “tener que ser” lo cual no implica una existencia “ciega”, quizá entendida en

³⁰² M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 135-159 “Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses ‘Daß es ist’ nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.” Subrayado de Heidegger.

³⁰³ *Ibid.* “Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich.”

términos despectivos, sino que tal condición de arrojado “mienta la facticidad de la entrega a sí mismo” (“Überantwortung”), es decir la inmediatez y, por ende, la patencia de esa entrega del Dasein ubicado en su ahí fáctico. La condición de arrojado es la sorpresa de existir teñida de manera inmediata del realismo de la finitud que la inherente condición de “ser-para-la-muerte” del ser del Dasein arroja sobre ese ente que somos nosotros. El “de-dónde” y el “adónde” no conciernen al existir en cuanto tal y no tendrían –valga la expresión- carga ontológica, pues se desconocería completamente tal existencia si confundiéramos lo abierto del Ahí del Dasein con lo que este “conoce, sabe o cree” (“kennt, weiß und glaubt”).

En este contexto, escribe Heidegger uno de los textos más categóricos que hemos leído de él: “Desde un punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho para rebajar la ‘evidencia’ del encontrarse, midiéndolo por la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico de lo que simplemente es-ahí. Pero no menor es la falsificación de los fenómenos cuando estos son desplazados al campo de lo irracional. El irracionalismo – como contrapartida del racionalismo- sólo habla como bizco de aquello de lo que este habla como ciego.”³⁰⁴ Antes que la evidencia de la existencia está la patencia de la misma desde la que se da la “apertura cooriginaria del mundo” (“der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt”) que permanece oculta para la evidencia racional y queda opaca para el mero flujo irracional de vivencias. En el encontrarse en el Ahí se posibilita la apertura del Dasein al mundo en el que se lleva a cabo la existencia y la coexistencia (“Mitdasein”); por tanto, el encontrarse, la Befindlichkeit es la urdimbre de la

³⁰⁴ Ib. Pág. 136-160. “Existenzial-ontologisch besteht nicht das mindeste Recht, die ‘Evidenz’ der Befindlichkeit heabzudrücken durch Messung an der apodiktischen Gewiß eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen. Um nichts geringer aber ist die Verfälschung der Phänomene, die sie in das Refugium des Irrationalen abschiebt. Der Irrationalismus –als das Gegenspiel des Rationalismus- redet nur schielend von dem, Wogegen dieser blind ist.”

trascendentalidad como tendremos ocasión de intentar desarrollar en el párrafo 27. Sólo se puede hablar, como hemos visto, de “ser-con” (“Mitsein”) y de coexistir (“Mitdasein”) desde el propio Dasein y este sólo es tal desde su ubicación en la finitud. En este sentido, creemos que esta es la lectura ontológica del encontrarse a partir de la cual pueden comprenderse en su justo significado tanto la disposición como la indisposición afectiva: el Dasein se abre el mundo desde su ubicación en la finitud. En coherencia con lo dicho, también entendemos que el inherente al Dasein carácter de “ser concernido” al mundo (“Betroffenwerden”), que implica tanto la coexistencia como la mirada circunspecta (“Umsicht”), hace emerger la trascendentalidad desde la pura facticidad de la que hemos partido. El otro Dasein también está ubicado en su Ahí. Así, *“en el encontrarse se da existencialmente un aperiente ser-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne”*.³⁰⁵ Eso que nos concierne (“begegnen”) también nos sorprende e incluso nos intimida. Que la trascendentalidad sólo pueda ser entendida desde y hacia la facticidad viene mostrado por el hecho de que el miedo y, sobre todo, la angustia estén en su génesis, lo cual vuelve a mostrarnos que al Dasein, más que autárquico es indigente en el sentido de “necesitante” –valga la expresión zubiriana- de su propia mismidad. Obviamente, estamos hablando de la caída del Dasein en el mundo: “El encontrarse no sólo abre al Dasein en su condición de arrojado y en su ser-consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que él mismo es en el modo existencial de ser en el que el Dasein se entrega constantemente al mundo y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo. La constitución existencial de este esquivamiento será aclarada con el fenómeno de la caída.”³⁰⁶

³⁰⁵ Ib. Pág. 138-162 *“In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann”*. Subrayado de Heidegger.

³⁰⁶ Ib. Pág. 139-163 *“Die Befindlichkeit erschließt nicht nur das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt, sie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die ‘Welt’ ausliefert, sich von ihr angehen läßt derart, daß es ihm*

Se podría caracterizar a la caída como una suerte de traición al Dasein desde lo más íntimo del Dasein -su constitución como ser-en-el-mundo – en la que el mundo mismo desubicara al Dasein; es decir, el mismo mundo que urde la mismidad del Dasein provoca una suerte de centrifugación del mismo: con la caída en el mundo el Dasein “ha desertado ya de sí mismo”; lo significativo no es que haya caído en “algo entitativo”. Lo significativo, como señalábamos es que cae en el mundo, “en ese mundo que forma parte de su ser” y, desubicado, se pierde la trascendentalidad pues la mismidad se disuelve en el Uno, en el que el Dasein busca refugio en el anonimato de un mundo disuelto en el “se” dice, “se” comenta, “se” muere,..., siendo el “se” todos y nadie.

No obstante, la caída no es una versión peyorativa o “errónea” del Dasein – Heidegger habla de una suerte de “visión nocturna” de este ente- sino más bien la “cotidianeidad” media del Dasein. Sobre todo, advierte Heidegger, “la caída en el mundo sólo constituye una prueba fenoménica en contra de la existencialidad del Dasein si se concibe al Dasein como un yo-sujeto aislado, como un sí mismo puntual, del cual se apartaría. El tal caso, el mundo sería un objeto. La caída en el mundo sería reinterpretada ontológicamente y convertida en un ser-ahí a la manera de un ente intramundano. En cambio, si mantenemos firmemente que el ser del Dasein tiene la estructura de un *ser-en-el-mundo* ya mostrada, resultará evidente que la caída, en cuanto *modo de ser de este ser-en*, representa la prueba más elemental en pro de la existencialidad del Dasein.”³⁰⁷ Pero, la

selbst in gewisser Weise ausweist. Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen des Verfallens deutlich werden.”

³⁰⁷ Ib. Pág. 179-201 “Das Verfallen an die Welt ist aber nur dann ein phänomenaler ‘Beweis’ *gegen* die Existenzialität des Daseins, wenn dieses als isoliertes Ich-Subjekt angesetzt wird, als ein Selbstpunkt, von dem es sich wegbewegt. Dann ist die Welt ein Objekt. Das Verfallen an sie wird dann ontologisch uminterpretiert zum Vorhandensein in der Weise eines innerweltlichen Seienden. Wenn wir jedoch das Sein des Daseins in der aufgezeigten Verfassung del *In-der-Welt-seins* festhalten,

caída no sólo pone de manifiesto el carácter existencial del Dasein, sino que, además, sólo puede ser entendida desde ese carácter, algo que Heidegger ya había puesto de manifiesto en el mismo párrafo de *Ser y Tiempo* cuando afirma que “el fenómeno de la caída pone de manifiesto en forma palpable una modalidad existencial del ser-en-el-mundo.”³⁰⁸ Así, desde el mencionado carácter existencial, la caída vuelve a poner de manifiesto el notable intento heideggeriano de huida de la metafísica de la subjetividad: si el Dasein es considerado como sujeto aislado, el mundo sólo significa alienación del sujeto para la captación del objeto, lo cual significa un esfuerzo de la reflexión tal y como el “camino” del cogito sum precisa de esfuerzos reflexivos al igual que el ego trascendentalmente reducido husserliano; el primero debe acudir a la veracidad divina y el segundo debe tematizar teóricamente lo que en principio es patente: la empatía. En ese afán de salir de la metafísica de la subjetividad –y, por tanto, de poder hacer metafísica después de Hegel- la consideración existencial del Dasein –la única posible desde una metafísica de la finitud que reincorpore al discurso ontológico la pregunta por el ser- observa la caída del Dasein como un argumento –quizá impropio- de la propia existencia: la impropiedad forma parte de la propiedad del existir del Dasein, pues de la misma manera que el agua químicamente pura no es potable, una existencia impertérritamente mantenida en la “propiedad” no sería la existencia de un Dasein, sino la de un ser ajeno al mundo, sería una existencia más bien parecida a la de un ángel. Sin embargo, como ya hemos visto, la intencionalidad no cae del cielo y, por tanto –desde el hilo de la transformación hermenéutica de la fenomenología que venimos siguiendo- la existencia tampoco. Por tanto, la caída –incluso desde su significado de deserción del Dasein respecto de sí mismo- subraya el carácter no subjetivo sino existencial del Dasein negando por completo la autarquía del ese ente y subrayando a la

dann wird offenbar, daß das Verfallen als *Seinsart dieses In-Seins* vielmehr der elementarsten Beweis für die Existenzialität des Daseins darstellt.” Subrayados de Heidegger.

³⁰⁸ Ib. Pág. 176-199 “Ein existenzialer Modus des In-der-Welt-seins dokumentiert sich im Phänomens des Verfallens.”

facticidad del mundo como lo verdaderamente autárquico. De nuevo creemos estar en condiciones de afirmar que el Dasein ni es el sujeto ni es el “heredero” de la subjetividad.

De este carácter existencial del Dasein del que la caída es prueba fehaciente – y en el sentido mas profundo, pues Heidegger no está discutiendo un mero esquema gnoseológico o epistemológico, de ese alejamiento o salida de la metafísica de la subjetividad- también se sigue que este existenciario nada tiene que ver con “ninguna declaración *óntica* acerca de la ‘corrupción de la naturaleza humana’ ”³⁰⁹; es decir la caída no es un concepto teológico y no puede serlo porque, como veremos, la teología no tiene carácter existencial y, por tanto, tampoco lo tiene ontológico sino óntico. En coherencia, tampoco el mundo es un “valle de lágrimas”, ni la historia un “mysterium salutis”; en este sentido no es gratuito que el párrafo dedicado al análisis de la caída -el último del capítulo quinto de la primera sección de *Ser y tiempo*, dedicado como es sabido al análisis de la estructura fundamental de Dasein como “ser-en”-, finalice con una cuidadosa distinción entre “fe” (“Glaube”) y “concepción del mundo” (“Weltanschauung”) –no ontología o filosofía subrayando así el carácter óntico del objeto de la fiducia. Si tanto la una como la otra quieren decir algo –respecto de lo que se puede hablar, que diría Wittgenstein-, “tendrán que retornar a las estructuras existenciales que se han mostrado, supuesto que sus enunciados aspiren, al mismo tiempo, a una comprensión conceptual”. La caída nos muestra por tanto -a estas alturas debe ser evidente- el íntimo carácter existencial del Dasein y a partir de él ahondamos en el distanciamiento que, entendemos, existe entre subjetividad y existencialidad, entre sujeto y Dasein, vale decir –tal y como veremos más adelante-, entre “oyente de la palabra” y “hermeneuta de la facticidad”. La caída, por tanto, tampoco admite una lectura antropológica sino existencial u ontológica

³⁰⁹ Ib. Pág. 179-202 “...keine ontische Aussage über die ‘Verderbnis der menschlichen Natur’...” Subrayado nuestro.

Los entresijos de la caída –Heidegger habla, en un concepto próximo a Hegel, de “la movilidad” (“die Bewegtheit”) de la caída- nos corroboran en lo afirmado. No porque el mundo sea tentador (“versucherisch”) y, por ello mismo y a la vez, en el anonimato del uno, ofrezca tranquilidad (“Beruhigung”), pues el mundo tiene esos caracteres que sin embargo pueden significar que ese “cadente ser-en-él-mundo, en cuanto tentador-tranquilizante, es al mismo tiempo *alienante*.”³¹⁰ Esta proximidad a Hegel evitando ser hegeliano, es decir, procurando salir de su imperio especulativo o, tal y como venimos sosteniendo, dejar al Dasein fuera de la metafísica de la subjetividad, lo corrobora, según entendemos, el “despeñamiento” (“Absturz”) del Dasein que cae desde sí mismo y sobre sí mismo, magnificando la carencia de fundamento legitimador del Dasein que es, simplemente, sobre sí, es decir sobre la nada: no hay un dios legitimador, un sistema de valores absoluto o un manual para la existencia. Simplemente se es en el Ahí en el que se tiene que ser. En este sentido, el despeñamiento explica la caída como el mundo que “se le cae encima” al Dasein, “despeñándolo” de su sí mismo, desperdigándolo por la pluralidad óptica del mundo y provocándole lo que en castellano usual o corriente se dice “sacar de sí”.

b) Befindlichkeit, miedo y angustia

La caída del Dasein en el mundo o del mundo sobre el Dasein puede ser ubicante o desubicante, pues ubica al Dasein en su Ahí; ahora bien, esta ubicuidad es

³¹⁰ Ib. Pág. 178-200 “Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich *entfremdend*.” Subrayado de Heidegger.”

intrínsecamente transitiva para el Dasein pues “*en el encontrarse se da existencialmente un aperiente ser consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne.*”³¹¹ Dos cuestiones fundamentales aparecen en lo ya subrayado por Heidegger: de una parte lo aperiente (“*erschließende*”) y, de otra parte, lo concerniente (“*Angehendes*”). Ambas son correlativas salvo solipsismo, léase Descartes o Husserl : sin nada concerniente toda apertura es estéril y, en justa reciprocidad, toda apertura reclama algo que le concierna. Concernir es atañer o interesar, por lo que en la *Befindlichkeit* la intencionalidad se hace fáctica, hasta el punto de que aquello que nos concierne es a nivel óptico el miedo y a nivel ontológico la angustia. El “ante todo” del miedo y el “ante la nada” de la angustia chocan con el ser ubicado del Dasein. Entonces la caída desubica, centrifugando al Dasein.

Si el mundo vagabundea (recordemos, “*die Welt weltet*”), el miedo teme (“*die Furcht fürchtet*”); y si lo que vagabundea es el mundo entre un Dasein y otro que coexisten en un mundo compartido, ubicados en su ahí y en su hoy, resulta que “*aquello por lo que el miedo teme es el ente mismo que tiene miedo, el Dasein*”, pues “*sólo un ente a quien en su ser le ve este mismo ser, puede tener miedo.*”³¹² El Dasein teme de sí y ante sí, siendo lo temible y lo terrible la desubicación existencial del Dasein; por ello, cuando el miedo ha pasado, el Dasein necesita reencontrarse consigo mismo. Ese mundo vagabundo que ubica y desubica a ese Dasein temeroso de sí mismo, ese mundo que hace tanto de fuerza centrífuga como centrípeta poniendo al Dasein delante de sí mismo, en sí mismo y contra sí mismo, muestra en su vagabundeo que el miedo no sólo es un modo del encontrarse (“*Befindlichkeit*”) sino, también, un modo del coencontrarse con los otros

³¹¹ Ib. Pág. 137-162 “*In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann*”. Subrayado de Heidegger.

³¹² Ib. Pág. 141-165 “*Das Worum die Furcht fürchtet, ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein. Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchte.*” Subrayado de Heidegger.

(“Mitbefindlichkeit mit den Anderen”)³¹³. El coencontrarse con los otros viene de la mano del coexistir (“Mitdasein”) poniendo de manifiesto que el otro no exige esfuerzo reflexivo añadido; el temer por (“das Fürchten für”) es en propiedad un temerse uno mismo (“ein Sichfürchten”) temiendo por el “ser con” (“Mitsein”) el otro. Que el miedo cobre significatividad empática manifiesta, como hemos afirmado, que el otro, no exige un esfuerzo reflexivo en tanto que el miedo descubre como concernido al Dasein coexistente por el que se teme.

El miedo exige –o, quizá mejor, presupone– comprensión de la condición de ubicado del Dasein; por ello, “el encontrarse tiene siempre su comprensión aún cuando se la reprima”.³¹⁴ Este comprender temeroso y angustiado es, obviamente, más acercarse existencialmente a lo patente que la intelección de lo evidente; por tanto, es previo a toda acción intelectual, pues en función de lo dicho es un comprender “empático” dirigido al mundo en el que el Dasein es y en el que “por mor” del cual es. Por tanto, con este ser ubicado el Dasein en su ahí se dan cooriginariamente el comprender como aperturidad al mundo del Dasein y el discurso como apropiación de lo comprendido. En esta comprensión aprehende que su constitución como ser-ahí es inherentemente “ser-en”, por lo que el mundo es aquello “por mor de lo cual” (“worumwillen”) es, pues “en la comprensión del ‘por mor de’ está coabierto la significatividad en la que él (el ser-en-el-mundo) se funda”³¹⁵. Considerando la significatividad como apertura del propio mundo, entendemos que mundo y Dasein están –tal y como hemos venido refiriendo–

³¹³ En coherencia con nuestra traducción de Befindlichkeit como encontrarse, traducimos “Mitbefindlichkeit” también siguiendo a Gaos como “coencontrarse”; Ribera traduce “la disposición afectiva solidaria con los otros”. Entendemos que introduce la solidaridad en la traducción de esa expresión aludiendo a la condición del Dasein “solidario” del temor del otro en el sentido de que “temer por el otro” es temer también “uno mismo”.

³¹⁴ Ib. Pág. 142-166 “Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch so, daß sie es niederhält.”

³¹⁵ Ib. Pág. 143-167 “In Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedesutsamkeit miterschlossen.”

existencialmente coimplicados, manifestándose ahora esa coimplicación desde la cooriginariedad del encontrarse (“die Befindlichkeit”) y el comprender (“Das Verstehen”), lo cual hace efectivamente del Dasein el ente al que en tanto “ser-en-el-mundo” “le va”, como se ha dicho su propio ser en la cuestión del ser. En este sentido, este comprender desde el ahí en el que se ubica el Dasein abre a este ente a su “poder-ser”, pues el comprender es comprensión de las posibilidades o, mejor dicho, de comprender al Dasein como ser sus posibilidades inherentes a la propia existencia. Ahora bien, en función de la referida coimplicación, “la comprensión de la existencia es siempre la comprensión del mundo”³¹⁶ que precisa de la “transparencia” (“Durchsichtigkeit”) entendida como “una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad der ser-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales”.³¹⁷ Es decir, el Dasein, cuya comprensión concierne directamente a su apertura al mundo, debe dejar ver a través de él, justamente para que la apertura siga siendo apertura y la comprensión sea una comprensión del Dasein como posibilidad. Esta transparencia reitera la relegación del plano noético pues pone de manifiesto que “también ‘la intuición de esencias’ de la fenomenología se funda en el comprender existencial.”³¹⁸

Desde la transparencia se propicia, pues, un abrirse del Dasein al mundo desde sí mismo que apropiada por el Dasein para sí y propiciada por el encontrarse, se expresa como discurso (“Rede”³¹⁹) que es “*existencialmente cooriginario con el encontrarse y el comprender.*”³²⁰

³¹⁶ Ib. Pág. 146-170 “..., Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt.”

³¹⁷ Ibíd. “ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch seine Wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*” Subrayado de Heidegger.

³¹⁸ Ib. Pág. 147-171 “Auch die phänomenologische ‘Wesensschau’ gründet im existenciales Verstehen.”

³¹⁹ Como es sabido, Gaos traduce el término por “habla” mientras que Rivera lo hace por discurso; ambos pueden reivindicar literalidad en la versión española, aunque el diccionario Slaby/Grossmann vierta como primera acepción “lo que uno dice”, “habla” y sólo posteriormente hable de “manera de expresarse” y “discurso” e incluso “homilía”. Entendemos que en este sentido Adrián Escudero atiende a ambas acepciones. (*El lenguaje de Heidegger*, Herder, 2009).

Por tanto, el encontrarse, el comprender y el discurso son estructuras cooriginarias del Dasein que muestran la apertura del Dasein al mundo desde el Ahí en el que este se encuentra ubicado; concedemos, por tanto, una prioridad fundamental al encontrarse pues ni la comprensión ni la apropiación de la misma que el discurso manifiesta son posibles sin la condición de arrojado. El encontrarse el Dasein en su finitud –pues el Ahí, la ubicuidad, hace patente la finitud del Dasein- es la condición de posibilidad de la comprensión y de la exposición de lo comprendido.

De ese “ser-en-el-mundo” que, de manera constitutiva es el Dasein no puede ser olvidada la cotidianeidad fenoménica inherente al encontrarse; como es sabido, la habladoría (“das Gerede”³²¹) propia del Dasein centrifugado en su caída al mundo, la curiosidad (“Neugier”) y la ambigüedad (“Zweideutigkeit”) conforman el existir cotidiano de este ente en el mundo. No tienen sentido peyorativo alguno pues la cotidianeidad forma parte del ser-en-el-mundo del Dasein y, consecuentemente, “contribuyen a constituir su ser”, pues en ellos “se revela un modo de ser fundamental en la cotidianeidad y que denominamos la caída (“das Verfallen”)³²² que hemos tratado anteriormente. Obviamente, y como ha sido reseñado en este mismo párrafo (sección a), tampoco la caída tiene sentido negativo alguno pues denota el ser del Dasein en el mundo del que se ocupa.

mientras que, sin embargo Fco. de Lara opte por “discurso” como Rivera (*El ser-en como tal*. ágs.145-166. En *El ser y tiempo de Martin Heidegger*. Tecnos Madrid 2015). Nosotros optamos por discurso haciéndonos eco de la justificación que Rivera hace de la traducción aludiendo a que “el discurso es entendido aquí como articulación de lo comprendido”, por lo que se expresa “el fundamento ontológico-existencial del lenguaje”.

³²⁰ Ib. pág. 161-184. “Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich.” Subrayado de Heidegger.

³²¹ Parece haber consenso en torno al término heideggeriano “Gerede”, pues todas las traducciones revisadas por nosotros lo vierten como “habladoría”; como justifica Adrián Escudero en su obra citada (*El lenguaje de Heidegger*), el prefijo “Ge” denota el conjunto de lo hablado y, por tanto, Gerede menciona lo que “se” piensa, “se” dice, “se” comenta... Gerede, por tanto, es el discurso pero confuso y difuso del Dasein perdido en su cotidianeidad.

³²² Ib. Pág. 175-198 “... eine Grundart des Seins der Alltägigkeit, die wir das Verfallen des Daseins nennen.”

Dadas la habladuría –“el modo de ser de la comprensión desarraigada del Dasein”³²³ que nunca se apropia previamente de la cosa-, la curiosidad - la tendencia al ver (“sehen”), o el privilegio otorgado ya por lo griegos al sentido de la vista-, y la ambigüedad –todo el mundo opina de algo que acaece en la cotidianidad llegando a ser imposible “discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica”³²⁴-, la caída manifiesta la unidad estructural de estas tres determinaciones y la huida del Dasein de sí mismo.

La vinculación de la curiosidad con el ver (“sehen”) hace que nos detengamos, aunque sea muy brevemente en ella. Heidegger pone de manifiesto como ya Aristóteles –y con él la filosofía griega en general- otorgan primacía al sentido de la vista sobre el resto de los sentidos. Así lo indica en el libro primero de la *Metafísica* cuando liga el saber al amor a los sentidos y en especial al de la vista³²⁵. San Agustín, en el capítulo XXXV del libro X de las *Confesiones* dedicado a la “curiosidad concupiscente” afirma que “hay en el alma a través de los sentidos del cuerpo una vana y curiosa apetencia, paliada bajo el nombre de conocimiento y de ciencia, no de deleitarse en la carne sino de experimentar por la carne. Pasión que (...) se llama concupiscencia de los ojos. En efecto, a los ojos les pertenece en realidad el ver, pero también usamos esa palabra para los demás sentidos cuando los dirigimos a conocer.”³²⁶ Este texto de San Agustín pone en íntima conexión esta concupiscencia de los ojos, la curiosidad, con el conocimiento teórico, algo que de su mano Heidegger establece en el párrafo que nos viene ocupando cuando se pregunta por la estructura existencial del Dasein que se da a conocer en el fenómeno de la curiosidad y que

³²³ Ib. Pág. 170-192 “Das Gerede (...) ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses”

³²⁴ Ib. Pág. 173-197 “...wird bald nicht mehr entscheidbar, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht.”

³²⁵ Aristóteles. *Metafísica*, I, 980a, 21. Gredos. Edición trilingüe de V. García Yebra.

³²⁶ San Agustín. *Confesiones*, libro V, XXX5, 54. Tecnos. Traducción de A. Uña Juárez.

discurre en riguroso paralelismo al llevado a cabo en los *Prolegomena sobre la historia del concepto de tiempo*. La curiosidad, en tanto que prima la visión, ve “lo lejano” y lo “distante”. “El cuidado de tal ver liberado es un ocuparse con lo que está lejos; eso quiere decir escapar, pasar por encima del mundo y del trabajo cotidiano, de la ocupación inmediata”³²⁷ Ese pasar por encima del mundo desde la distancia que manifiesta la “típica incapacidad de la curiosidad de quedarse en lo inmediato”³²⁸ provoca que el cuidado se convierta “en búsqueda de las posibilidades de ver el mundo tan sólo en su *aspecto*”... eidético podríamos añadir. Es el mundo de la primacía de lo teórico que “nada tiene que ver con la contemplación admirativa del ente” por lo que el mirar de la curiosidad es un mirar “distráido” que hace que el Dasein, desalojado de sí mismo vague por el mundo sin ocuparse propiamente del mundo de la mano de una “carencia de morada” (Aufenthaltslosigkeit) pues este Dasein desarraigado, desubicado “está en todas partes y en ninguna”³²⁹.

No olvidamos el título del apartado en el que nos encontramos –“ubicuidad, miedo y angustia”; era necesario mostrar la totalidad estructural del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo para que la angustia se desvele como el abismo que significa. Y esa totalidad estructural sólo es tal, es decir total, cuando la caída desubica al Dasein en su cotidianeidad como hemos visto; ciertamente, puede considerarse que esa desubicación, ese desarraigo del Dasein, su “ausencia de morada” en definitiva, conforma su existencia impropia. De nuevo es aquí Heidegger fiel al inicio de su “camino”, arraigado en el terruño de la facticidad –la morada del Dasein- cuando, en paralelo a la advertencia de que la

³²⁷ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. G.A. 20, pág. 381. “Die Sorge solchen freigewordenen Sehens ist ein Besorgen der Ferne; das besagt: ein Überspringen und Abspringen von der nächsten besorgten alltäglichen Werkwelt. Traducción de J. Aspiunza en Trotta. Pág. 345

³²⁸ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 172-195. “Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten charakterisiert”. Subrayado de Heidegger.

³²⁹ *Ibíd.* “Die Neugier ist überall und nirgends.”

intencionalidad no cae del cielo, ahora advierte que “la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente”³³⁰; ahora podemos comprender en su justo sentido la definición que Heidegger lleva a cabo de la cotidianidad media del Dasein que es entendida como “*el ser-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante al que en su ser en medio del mundo y ser-con los otros le va su poder ser más propio.*”³³¹ En la cotidianidad el Dasein se juega –le va, ‘es geht’ en la recurrente expresión heideggeriana- su poder ser más propio pues el ser en el mundo es “cadentemente abierto, arrojado-proyectante...”, es decir, apertura y caída están coimplicadas en la estructura ontológica del Dasein: es impensable la apertura al mundo si en caer en el mundo y sin el consiguiente estar en medio (bei) del mundo. Por tanto esta compleja expresión utilizada por Heidegger -que por otra parte sólo es una apretada síntesis de lo expuesto en su análisis del ser-en en general- no puede ser entendida como la suma o yuxtaposición de estructuras independientes las unas de las otras, sino como totalidad estructural que el Dasein es. Es necesario, por tanto, alcanzar el punto de vista total sobre el Dasein a efectos de no reducir a este a una suerte de mecano ni, como dice Heidegger, tener de él una mera visión arquitectónica; es decir, buscamos “una mirada completa que atraviesa este todo en busca de un fenómeno originariamente unitario.”³³² Esta búsqueda parte de dos premisas ya claras: de una parte, el ser del Dasein es “esencialmente” –es decir, existencialmente, ontológicamente- distinto del ser de lo a la mano y, de otra parte que el ser del Dasein “no ha de ser deducido de una idea de hombre” tal y como la analítica existencial llevada a cabo ha mostrado.

³³⁰ Ib. Pág. 179-201 “Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt,...” Subrayado de Heidegger.

³³¹ Ib. Pág. 183-204. “...als das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der Welt und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.” Subrayado de Heidegger.

³³² Ib. Pág. 181-204 “...in einem vollen Durchblick durch dieses Ganze auf ein ursprünglich einheiliches Phänomen,...” Subrayado de Heidegger.

Llegados a este punto, un pequeño párrafo de *Ser y Tiempo* nos resulta esclarecedor: “A la estructura ontológica del Dasein le pertenece la comprensión del ser. Siendo, el Dasein es abierto para sí mismo en su ser. El encontrarse y el comprender constituyen el modo de ser de esta aperturidad. ¿Habrá en el Dasein algún encontrarse comprensor que lo deje abierto para sí mismo de forma eminente?”³³³ La primera afirmación es el punto de partida de *Ser y Tiempo*; la segunda es conclusión primigenia de la primera, sobre todo por el tiempo verbal empleado, el gerundio de ser: en tanto que siendo el Dasein es abierto para sí mismo o, lo que es lo mismo, no es posible la existencia sin la apertura del Dasein hacia su propio ser. Esta afirmación no es tautológica máxime cuando se afirma que la condición de la apertura es el encontrarse comprensivo; por ello de todo lo afirmado se desprende una pregunta que no es, tal y como pudiera parecer en una primera lectura, retórica pues no pregunta sobre lo obvio sino más bien sobre lo desconocido: ¿hay algún encontrarse comprensor que deje abierto al Dasein para sí mismo de forma patente? Lo que hemos mencionado como desconocido no lo es, obviamente, a efectos meramente epistemológicos sino ontológicos pues esto desconocido conforma la apertura del Dasein en tanto que este “es siendo” sólo lo es precipitándose al mundo que en esa caída lo desubica sacándolo fuera de sí, provocando la pérdida de su mismidad pero que al tiempo lo ubica. Caer es caer en la nada y siendo esa caída del ser-en lo que constituye al Dasein como ser-en-el-mundo, aquello que puede expresar la totalidad estructural del Dasein antes exigida sólo puede ser la angustia en tanto que modo fundamental del “encontrarse” ubicado el Dasein.

³³³ *Ibíd.* “Zur ontologischen Struktur des Daseins gehört Seinsverständnis. Seiend ist es ihm selbst in seinem Sein erschlossen. Befindlichkeit und Verstehen konstituieren die Seinsart dieser Erschlossenheit. Gibt es eine verstehende Befindlichkeit im Dasein, in der es ihm selbst in ausgezeichneter Weise erschlossen ist?”

Siendo, pues, el Dasein “cadentemente abierto, arrojado-proyectante”, tal y como veíamos en su caracterización en tanto que ser-en-el-mundo, la angustia, que arranca de la caída, engloba a la totalidad del ser del Dasein por lo que ese fenómeno de la existencia del Dasein, que es un modo fundamental del encontrarse es lo que permite “ver a través” de la diversidad estructural del Dasein. En este sentido, la angustia -angustiada ante la nada del ser del Dasein y legitimadora, por tanto, del el miedo que teme ante lo temible- involucra óntico-ontológicamente al ser del Dasein.

Como es sabido, el análisis del fenómeno fundamental de la angustia se lleva a cabo en el párrafo 40 de *Ser y Tiempo* cuyo título³³⁴ es una apretada exposición del concepto mismo de angustia³³⁵. Rivera que, como ya hemos señalado, ha traducido Befindlichkeit por “disposición afectiva”, escribe “la disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein”; por su parte, Gaos traduce así: “el fundamental encontrarse de la angustia, señalado estado de abierto del ‘ser-ahí’.” Nosotros hemos venido vertiendo el término heideggeriano como “encontrarse”, connotando la “ubicuidad” en el sentido ya señalado del ahí del Dasein que también es un hoy, subrayando, en consecuencia la finitud del mismo. En ese sentido, la “disposición afectiva” con la que el Dasein es y “tiene que ser” es la aceptación de la finitud y la consiguiente “libertad para la muerte” que posibilita al Dasein su “ser-entero” (Ganzsein). En este sentido, la angustia como el “encontrarse fundamental” del Dasein muestra, según nuestro punto de vista, la fundamentalidad, dentro de la arquitectura y del contenido de *Ser y Tiempo*, de la Befindlichkeit. Si la angustia es una señalada o eminente (“ausgezeichnete”) aperturidad del Dasein, el encontrarse es el fundamento ontológico desde el que el Dasein

³³⁴ Ib. Pág. 184-206 “Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins”

³³⁵ Sabido es que el análisis heideggeriano de la angustia recibe influencias de Kierkegaard; intentaremos una leve aproximación a ese concepto en el apartado a del párrafo 29 de este trabajo.

se abre al mundo, lo cual significa que la angustia se angustia ante el Dasein mismo: no es el miedo temeroso de lo temible, sino que la angustia es angustia ante la nada del Dasein, ante este ente que, fuera del autismo del sujeto, se ve avocado a encontrar su mismidad –como veíamos- en su apertura al mundo.

Angustia y apertura al mundo son, por tanto, correlatos existenciales para el Dasein siendo imposible la aperturidad sin la angustia; pero debemos entender esto en su justa significación, pues ni el encontrarse ni la angustia significan lo que pudiéramos considerar como aproximaciones “psicológicas” al Dasein. El encontrarse del Dasein como “ser-en” y la angustia de ese “encuentro” surgen únicamente de la necesidad del Dasein de tener que ser – necesidad reiterantemente mencionada- en el ahí en el que el Dasein es arrojado, en el que se encuentra y en el que se desencuentra. Apertura no es “mirar” al mundo “curioseando”, no es por tanto la pregunta teórica encapsulada en un sujeto; apertura es preguntarse por el ser y en esa pregunta, que desde sí misma exige la apertura al mundo, el fundamento (“Grund”) se hace abismo (“Abgrund”). Ahí se desvela la angustia en su dimensión ontológica, pues “la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, se ha mostrado como el ante-qué de la angustia” lo cual significa que *“aquello ante lo cual la angustia se angustia es el ser-en-el-mundo mismo”*.³³⁶ No pertenece al subrayado de Heidegger, pero la sutil identificación que ha establecido entre la nada y el mundo es, según comprendemos, la premisa de ese subrayado y, prácticamente de todo el análisis del fenómeno de la angustia; si el “tener que ser” del Dasein es el esclarecimiento del sentido de la pregunta por el ser y está se lleva a cabo –inevitablemente- desde el Ahí en el que el Dasein es arrojado, el mundo que fundamenta la pregunta se transforma, como acabamos de decir, en el abismo,

³³⁶ Ib. Pág. 187-209 “Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*” Subrayado de Heidegger.

en la nada sobre la cual se legitima el preguntar del Dasein. Así es claro que la angustia se angustia ante el ser-en-el-mundo mismo.

El angustiarse del Dasein ante ser-en-el-mundo mismo es angustiarse el Dasein ante el Dasein. No precisa el Dasein a lo temible, a ningún ente intramundano, como era el caso del miedo, pues sólo se precisa a sí mismo y a su “tener que ser” que radica en la pregunta por el sentido del ser. Por eso, “ ‘el ante-qué’ de la angustia es el ser-en-el-mundo en cuanto tal”³³⁷; no lo es con el “ser con” (“Mitsein”) ni el coexistir (“Mitedasein”); ante la angustia –quizá mejor, desde la angustia que él mismo es- el Dasein ser constituye como un “solus ipse”, pues cada Dasein se angustia desde sí mismo, cada Dasein es –no, simplemente, tiene- su propia angustia.

Sin embargo, para comprender este solipsismo –que entendemos fundamental tanto en el pensamiento de Heidegger en general como en *Ser y Tiempo* en particular- y desde el que la angustia se explica y se hace transparente, hemos de acudir a la libertad del Dasein, puesto que “la angustia revela en el Dasein el *ser vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre las manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para... (propensio in...)* la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre”³³⁸ La libertad de la que está hablando Heidegger no está referida, según creemos comprender, a la mera, por externa, capacidad de elección; en este sentido, el Dasein antes que “libre de” es “libre para”, cristalizándose esa libertad como veremos más adelante, en la “libertad para la muerte”. Se pone de manifiesto que la libertad pasa por la aceptación de la finitud, pues en el fondo la infinitud

³³⁷ Ib. Pág. 186-208 “Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.”

³³⁸ Ib. Pág.188- 210 “Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst wählens und ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für... (propensio in...)* die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist.”

adolesce de la libertad. La libertad del Dasein es finita como finito es él, surge de él y vuelve a él, es libertad de elegirse a sí y, previamente, como ya hemos indicado, de elegir elegir. El Dasein elige ser sí mismo y en esa elección se muestra como precursora la angustia que desvela al Dasein que su fundamento, el mundo, lejos de ser estático, quieto, firme, es movilidad pura. La angustia revela la realidad de la condición de arrojado del Dasein y, en ese sentido su “*identidad existencial del abrir y lo abierto*” en la que “*queda abierto el mundo como mundo y el ser-en en tanto que poder-ser aislado, puro y arrojado*”. Que el mundo quede abierto como mundo significa que se manifiesta como correlato existencial del Dasein que es tal siendo arrojado en ese mundo en el que la soledad del Dasein es patente pues se pone de manifiesto que “*con el fenómeno de la angustia se ha hecho tema de interpretación un encontrarse eminente.*”³³⁹ La angustia procura el encuentro consigo mismo del Dasein, aunque sea un Dasein fuera de sí, sin terruño, con desazón (“*Unheimlichkeit*”), fuera de casa (“*nicht zuhause sein*”) y solitario. “*Así la angustia aísla y abre al Dasein como un solus ipse.*”³⁴⁰ La angustia devuelve al Dasein a su originariedad propia, a su mismidad que se halla sobre un mundo constituido como una nada; no obstante, este solipsismo no es el autista del sujeto –cartesiano o trascendental husserliano– sino que, situado en las antípodas de estos, surge de la condición del Dasein de “ser con” y de “coexistir”; sólo desde la caída en el mundo, es decir, desde su condición de “ser-en-el-mundo” experimenta el Dasein, desde su encontrarse en la condición de arrojado, su genuina soledad. Así, desde su angustia, siendo siempre suya propia, el Dasein queda aislado pero lo hace como “ser-en-el-mundo” sin que ese solipsismo existencial implique un esfuerzo de reflexión para reconocer al otro. El solipsismo existencial, por tanto, nada tiene que ver con el reconocimiento inmediato del

³³⁹ Ib. Pág. 188-210. Como puede notarse, en los últimos entrecomillados hemos venido citando fragmentariamente este texto de **Ser y Tiempo**: “*Die existenzielle Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinselt, reines, geworfenes Seinkönnen erschossen ist, macht deutlich, daß mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist*”. Subrayado de Heidegger.

³⁴⁰ Ibíd. “*Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als ‘solus ipse’*”

otro teniendo más que ver con la necesidad del reconocimiento del sí mismo: se trata del Dasein huido de sí mismo, que se “da la espalda a sí mismo” y que refugiándose en el anonimato del uno cree estar “en casa” (“Zuhause sein”) estando, sin embargo, a la intemperie, fuera de sí, fuera de casa (“Un-zuhause”).

La angustia manifiesta el ser propio del Dasein en su caída al mundo; intentando un lenguaje gráfico, más que encuentro hay “encontronazo” con un mundo que constituye al Dasein en su mismidad, ubicándolo, pero haciendo de esa ubicación un desencuentro respecto de sí mismo, una pérdida de su mismidad en el uno; así, la angustia no es el miedo aunque fundamente a este fenómeno pues no precisa de lo temible. La angustia es el modo fundamental del encontrarse el Dasein a sí mismo descubriendo, con pavor, que tal encuentro es un desencuentro, pues el Dasein descubre que el mundo en el que se encuentra es un torbellino de movilidad. Así, es evidente que *“aquello ante lo cual la angustia se angustia es el ser en el mundo mismo”*³⁴¹ por lo que la angustia, para ser tal, no precisa de “nada de lo que acaezca en el mundo”³⁴² pues el mismo mundo que se descubre como un fundamento (“Grund”) que se transforma en abismo (“Abgrund”). Por tanto, la angustia no lo es ante lo terrible sino ante la nada, ante la nada del propio ser sin fundamento que el Dasein es. *“Aquello ante lo cual se angustia la angustia es aquello en que el ser-en-el-mundo está siendo, y aquello por lo cual se angustia uno en la angustia es ese mismo ser-en-el-mundo en particular en ese modo primario de ser descubierto que es el no estar en casa.”*³⁴³

³⁴¹ Ib.Pág. 187-209. *“Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst”*. Subrayado de Heidegger.

³⁴² M. Heidegger. G.A. 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Traducción de J. Aspiunza en Alianza Editorial. Pág. 401-363. “...nichts in der Welt Workommendes.” A modo de pura y simple intuición –vacía de momento- entendemos este como un buen punto de partida para una discusión entre Heidegger y Wittgenstein.

³⁴³ Ib.Pág. 402-363 *“Wovor die Angst sich ängstet ist das Worin des In-der-Welt-seins und das, worum man sich ängstet in der Angst, ist dieses selbe In-der-Welt-sein als solches und zwar in seiner primären Entdecktheit des Unzuhause.”* Subrayados de Heidegger.

Esta identificación del “ante qué” y el “por qué de la angustia en el Dasein subraya, según entendemos la importancia angular de la Befindlichkeit en el planteamiento heideggeriano no sólo de *Ser y Tiempo* sino también de las lecciones que preceden al tratado. En primer lugar, porque la angustia en cuanto modo fundamental del encontrarse muestra mediante esta identificación su importancia metodológica, que antes era demandada cuando resultaba preciso mostrar al Dasein como totalidad estructural y no como mera yuxtaposición de estructuras. La caída en medio del mundo, la consiguiente condición de arrojado, la pérdida de la mismidad y el proyecto existencial del Dasein que tiene que ser, tienen a la angustia del Dasein -en tanto que fenómeno fundamental del encontrarse - como la intrínseca, íntima, hilazón interna del Dasein, su médula espinal. En necesario tener presente que es el Dasein mismo, dada su condición de ser-en-el-mundo quien se angustia, ante quien se angustia y por lo que se angustia. Si el “yo pienso” era el corazón del sujeto trascendental kantiano, la angustia lo es del Dasein.

Tal subrayar el encontrarse mediante su modo fundamental de la angustia en la soledad del Dasein –la identidad entre el “ante qué” y el “por qué” de la angustia, radicados en el Dasein en tanto ser-en-el-mundo- subraya la autarquía de la facticidad que venimos reiterando desde el inicio de este trabajo: el Dasein es fundamentalmente fáctico y, por tanto, solitario aunque convenga no confundir la soledad con el solipsismo. Este dato es fundamental –en su carga ontológica- para toda lectura e interpretación de Heidegger: si, como hemos visto, la intencionalidad no es caída del cielo y la existencia propia no “revolotea” sobre la cotidianeidad del Dasein, este tampoco es un ser angelical; si ya en las primeras lecciones de Friburgo, como hemos visto –recuérdese *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*-, la facticidad era considerada como “la denominación del carácter más propio de nuestro ser ahí”, ahora en los *Prolegomenos* se nos advierte que “la facticidad en cuanto elemento constituyente de la existencia no es un injerto en un ser a la mano”. Así,

“el Dasein es tal que es eso fáctico en su peculiaridad, es decir *en su propia facticidad*.”³⁴⁴ La expresión subrayada por Heidegger es casi redundante pues, bien pensado, no cabe una suerte de “facticidad impropia”. Por eso, así queremos entender, el propio Heidegger se explica: “El que el Dasein ‘sea’ en absoluto y ‘no no sea’ no es una mera propiedad que se da en él, sino que es algo que por sí mismo puede experimentar en una experiencia originaria, pues no otra cosa es el encontrarse de la angustia. La facticidad del Dasein quiere decir que es su ser de tal manera de ser *que es*; mejor dicho: *es su propio ‘aquí’ y su propio ‘en’*”.³⁴⁵

Que la facticidad no sea un injerto y, por tanto, algo advenedizo o postizo al Dasein ya lo sabíamos; basta recordar la lección del semestre de verano de 1923 que acabamos de mencionar para justificarlo. Pero ahora se nos añade algo más: el Dasein es su propia facticidad en un sentido tan claro como rotundo y que hilvana con lo que anteriormente decíamos cuando afirmábamos que la angustia es el corazón del Dasein. Ahora la patencia de la existencia viene al Dasein de la mano de aquello que él es, facticidad, que se cristaliza en el encontrarse “aquí” y “en” que se han manifestado como ese “fondo sin fondo” que es el mundo y en el que el Dasein “es” en la condición de arrojado. Como hemos reiterado, el Dasein no puede ser de otra manera: ni cae del cielo, ni se sobrepone al sentido kayrológico del tiempo, siendo siempre su ahí fáctico. Por ello, la “experiencia originaria” de que el Dasein es y “no no es”, esa patencia –que no evidencia, pues no se trata del “cogito ergo sum”- de la existencia viene dada por el encontrarse de la angustia. En este sentido, como insinuábamos en la primera sección de este trabajo cuando

³⁴⁴ Ib. Págs 402/403-363 “Faktizität als Konstitutivum der Existenz ist nicht aufgepfropft auf ein Vorhandenes (...) Das Dasein `ist` so, daß es dieses eigentümliche Faktische, d.h. seine *Faktizität selbst ist*.” Subrayado de Heidegger.

³⁴⁵ Ibíd. “Daß das Dasein überhaupt ‘ist’ und ‘nicht nicht ist’ ist nicht eine bloße Eigenschaft an ihm, sondern kann von ihm selbst in einer ursprünglichen Erfahrung erfahren werden, das ist nichts anderes als die Befindlichkeit der Angst. Faktizität des Daseins besagt: es inst in einer Weise seines Seins dieses Sein, *daß es ist, geneuer: es ist sein ‘Da’ und ‘In’ selbst*”.

veíamos la primera identificación que Heidegger llevaba a cabo entre vida –fáctica- y Dasein en su lección del semestre de invierno de 1921/22³⁴⁶, la decisiva transformación de la vida en el Dasein viene de la mano del encontrarse, ahora cristalizado en ese “ahí” y ese “en” que determinan el modo de ser del Dasein. De nuevo aparece subrayado el papel angular de la Befindlichkeit en *Ser y Tiempo*.

Esto nos lleva a la tercera consideración fundamental del análisis de la angustia como modo fundamental del encontrarse, centrada en lo que Heidegger denomina “angustia de muerte” (“Todesangst”) que no debe ser confundida –según advertencia inmediata- con el miedo a la muerte pues este significaría un tratamiento óptico de la realidad inexcusable de este fenómeno. En un nuevo subrayado de la fundamentalidad de la angustia como fenómeno fundamental del encontrarse, Heidegger afirma que “la angustia no es otra cosa que la experiencia por antonomasia del ser, en el sentido del ser-en-el-mundo”³⁴⁷ ; de nuevo se desvela la angustia, en tanto fenómeno fundamental del encontrarse, como la patencia de la existencia cristalizándose en el momento del morir o, mejor dicho, ante el morir. No se trata de miedo ante la muerte, pues no debe tratarse de no querer morir, en una suerte de nostalgia de imposible infinitud; se trata de saberse y aceptarse como finitos y, por ende como murientes pues ser es ser siendo, es decir, ser muriente. La muerte, en cuando manifestación de lo que la existencia es, por tanto como fenómeno del existir mismo, pone de manifiesto al Dasein su “ser fundamento de una nihilidad” ante lo cual este ente se angustia. La causa de la angustia del Dasein es, pues, la nada de su ser.

³⁴⁶ Cfr. M. Heidegger GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Pág. 85

³⁴⁷ M. Heidegger. G.A. 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Pág. 403-365 “Die Angst ist nichts anderes als die Schlechthinnige Erfahrung des Seins im Sinne des In-der-Welt-seins.

c) **Befindlichkeit, angustia y cuidado.**

Sigue subrayando Heidegger la importancia -la autarquía, según venimos interpretando- de la facticidad: “La existencialidad está determinada esencialmente por la facticidad”; es decir, en absoluta coherencia con lo que Heidegger viene subrayando desde sus primeras lecciones nos recuerda que “el existir es siempre fáctico.”³⁴⁸ Si tenemos en cuenta que “los caracteres ontológicos fundamentales de este ente (del Dasein) son la existencialidad, la facticidad y el ser caído”³⁴⁹ comprenderemos la importancia de la facticidad puesto que la existencialidad, el primero de los caracteres ontológicos del Dasein está determinado esencialmente –es decir, en su “tener que ser”, no olvidemos que la esencia del Dasein es su existencia- por la facticidad.

Al tiempo, sigue flotando el problema de la unidad estructural del Dasein, pues esos tres caracteres ontológicos deben conformar el mismo argumento existencial del Dasein. No en vano la pregunta con la que Heidegger abre el parágrafo 41 de *Ser y Tiempo* pregunta por las posibilidades de la angustia de dar “en forma fenoménicamente cooriginaria” de la unidad estructural del Dasein.

La angustia, como fenómeno fundamental del encontrarse, se ha mostrado como el aglutinante de las “exigencias metodológicas” necesarias para el encuentro del ser unitario del Dasein en tanto que muestra al Dasein ante su “poder-ser” y, por tanto, como hemos visto, ante su “ser libre para” (“freisein für”). Ya sabemos que el poder ser

³⁴⁸ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, 192-214. “Anders gewendet: Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist weenhaft durch Faktizität bestimmt.”

³⁴⁹ Ib. pág. 191-213 “Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein.”

manifiesta la cristalización de ese ser libre para la posibilidad de la propiedad o la impropiedad mostrándose la radicalidad de la elección en la angustia. Empero, en el poder ser, en la posibilidad emergida de la comprensión radicada en el encontrarse, el Dasein se anticipa a sí mismo (“sich-vorweg-sein”), adelantándose a sí y poniendo de manifiesto que, efectivamente, al Dasein le va su ser en la cuestión del ser que es la del existir. Este anticiparse a sí mismo, tejido desde la angustia, adquiere su pleno significado desde el ser-en : “El anticiparse a sí más plenamente comprendido, significa anticiparse a sí siendo ya en un mundo.”³⁵⁰ Justamente, ese mundo que hemos visto manifestarse como abismo o como fondo sin fondo y sobre el cual la angustia exponía el argumento propio del existir del Dasein que en su totalidad se manifiesta como cuidado (“Sorge”), expresa que “el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-siendo-ya-en-el-mundo en medio-de (el ente que comparece en el mundo).”³⁵¹

El cuidado como ser del Dasein está conformado, por tanto, desde la angustia en el sentido de que sólo cabe hablar de él desde ella; esto quiere decir que el cuidado adquiere su lectura fundamental desde la Befindlichkeit, el encontrarse ubicuo, allí donde el Dasein se juega su ser. La angustia como modo fundamental del encontrarse “proporciona la base fenomenológica para captar la vinculación de los tres caracteres ontológicos fundamentales: la existencialidad es descrita como un ‘anticiparse a sí’; la facticidad como un ‘ser-en-el-mundo’ y el estar caído queda recogido en la expresión ‘en medio de’ (Sein bei).”³⁵² En este marco fenomenológico adquiere sentido el cuidado como determinación a priori del ser del Dasein por lo que debemos excluir de su interpretación toda connotación óptica pues el

³⁵⁰ Ib. Pág. 192-214 “Das Sich-vor-weg-sein besagt voller gefaßt: *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt.*”

³⁵¹ Ib. Pág. “Sich-vor-weg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).

³⁵² Juan J. García Norro. “El cuidado como el ser del Dasein (§ 39-44)”. En *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. R. Rodríguez. (Coordinador). Tecnos 2015, págs.167-195, 176

cuidado tiene un sentido “ontológico-existencial”. En definitiva “la ‘cura’ mienta una sola constitución fundamental en su doble estructura esencial de proyecto arrojado”³⁵³

El carácter a priori del cuidado lejos de ser epistemológico, debe entenderse como “existencialmente a priori”, es decir, que el cuidado como ser del Dasein, se da “desde siempre *en* todo fáctico ‘comportamiento’ y ‘situación’ del Dasein”³⁵⁴, con lo cual también queda descartada una lectura del cuidado que supusiera una “primacía” de lo práctico sobre lo teórico, pues teoría y praxis son posibilidades del ser del Dasein que ya previamente, a priori como señalábamos, ha sido definido como cuidado.

Angustia –como modo fundamental del encontrarse- y cuidado –como determinación a priori del ser del Dasein- son, según entendemos, correlatos ontológico-existenciales; de ambos debe ser excluida una lectura óptica y de la misma manera que la angustia no se explica desde el miedo, sino que aquella legitima a este, el cuidado no puede derivarse o, mejor inferirse de tendencias tales como la voluntad (“Wollen”) , el deseo (“Wünschen”) o el impulso (“Drang”).

³⁵³ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 199-220. “Der ‘Doppelsinn von ‘cura’ meint eine Grundverfassung *in* ihrer wesenhaft zweifachen Struktur des geworfenen Entwurfs.” Subrayado de Heidegger.

³⁵⁴ Ib. Pág. 193-215 “Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch ‘vor’ jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen ‘Verhaltung’ und ‘Lage’ des Daseins”. Subrayado de Heidegger.

Capítulo VI: Befindlichkeit y metafísica de la finitud.
(Sobre la posibilidad de plantear la pregunta por el sentido del Ser en general).

“...cualquier cosa distinta
de las que incidieron en nuestro origen
habría ocasionado que no existiéramos”.

Alfredo Rubio.

22 historias clínicas –progresivas- de realismo existencial.

§ 21.- La finitud como condición de la metafísica.

La autarquía de la facticidad -de ahí partíamos, interpretando las primeras lecciones de Heidegger- se ha mostrado como la protagonista silenciosa de toda la primera sección de *Ser y Tiempo*; lo acabamos de ver cuando Heidegger recordaba que la existencialidad está determinada esencialmente por la facticidad. En este sentido, parece evidente que la sola pretensión de plantear la necesidad de una analítica de la existencia del ente a cuyo

horizonte de comprensión pertenece el ser como propedéutica del intento de esclarecimiento del sentido del ser en general, aleja a Heidegger de lo que podríamos denominar una metafísica de la infinitud. Bajo esta expresión entendemos aquella metafísica en la que la pregunta por el ser emerge de un sujeto –en este sentido coincide con lo que Ramón Rodríguez entendía, según veíamos, por filosofía de la subjetividad– provocando que tanto la propia existencia del sujeto como la del otro exigieran un esfuerzo reflexivo. Desde esta óptica, la pregunta por el ser será, por tanto, al menos en un principio, ajena a la existencia lo cual tendría como consecuencia que la diferencia ontológica sólo se fuera planteada desde una trascendencia entendida clásicamente, es decir, verticalmente.

En este sentido es necesario subrayar que el proyecto filosófico heideggeriano –el camino del pensar de Heidegger según la famosa expresión de Pöggeler– muestra una coherencia básica con su pretendida salida de la filosofía de la subjetividad o la metafísica de la infinitud cuando, aún a pesar de correr el riesgo de “anegar” la ontología en la existencia, según expresión de Levinas, la pregunta por el ser exige una analítica existencial. No se trata, pues, de romper una supuesta totalidad –venimos hablando de la autarquía de la facticidad, es decir, de que es lo que es– con el rasgo de una infinitud siempre ambigua que subsume bajo esa misma ambigüedad a aspectos fundamentales del ser humano –a quién en principio se quiere salvar del primado de la ontología– como por ejemplo la libertad. No se trata del deslumbramiento ante el desajuste de una noesis con su noema³⁵⁵ sino de ver el origen de la pregunta por el ser, por lo que se es, en la fáctica existencia del hombre, pues tampoco la existencia cae del cielo. Se trata, por tanto, de establecer las condiciones de posibilidad de plantear la pregunta por el ser desde una metafísica de la

³⁵⁵ Cfr. E. Levinas. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Título original *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Traductor Losé Luís Pardo. Pre-textos, Valencia 1993. Pág. 267/8

finitud, es decir, aquella que pregunta por el sentido del ser desde la “libertad para la muerte” del Dasein.

La segunda sección de *Ser y Tiempo* sólo puede venir después de la primera, como la sexta sinfonía de Beethoven sólo puede venir después de la quinta; es decir, de la misma manera que la sexta sólo es pensable desde la quinta aunque esté considerada como la “anti-quinta” la segunda sección sólo es pensable desde la primera. El propósito de esta segunda sección está explícitamente expresado en el párrafo 45 del tratado: “Se *busca* la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general y, previamente, la posibilidad de una elaboración radical de esta pregunta fundamental de toda ontología.”³⁵⁶ La pretensión no es nueva ni en el camino que ha conducido a Heidegger hasta *Ser y Tiempo*, ni en el propio tratado que comienza en su primer párrafo reflexionando sobre la “necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser.”³⁵⁷ La diferencia entre la voluntad de repetir la “pregunta” (“Frage”) por el sentido del ser de ese primer párrafo y la necesidad de búsqueda de una “respuesta” (“Antwort”) a esa pregunta tal y como se plantea en el párrafo 45 con el que se inicia la complejísima segunda sección de *Ser y Tiempo* es la analítica ontológica desarrollada en la primera sección. En este sentido subrayábamos la obviedad de la segunda sección viene después de la primera: la primera sección es indispensable para el planteamiento de la segunda, en el sentido griego de la propedéutica, del “pro paideitikós” o, si se quiere, en el sentido latino de la “introductio”. Sólo después de una analítica de la existencia, planteada como propedéutica a la cuestión del ser en general se puede plantear la posibilidad de esclarecimiento del sentido del ser en general a partir del análisis de la temporeidad (“Zeitlichkeit”).

³⁵⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 231-251 “*Gesucht* wird die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt und vordem die Möglichkeit einer radikalen Ausarbeitung dieser Grundfrage aller Ontologie”. Subrayado de Heidegger.

³⁵⁷ Ib. Pág. 2-25 “Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein”

Tanto el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general como la búsqueda de la respuesta tienen su posibilidad en la consideración de la finitud de quien lleva a cabo la pregunta lo que comporta la finitud de la respuesta. Al texto de *Ser y Tiempo* que acabamos de citar añade Heidegger una significativa nota en su Hüttenexemplar en la que advierte que “la pregunta fundamental” transforma a la “ontología”, remitiendo, en aras de la comprensión de lo dicho, a su obra inmediatamente posterior al mencionado tratado, *Kant y el problema de la metafísica*, y en concreto a su cuarta sección dedicada a “una repetición de la fundamentación de la metafísica”. Esta sección, que tiene tres apartados, gira en torno al “problema de la finitud en el hombre y la metafísica del Dasein”³⁵⁸, poniendo de manifiesto que “la comprensión del ser no tiene la universalidad inocente de una propiedad humana(...); su ‘universalidad’ es la originariedad del fundamento más íntimo de la finitud del ser humano”³⁵⁹. Por tanto, la posibilidad de comprensión del sentido del ser en general pasa por la afirmación radical de la finitud del ser humano que reside en él no en tanto en cuanto que hombre como en tanto ente a cuyo horizonte de comprensión pertenece el ser. Por ello, “más originaria que el hombre es la finitud del Dasein en él.”³⁶⁰ Reiteramos que el hombre es el único Dasein pero no lo es en calidad de ser hombre sino en tanto ente a cuyo horizonte de comprensión pertenece el ser. Es decir, “el hombre no podría ser el ente arrojado que es en calidad de sí mismo si no fuera capaz de dejar ser al ente como tal.”³⁶¹ Por tanto, sólo desde el ahí y el encontrarse cabe la pregunta por el ser y el anhelo de encontrar el sentido del ser en general; parece,

³⁵⁸ M. Heidegger. GA 3 *Kant und das problema der Metaphysik*. Kant y el problema de la metafísica. FCE. Traductor Gred Ibscher Roth. Revisión de Elsa Cecilia Frost. Mexico D.F. 1954. Cuarta sección. Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung.

³⁵⁹ Ib. Pág. 228-192. “Das Seinsverständnis hat nicht die harmlose Allgemeinheit einer häufig vorkommenden Eigenschaft des Menschen neben vielen anderen, seine ‘Allgemeinheit’ ist die Ursprünglichkeit des innersten Grundes der Endlichkeit des Daseins”

³⁶⁰ Ib. Pág. 229-192 “Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm”

³⁶¹ Ib. Pág. 228-192 “Der Mensch vermöchte nicht, das geworfene Seiende als ein Selbst zu sein, wenn er nicht überhaupt Seiendes als ein solches sein lassen könnte.”

pues, pertinente la conclusión de que sólo desde una metafísica de la finitud cabe la pregunta por el ser. Bajo esa expresión entendemos una ontología que surge cuando la pregunta fundamental por el sentido del ser –la que, por tanto, urge al ser humano- tiene como urdimbre propia el existir fáctico del ente que lleva a cabo el interrogante y que incluye su temporeidad kayrológicamente entendida. Es decir, cuando la pregunta por el ser emerge del mero hecho de ser, sabiendo que este ente no era, que podría no haber sido y que dejará de ser, es decir, desde la más estricta contingencia, como decíamos anteriormente, desde su libertad para la muerte. Dejar ser al ente como tal –al que pregunta- conlleva formular tal preguntar desde la mencionada metafísica de la finitud por cuanto “la existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser.”³⁶² Parece, por tanto, que la pregunta por el ser sólo es posible desde la finitud del existir sin que esto suponga existencialismo alguno, es decir sin que la ontología se transfigure en un análisis fenoménico del vivir cotidiano, algo que vendría dado a partir de una lectura meramente óptica de la *Befindlichkeit* y que traduciría la analítica ontológica en una suerte de “antropología sin sujeto”³⁶³.

Por tanto, no es casual que la segunda sección venga después de la primera en el sentido propio e interno del contenido de *Ser y Tiempo*: después de la “etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein” sólo puede venir el análisis del “Dasein y la temporeidad”: la analítica existencial del Dasein ha puesto de manifiesto que este ente, que somos nosotros en cada caso, sólo se plantea la pregunta por el ser desde su condición de arrojado en un ahí que es un hoy; la pregunta por el ser sólo es posible desde la finitud, desde el Ahí, desde la *Befindlichkeit*. Es decir, la analítica del Dasein ha puesto de

³⁶² *Ibíd.* “Existenz ist als Seinsart in sich Endlichkeit und als diese nur möglich auf dem Grunde des Seinsverständnisses.”

³⁶³ Cfr. Olegario González de Cardedal. “Religión, libertad y verdad en democracia” en *Metafísica y experiencia. Homenaje a Mariano Álvarez*. M^a del Carmen Paredes (directora). Sígueme, Salamanca 2012. Págs. 107-132/117

manifiesto que la única urdimbre posible de la pregunta por el ser y, por tanto, la única posibilidad de aclarar el sentido del ser en general, yacen en el Ahí del ser, donde el Dasein es arrojado y donde por tanto existe y “tiene que ser”. Dicho esto, parece evidente que sólo la temporeidad puede postularse como el sentido del ser en general. El ente que somos nosotros mismos se plantea la pregunta por el ser desde lo que es: su ubicuidad finita que es la posibilidad de su mismidad y también de la pérdida de la misma. Basándose en la precomprensión del ser, el hombre, en cuanto ente en su Ahí, obtiene las condiciones de posibilidad de comprenderse como y desde “sí mismo”. Como hemos dicho antes el hombre es el único Dasein conocido, pero lo primario de él es la comprensión del ser, lo cual no significa posponer su humanidad pero sí advertir que la comprensión del ser es previa a la concepción del hombre como sujeto o como persona dado que concepciones ya estarían lastradas por concepciones antropológicas o teológicas. Antes que la persona o el sujeto surge por originaria “la metafísica del ahí” que no es un mero hablar de o sobre algo como, siguiendo el propio ejemplo de Heidegger, la botánica habla de las plantas o la teología habla de Dios; la metafísica del Ahí, la metafísica de la finitud es el intento de esclarecer el sentido del ser desde el ahí en el que el ser humano en tanto que comprensor del ser es, es decir desde el Ahí en el que el hombre existe y “tiene que ser” . Así, “el problema de la fundamentación de la metafísica se enraíza en la pregunta por el Dasein en el hombre, es decir, en la pregunta por su fundamento íntimo, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente.”³⁶⁴ Por tanto, el problema de la fundamentación de la metafísica o la posibilidad de la ontología fundamental –pues está vertebrada por la pregunta por el sentido del ser en general- no puede disolverse en la pregunta

³⁶⁴ M. Heidegger. GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik*. Pág. 230-193. “Das Problem der Grundlegung der Metaphysik findet seine Wurzel in der Frage nach dem Dasein in Menschen, d.h. nach dessen innersten Endlichkeit.”

antropológica por el ser humano, por lo que “la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del Dasein”³⁶⁵, vale decir, del Ahí.

En consecuencia, la finitud está en la base de todo intento de fundamentación de la metafísica como ontología fundamental, lo cual significa que “el hombre sólo es hombre a raíz del Dasein en él” por lo que “la pregunta por lo que es más primordial en el hombre no puede ser una pregunta antropológica” ya que toda antropología, la filosófica incluida, presuponen un concepto de hombre.³⁶⁶

Parece evidente que el Dasein no es el sujeto de la modernidad y que su estructura fundamental -“ser-en-el-mundo”- hace que ese ente sea arrojado al mundo en el que se encuentra (“Befindlichkeit”) y, reiteramos, donde tiene que ser, donde existe y, por tanto, donde se proyecta desde su Ahí en su “íntima finitud trascendental”³⁶⁷, en bellísima expresión de Heidegger, desde donde –volvemos a ser reiterativos- surge la pregunta por el sentido del ser en general urdida desde una metafísica de la finitud.

§ 22.- El Dasein y su tiempo. Ubicuidad y kairológica.

Sabido es que el uso del término “kairológica” o “kairológico” es muy limitado en Heidegger; es asimilado por el filósofo desde su exégesis de las epístolas paulinas concretamente en relación a la parousía cristológica. Aparece tematizado en la lección del

³⁶⁵ Ibíd. “Demnach gründet die Grundlegung der Metaphysik in einer Metaphysik des Daseins.”

³⁶⁶ Ib. Pág. 229-193 “Wenn der Mensch nur Mensch ist *auf dem Grunde des Daseins in ihm*, dann kann die Frage nach dem, was ursprünglicher ist als der Mensch, grundsätzlich keine anthropologische sein. Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt. Subrayado de Heidegger.

³⁶⁷ Ib. Pág. 236-198 “...der innersten transzendentalen Endlichkeit des Daseins.”

semestre de invierno de 1921/22 dedicada a las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (GA 61) y está mencionado al final de la lección del semestre de verano de 1923 (GA 63) titulada como sabemos *Ontología. (Hermenéutica de la facticidad)* que, como ya hemos comentado, la consideramos como un primer embrión de *Ser y Tiempo*. Según sabemos y hasta donde hemos llegado a leer, el término desaparece del vocabulario de Heidegger en lo que a su utilización expresa se refiere; no obstante de esta corta, casi paupérrima, presencia expresa del término en la obra de Heidegger, creemos que su presencia implícita recorre la práctica totalidad de la obra de Heidegger, al menos hasta *Ser y Tiempo* incluido, por supuesto, este tratado. En consecuencia, entendemos que la concepción kairológica del tiempo está presente en Heidegger en el tratado mencionado y, como intentaremos ver, en perfecta consonancia con el uso y la comprensión de la *Befindlichkeit* cuya importancia para nosotros ya ha sido subrayada.

La metafísica de la finitud, a la que acabamos de dirigir nuestra mirada –aunque deberemos seguir tematizando sus coordenadas- precisa también de un “tiempo ubicado”, un tiempo que no es ni circular ni lineal sino un tiempo que también radica en su ahí, un tiempo que, en definitiva, tiene su tiempo. Esta suerte de “temporeidad del tiempo”, este tener el tiempo su tiempo, su sentido kairológico que indica que lo que acaece sólo acaece cuando tiene que acaecer, que el Ereignis solo puede serlo cuando de hecho lo es, subraya aún más la contingencia y la consiguiente finitud del Dasein y, por ende, del ser por el que se pregunta. Como hemos dicho no se trata de la disyuntiva planteada por Hamlet en términos muy dicotómicos –“ser o no ser”- sino más bien de una manera más próxima a la complejidad y riqueza del existir; en definitiva de ser como se es –no soy infinito- y cuando se es –en mi hoy, en mi horizonte de comprensión- o no ser. El Dasein no elige su tiempo siendo más bien elegido por el tiempo; el Dasein tiene su tiempo, lo que significa que no puede ser en otro tiempo. De la misma manera que el mundo, tal y como hemos dicho, no

es un escenario propiciado por el director de escena de turno, tampoco el tiempo es un segmento cronológico en el que al Dasein le ha tocado vivir intercambiable por cualquier otro tiempo.

Así podemos comprender, ahora en su justa significación, tanto la exigencia heideggeriana según la cual “el filósofo está dispuesto a comprender el tiempo a partir del tiempo”³⁶⁸—pues no se trata de comprender el tiempo a partir de lo que no es—, como el reclamar para este fenómeno ser el auténtico principio de individuación³⁶⁹. Por eso “la vida fáctica tiene su tiempo” y la ruina de esa vida fáctica “no tiene tiempo”³⁷⁰. La ruina y la caída inauguran la atemporalidad del Dasein, fenómeno que va de la mano, ya estudiado, de la pérdida de sí mismo, de la mismidad. La caída no sólo “saca de quicio” al Dasein centrifugándolo de su mismidad, perdiendo su ser sí mismo; esta pérdida de identidad es también la perdida por parte del Dasein de su tiempo.

Lo dicho es otro subrayado relativo a la metafísica de la finitud y la fundamentalidad del encontrarse, de la *Befindlichkeit*; y así subrayamos la “ubicuidad” del Dasein justamente en una acepción inversa a la del atributo divino: fuera de su ahí y de su hoy el Dasein carece de horizonte de comprensión, con lo que no hay cabida para la pregunta por el ser. La ontología, por tanto, sólo es posible desde la finitud y desde la contingencia de quien pregunta.

Kairológia y finitud son, por tanto, haz y envés de la misma cuestión que desembocan en la posibilidad de la pregunta por el sentido del ser en general. Sin embargo, esta metafísica de la finitud que se nos presenta de la mano de una concepción kairológica

³⁶⁸ M. Heidegger *Der Begriff der Zeit*. Tübingen, 1989, pg. 6 “..., die Zeit aus der Zeit zu Verstehen...” Traducción española de R. Gabás y Adrián escudero. Trotta 2001, pág. 25

³⁶⁹ cfr. Ib. Pág. 26-58

³⁷⁰ cfr. M. Heidegger. GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Pág. 139

del tiempo no están debidamente satisfechas si no se aborda la cuestión del ser completo del Dasein (“Ganzsein”); este extremo es imposible de abordar sin la consideración de la posibilidad absolutamente cierta del Dasein –la muerte- y sin la aceptación de la misma como rotunda ubicuidad entendida desde la connotación con la que pretendemos comprender ese término.

§ 23.- Metafísica de la finitud y libertad para la muerte.

Ya hemos insinuado en el párrafo anterior que el tener su tiempo el Dasein implica que ese tiempo no es eterno o circular –valga Nietzsche en esa reiteración eterna de lo que “es-dejando-de-ser”- ni tampoco lineal –una suerte de lapsus de la eternidad, valga ahora el cristianismo. Entendemos que Heidegger no estaría de acuerdo con las concepciones del tiempo emanadas tanto de la sospecha radical como de la ortodoxia fundamental; el tiempo no es ni circular ni lineal, ni es eterno ni mero lapsus, fantasmagoría si se quiere, de la eternidad. El tiempo es fundamentalmente existencial, es decir más bien caduco, tempóreo; cuando muere el Dasein el tiempo muere porque muere “su” tiempo. Así, afirma Heidegger que “el tiempo carece de sentido; tiempo es temporal.”³⁷¹

Dada la intrínseca y absoluta contingencialidad y finitud del Dasein y dada la concepción kairológica del tiempo antes expuesta, parece evidente que la mismidad (“Selbstheit”) del Dasein no puede ser concebida, como ya hemos señalado, al modo del yo

³⁷¹ M. Heidegger. *Der Begriff del Zeit*, pág. 26-59 “Die Zeit ist sinnlos; Zeit ist zeitlich.”

del sujeto moderno encapsulado en una subjetividad hermética que fuerza –hasta el escándalo de la filosofía- la pregunta teórica por la existencia del otro y de lo exterior. La mismidad venía dada por la mundaneidad del mundo que a veces se comportaba como ese “fondo sin fondo” en el que el Dasein cae provocando su pérdida del sí mismo en el anonimato de lo público, de lo uno, del “se” impersonal que son todos y no es nadie. Pero esta mismidad no queda debidamente resuelta si no nos asomamos a la posibilidad del “ser-entero” (“Ganzsein”) del Dasein. Es decir, la identidad de este ente no sólo viene dada desde la mundaneidad del mundo sino que también viene dada por la temporeidad de este ente, entendida kairológicamente.

El Dasein que, como ya hemos señalado, no es ni substancia ni sujeto, sólo alcanza su mismidad existiendo lo que significa que, tal y como estamos indicando, la propia estabilidad del Dasein (“Selbständigkeit”) va de la mano de su inestabilidad (“Unselbständigkeit”). Por ello, recordemos, era urgente la pregunta por el “quien” del Dasein cuya mismidad podía diluirse en la caída; es necesario no perder de vista esto que comentamos: la mismidad del Dasein no es la estabilidad del sujeto y su persistencia ante lo que no es él, el objeto. Aquella mismidad sólo adquiere significado auténtico desde la angustia y desde la nada ante la que la angustia se angustia; ahí, veíamos, cabe el solipsismo existencial del Dasein, pues no podemos dejar de tener en cuenta que “el Dasein es propiamente él mismo en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia. El ser sí mismo propio en cuanto silente no dice ‘yo-yo’, sino que en su silencio *es* el ente arrojado que él puede ser en cuanto propio.”³⁷² Tal propiedad de sí mismo es alcanzada por el Dasein cuando, corriendo tras de sí, decide libremente ser sí mismo en la

³⁷² M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Pág. 322/23-340 “Das Dasein ist eigentlich selbst in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit. Das eigentliche Selbstsein sagt als schweigendes gerade nicht ‘Ich-Ich, sondern ‘*ist*’ in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann.”

“resolución anticipadora” (“vorlaufene Entschlossenheit”) en la que desvela su mismidad desde la asunción de su esencial finitud.

Volverse el Dasein hacia su mismidad dada la resolución anticipadora significa que el Dasein está inevitablemente puesto delante de su muerte: “El dejar-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno originario del *futuro*. El hecho de que al ser del Dasein le pertenezca el *ser vuelto hacia la muerte* en forma propia o impropia, sólo es posible en cuanto que ese ser es *venidero...*”³⁷³ Ya sabíamos –lo había dicho Heidegger en su conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo - que el éxtasis originario del tiempo es el futuro y que, por tanto, no es un simple “todavía no” (“noch nicht”) ni tampoco un “llegará a ser” (“sein wird”), sino que es aquello hacia lo cual el Dasein se adelanta en su existir, que es su tener que ser. El Dasein se adelanta hacia la muerte pero no, como veremos, desde el espejismo de un “todavía no” o un lejano “llegará a ser” vivido desde el anonimato del uno: “se” ha muerto tal, “se” ha muerto cual..., pero nunca me he muerto yo. La muerte está irrefutablemente en la cotidianidad de la existencia; en ese sentido podríamos decir que existir y morir son sinónimos. La muerte es la expresión suprema de la temporeidad del Dasein y de su finitud; y dado que el tiempo es entendido kairológicamente, la temporeidad del Dasein es indispensable para comprender la mismidad de ese ente. La muerte también conforma esa mismidad pues es expresión del existir propio en el sentido claro de que soy mi propia muerte.

La muerte del Dasein no es la muerte del sujeto, siempre aferrado a una suerte de inmortalidad casi mitológica –mueren Dios y el hombre, pero el sujeto permanece- sino la

³⁷³ Ib. Pág. 325-343. “Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*. Wenn zum Sein des Daseins das eigentliche bzw. uneigentliche *Sein zum Tode* gehört, dann ist dieses nur möglich als *zukunftiges*, in dem jetzt angezeigten und noch näher zu bestimmenden Sinn.” Subrayados de Heidegger.

muerte del ente a cuyo horizonte de comprensión –como ya sabemos- pertenece el ser; por tanto, empieza a tener sentido nuestra afirmación de que el tiempo para Heidegger no es ni lineal ni circular sino existencial y que el tiempo muere con la muerte del Dasein pues la muerte –“la expresión muerte”- tiene una significación ontológico-existencial antes que, por ejemplo, biológica. Esta diferencia entre “muerte del Dasein” y “muerte del sujeto” coloca al fenómeno de la muerte en el corazón de la mismidad del Dasein pues sólo desde la apropiación de un concepto existencial de muerte podemos pretender llevar a cabo la pregunta por “la integridad del Dasein, tanto la existencial en busca de un posible poder-ser-entero, como la existencial, que interroga por la constitución del ser del ‘fin’ y la ‘integridad.’”³⁷⁴ Sólo desde la perspectiva de la muerte se adquiere la condición de posibilidad de aprehensión del “ser entero” del Dasein que de otra manera se tornaría imposible pero no –como advierte Heidegger- por insuficiencia de supuestas capacidades cognitivas sino por el propio ser del Dasein que, en tanto posibilidad existe siempre en una permanente inconclusión (“ständige Unabgeschlossenheit”). Por tanto, tal ser entero supondría la aporía de una existencia sin nada pendiente lo que equivaldría a la aniquilación de su ser (“Vernichtung seines Seins”).

Sin embargo, para conseguir la integridad del Dasein, su ser completo, no basta la mera mención de la muerte puesto que esta –que, en principio posibilitaba aprehender el “ser-entero” del Dasein- es siempre y al mismo tiempo una “pérdida del ser del Ahí” siendo el razonamiento de extraordinaria simplicidad: ¿cómo pretender que el paso a no existir más (“nichtmehrdasein”) sea precisamente aquello que posibilite al Dasein experimentar su ser-entero, su integridad? Cabría la tentación de experimentar la muerte

³⁷⁴ Ib. Pág. 237-258 “Die Frage nach der Daseinsganzheit, die existenziell sowohl nach einem möglichen Ganzseinkönnen, als auch die existenzielle nach der Seinsverfassung von ‘Ende’ un ‘Ganzheit’, birgt die Aufgabe positiver Analyse von bisher zurückgestellten Existenzphänomenen in sich”.

del otro y aprehender así al Dasein entero; pero aquí topamos con la mismidad del Dasein y su solipsismo existencial: el ser entero se refiere siempre a un Dasein concreto que es un existente concreto que tiene su ahí concreto. Por tanto, el otro no nos vale para nuestro propósito pues, en calidad de otro este es un difunto (“Verstorbene”) y no en propiedad un muerto (“Gestorbene”); en definitiva, “nadie puede tomarle al otro su morir.”³⁷⁵ Por ello en el morir se cristaliza la mismidad del Dasein y el aludido solipsismo existencial que deja claro que no existe “la” muerte, sino más bien “mi” “tu”, “su” muerte. Es decir, sólo haciendo de la muerte un concepto puramente existencial –consecuentemente, incardinado en la mismidad del Dasein lo que incluye la concepción kairológica del tiempo- podemos intentar una comprensión ontológica de la integridad del Dasein. La muerte pertenece, pues, al modo mas propio del Dasein, hasta el punto de que “es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es”³⁷⁶ aseveración a partir de la cual Heidegger concluye en la célebre cita que hace de *Der Aekermann aus Böhmen* según la cual “apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir”.

La interpretación ontológico-existencial de la muerte sitúa, pues, a este fenómeno de la vida en la mismidad del Dasein. Ahora bien, esta interpretación ontológico existencial es previa al acaecer biológico del morir; Heidegger distingue entre el fenecer (“Verenden”) –puro y simple llegar a término el viviente-, el dejar de vivir (“Ableben”) –muerte fisiológica del Dasein- y lo que propiamente dicho es “morir” (“Sterben”) reservado para la *manera de ser* en la que el Dasein está *vuelto hacia* su muerte.³⁷⁷ La conclusión a la que Heidegger llega es clara -“El Dasein nunca fenece, pero sólo puede dejar de vivir en la

³⁷⁵ Ib. Pág. 240-261 “Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen”.

³⁷⁶ Ib. Pág. 245-266 “Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.”

³⁷⁷ Ib. Pág. 247-267 “Sterben aber gelte als Titel für die *Seinsweise*, in der das Dasein *zu* seinem Tode ist.”

medida en que muere³⁷⁸- y subraya el marco ontológico existencial de la muerte; así, reiteramos, muerte y mundo conforman la posibilidad de esa mismidad, integridad y ser entero del Dasein.

Si el aspecto ontológico-existencial de la muerte es previo a toda biología e incluso psicología de la muerte, también es previo a la consideración teológica de la misma; la muerte ha estado presente en la teología, como señala Heidegger, desde la reflexión paulina a partir de la que llega a San Agustín, y desde él a la teología fundamentalmente luterana y calvinista. Sin embargo, la reflexión teológica sobre la muerte muestra su “formalidad y vaciedad ontológica” dado que, por su naturaleza y según esta reflexión, el hombre “deja de vivir” pero no “muere” porque en ese ejercicio íntimo de la muerte ese hombre no está vuelto hacia sí, sino que más bien está vuelto hacia Dios, lo cual coincide con lo que más tarde denunciaremos como excentricidad del sujeto teológico y con la ubicuidad que para el Dasein venimos reclamando. Por eso la reflexión teológica sobre la muerte es “vacía y estéril” desde un análisis ontológico existencial de la muerte.

Este análisis comienza constatando la inminencia de la muerte; aunque el Dasein sea senecto, adulto o infante la muerte es siempre inminente. Ya hemos señalado que existir y morir son sinónimos, por cuanto la existencia vuelta hacia sí misma se reconoce como mortal. Si el Dasein es su propia posibilidad, “la más propia, irrespectiva e insuperable” posibilidad (“die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit”) de él mismo es la muerte. Con los calificativos empleados por Heidegger para calificar a la muerte volvemos a la mismidad: la muerte es la más propia, perteneciendo, por tanto, al modo de ser en propiedad del Dasein, irrespectiva por lo que no tiene respecto de ningún

³⁷⁸ Ibíd. “Darnach ist zu sagen: Dasein verendet nie. Ableben aber kann das Dasein nur Solange, als es stirbt.”

otro Dasein, enclavándose la muerte en el solipsismo existencial del Dasein. Además, la muerte es insuperable: no sólo se alude a la obviedad de nuestra condición de mortales sino, sobre todo, a la señalada necesidad de aceptación de la misma como pura posibilidad del existir. La insuperabilidad de la muerte no es, pues, cuestión de biología, sino de realismo existencial.

La muerte, obviamente, compromete al Dasein en su condición de arrojado sin que este ente lo “sepa teóricamente”, pues la patencia de la muerte es previa a toda deducción de carácter teórico sino que, antes bien, viene de la mano de la angustia que vuelve a ser angustia ante la nada de la muerte. Como señala Heidegger, no se trata del miedo ante algo concreto –en este caso el dejar de ser- sino ante la apertura del Dasein vuelto hacia su fin. En tanto que conforma la condición de arrojado del Dasein, la muerte conforma también el Ahí del Dasein y su ubicuidad, su encontrarse; por tanto, conforma el “tener que ser” de Dasein, justamente ahí donde al Dasein le va su ser en la cuestión del ser.

Aceptar la muerte –una auténtica “disposición afectiva”, en tanto que ubica al Dasein en su finitud y, por tanto, desde la que se afronta la existencia- pasa por devolverse el Dasein a sí mismo a la autenticidad de su propio existir: el uno no tolera la angustia ante la muerte pues eso significa el tener a la muerte como propia y ser vuelto el Dasein hacia ella. El impersonal uno, desubicado en lo público y en paralelo al denunciado “se” dice, “se” piensa... pero sin que nadie lo diga o lo comente, habla de la muerte desde la máxima impropiedad: “se ha muerto”, “se han muerto”... pero sin que en ese “se” esté incluida la mismidad del Dasein, siendo yo siempre a salvo y “distanciado” de la muerte.

Sabemos que el Dasein es su posibilidad y que su posibilidad más propia es la muerte de la que ya hemos subrayado su irrespectividad llevando, por tanto, al Dasein a su

“aislamiento” (“Vereinzelung”) en el que es en cada caso sí mismo; el aislamiento es, en este sentido, la vuelta a la “Jemeinigkeit” en la que el Dasein es sí mismo; por tanto, el adelantarse (“Vorlaufen”) el Dasein hasta su posibilidad más propia, la muerte, posibilita su “ser entero” (“Ganzsein”); así, “el adelantarse hasta la posibilidad irrespectiva fuerza al ente que se adelanta a entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo.”³⁷⁹ Evidentemente, “la posibilidad más propia e irrespectiva es insuperable”³⁸⁰, pues la muerte conforma el modo de ser del Dasein que, como hemos dicho, sólo es siendo finito. El adelantarse a y volverse hacia la muerte no esquiva, como afirma Heidegger, la insuperabilidad de la misma, pero sí pone en franquía al Dasein frente a sí mismo y en libertad para ella. En este sentido, el adelantarse hasta la muerte supone “la posibilidad de una anticipación existencial del Dasein entero, es decir, la posibilidad de *existir* como un ‘*poder-ser-entero*’ ”³⁸¹ que es lo que nos cuestionábamos anteriormente. Esta libertad es entendida como asunción del carácter más propio del Dasein, como asunción de su finitud como hemos reiterado constantemente; esta libertad se reafirma con el carácter cierto de la muerte. Situar la certeza de la muerte, que evidentemente no es una certeza del orden teórico –ni deductiva (de nuevo Descartes), ni inductiva (la posible inferencia de mi propia muerte a partir de la observación de la muerte de los otros sería posterior)- sino que es una certeza existencial, provoca, según entendemos, que toda la segunda sección de *Ser y Tiempo* está atravesada por la aperturidad del Dasein, la alétheia y la Befindlichkeit. Intentaremos tener ocasión de ver esto en las páginas siguientes.

La posibilidad de la muerte es, al tiempo, indeterminada en su certeza lo cual abre al Dasein a una amenaza (“Bedrohung”) que no puede brotar de otro sitio en el que el Dasein

³⁷⁹ Ib. Pág. 263-283 “Das Vorlaufen in die unbezügliche Möglichkeit zwingt das vorlaufende Seiende in die Möglichkeit, sein eigenstems Sein von ihm selbst her aus ihm selbst zu übernehmen”

³⁸⁰ Ibíd. “Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist unüberholbar.”

³⁸¹ Ib. Pág. “...liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit als *ganzes Seinkönnen* zu existieren” Subrayado de Heidegger

está arrojado: su propio “Ahí” donde el Dasein se encuentra ante el hecho fáctico –que venimos subrayando- de “que-es-Ahí” (“daß-es-da-ist”) y sólo puede ser ahí, como de hecho es. Asumir esto significa abrir la posibilidad de ser sí mismo. Ser ahí es ser mortal y de este encontrarse ubicuo en el Ahí ante la amenaza de la muerte surge la angustia en el encuentro del Dasein ante la nada “de la posible imposibilidad de su existencia.”

Por tanto, desde el realismo que implica la patencia de la finitud, el Dasein es como es y cuando es o no es, sólo cabe la aceptación de la muerte. Así, “las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el ‘uno mismo’ y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte*”³⁸²

Tanto en el tratado de 1924, *El concepto de tiempo*, como en la conferencia homónima pronunciada en Marburgo en julio de ese mismo año había dejado claro Heidegger que el éxtasis fundamental del tiempo es el futuro y, por ello “el carácter fundamental del ser temporal reside en ser-futuro”, estableciéndose la diferencia entre el ser temporal propio (“Vorlaufen”) e impropio (“Verfalten”).³⁸³ Desde estas premisas es fácil concluir -como hace Heidegger en otro prodigioso texto de *Ser y Tiempo* análogo al transcrito pero desde la óptica de la historicidad- que el Dasein es un ente “esencialmente venidero” pues a su modo de ser le conviene el adelantarse que le revela tanto su pérdida

³⁸² Ib. Pág 266-285. “Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode läßt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode*” Subrayado y sobre subrayado de Heidegger.

³⁸³ Cfr. M. Heidegger. GA 64 *Der Begriff der Zeit*, pág. 81 Traducción de Adrián Escudero en Herder, pg. 105.

en el uno como la posibilidad de su ser más propio y de ser sí mismo. Esto sólo es posible entregándose a sí mismo, es decir, sin el concurso de la solicitud ocupada y por tanto desde el solipsismo existencial ya mencionado. Este solipsismo libera al Dasein de las ilusiones del uno, del hospicio del anonimato y lo público, lanzándolo contra la libertad fáctica, es decir, finita y pobre, pero real y libre libertad del Dasein en la que elige elegir ser sí mismo. Esta libertad, en tanto que acosada por la angustia -pues significa el hundimiento del sí mismo del Dasein en su propio sí mismo-, es una libertad para la muerte, es decir, un elegir aceptar la finitud como modo de ser del Dasein en el que se encuentra ahí, arrojado. La libertad para la muerte está caracterizada por la certeza de sí del Dasein que lo sitúa en el umbral de la nada. El Dasein es necesariamente mortal y, al tiempo, dramáticamente dueño de su libertad para la muerte.

Aludíamos en el párrafo anterior a otro texto que transcurre en paralelo con el que hemos transcrito; dice así: “*Sólo un ente que es esencialmente **venidero** en su ser de tal manera que siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, pueda dejarse arrojar hacia atrás, hacia su Abí fáctico, es decir, sólo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente que **es siendo sido**, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de ser arrojado y ser **instantáneo** para ‘su tiempo’. Tan sólo la temporeidad propia, que es a la vez finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia.*”⁸⁴

Sólo desde la libertad para la muerte se asume a sí mismo el Dasein como destino de sí mismo, es decir, sólo aceptando su ser finito y mortal así asume su ser entero en tanto

⁸⁴ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 385-401. “Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein **zukünftig** ist, so daß es frei für seinem Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich **gewesend ist**, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und **augenblicklich** sein für ‘seine Zeit’. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.” Subrayado y sobre subrayados de Heidegger.

que siendo sido –no simplemente sido, que diría Hegel; la asunción coherente de la finitud asume al ser del Dasein como siendo mientras es y en ese es siempre es sido, pero nunca es participio pasado son gerundio de presente. La “libertad fáctica” lo es en cuanto que procura al Dasein “estrellarse contra su muerte” lo cual significa “asumir la propia condición de ser arrojado”; es decir, aceptar su finitud y, al dotarse de su propio destino – ser para la muerte- dotarse de su tiempo, de una “historicidad propia”.

§ 24.- Conciencia vocante y silente; la soledad del Dasein.

En el inicio de *Ser y Tiempo* se muestra la necesidad de esclarecer la primacía óptica de la pregunta por el ser, una vez puesta de manifiesto la primacía ontológica de la misma; si bien, como ya ha sido citado en este trabajo, “la peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico”, al tiempo “la cuestión de la existencia es una ‘incumbencia’ óptica del Dasein.”³⁸⁵ El “comprender existencial” (“existenzialen Verstehen”), fruto del análisis de las estructuras de la existencia tiene siempre, empero y en perfecta coherencia con las citas que acabamos de transcribir, necesarias raíces existenciales (“existentiell”). Por tanto, como señala Heidegger en esta introducción a *Ser y Tiempo*, el Dasein no sólo tiene primacía óptica y ontológica dadas por la determinación existencial del ser del Dasein; también tiene una tercera primacía: “la de ser la condición de posibilidad óptico-ontológica de todas las ontologías.”³⁸⁶ Por tanto, si bien es evidente que lo ontológico –en cuanto pregunta por el ser del Dasein- vertebra el pensamiento de Heidegger, no es menos claro que el análisis ontológico no puede obviar el acercamiento a sus raíces ópticas, vale decir, existenciales.

³⁸⁵ Ib. Pág. 12-35 “Die ontische auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.” ... “Die Frage der Existenz ist eine ontische ‘Angelegenheit’ des Daseins.”

³⁸⁶ Ibíd. “Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien.”

Desde esta óptica entendemos a Heidegger cuando afirma que “la delimitación existencialmente proyectante del adelantarse ha hecho visible la posibilidad *ontológica* de un modo propio de estar existentemente vuelto hacia la muerte. Con ello surge entonces la posibilidad de un modo propio del poder-ser-entero del Dasein *–pero tan sólo como una posibilidad ontológica.*”³⁸⁷ Por tanto, el análisis efectuado hasta ahora relativo al poder-ser-entero del Dasein establecido desde el fenómeno de la muerte y la libertad del Dasein para la misma, se refiere a las estructuras existenciales de ese fenómeno obviando, de momento, lo existente del mismo y sin el cual el “ser para la muerte” puede ser una exigencia “fantástica” para el Dasein.

Por ello, en este inicio de la segunda parte de *Ser y Tiempo*, de complejísima estructura como ya hemos señalado, es necesario reclamar, para completar lo comenzado, la base existente que permita responder a las dos cuestiones que Heidegger parece plantearse a sí mismo: “¿Se proyecta alguna vez el Dasein fácticamente en semejante estar vuelto hacia la muerte? ¿*Exige* siquiera, desde el fondo de su ser más propio, un modo propio de poder-ser que esté determinado por el adelantarse?”³⁸⁸ Lo que se reclama a través de las cuestiones planteadas es el carácter existente del Dasein y la primacía óptica del mismo para completar de manera eficiente la posibilidad del ser-entero del Dasein. Como afirma Heidegger, para responder a lo interrogado hay que “indagar” cómo el Dasein da testimonio (“*Zeugnis gibt*”), testifica respecto de un modo propio de existencia desde sí mismo. Se trata, por tanto, del testimonio del Dasein de sí mismo o, como expresamente señala Heidegger, del “ser del Dasein atestiguado por el Dasein mismo”

³⁸⁷ Ib. Pág. 266-285 “Die existenzial entwerfende Umgrenzung des Vorlaufens hat die *ontologische* Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen Seins zum Tode sichtbar gemacht. Damit tauscht aber dann die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf *–aber doch nur als eine ontologische Möglichkeit.*”

³⁸⁸ Ib. Pág. 266-286 “Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Sein zum Tode? *Fordert* es auch nur aus dem Grunde seines eigensten Seins ein eigentliches Sein-können, das durch das Vorlaufen bestimmt ist? Subrayado de Heidegger.

respecto de las posibilidades de su ser propio; una suerte de inversión, podríamos decir, de la Crítica de la Razón Pura que vuelve a mostrar la lejanía entre el “Yo pienso” kantiano y el Dasein.

La necesaria inmediatez respecto de sí mismo en la atestiguación del Dasein sobre su ser sí mismo y la necesaria decisión esencial al respecto, la resolución (“die Entschlossenheit”) abre al análisis de esta posibilidad a la conciencia (“Gewissen”)³⁸⁹ entendida “*como* fenómeno del Dasein.”³⁹⁰ El subrayado de Heidegger es significativo: la conciencia sólo es como fenómeno del Dasein, es decir, “sólo ‘es’ en el modo de ser del Dasein”³⁹¹ lo que quiere decir que forma parte de la existencia fáctica del Dasein. La conciencia no es, por tanto una suerte de entelequia con autonomía y gobernanza sobre el sujeto sino que, en cuanto fenómeno del Dasein y siendo sólo en el modo de ser del Dasein tal y como acabamos de ver que Heidegger indica, es fáctica como el Dasein.

Esta facticidad de la conciencia se manifiesta en lo que Heidegger denomina como “voz de la conciencia” –conciencia que, por otra parte y como veremos inmediatamente, es silente- que llama al Dasein a ser sí mismo, instándole a salir de la pérdida de su propio ser, instándole por tanto a tomar decisiones esenciales, siendo la decisión primaria y fundamental “elegir esa elección”: la elección de elegir. ¿Cuál es, pues, la aludida decisión – que conlleva la elección- esencial? Al respecto Heidegger afirma lo siguiente: “...el uno esconde el relevo, tácitamente por él realizado, de la *elección* explícita de estas posibilidades (relativas a su ser). Queda indeterminado quién es el que ‘propiamente’ elige. Este ser

³⁸⁹ A lo largo de los análisis que Heidegger realizará en este contexto óntico-ontológico en el que nos movemos, Heidegger utilizará, como puede verse, el término *Gewissen*, distinto de *Bewußtsein* para referirse a la conciencia. Como es sabido, *Gewissen* tiene connotaciones prácticas y morales mientras que *Bewußtsein* se refiere fundamentalmente a la conciencia teórica de un sujeto puesto frente a un objeto.

³⁹⁰ Ib. Pág. 268 – 288 “...als Phänomen des Daseins...” Subrayado de Heidegger.

³⁹¹ Ib. Pág. 269-289 “Es *ist*’ nur in der Seinsart des Daseins...” Subrayado de Heidegger.

arrastrado sin elección por el Nadie, mediante el cual el Dasein se enreda en la impropiedad, sólo puede revertirse si el Dasein se recupera explícitamente de la pérdida en el uno retornando a sí mismo”³⁹². La tortuosa mismidad del Dasein anclada sobre un mundo que repentinamente se disuelve en nada –un mundo cambiante que hace del fundamento un abismo, como hemos visto- disuelve al Dasein en la impropiedad del uno “sin elección por el Nadie”. La decisión esencial, empero, sigue siendo la misma pero ahora auspiciada existentially desde la voz silente de la conciencia que insta al Dasein a su resolución (“Entschlossenheit”) de ser sí mismo. Se trata, pues, de la misma mismidad del Dasein, de su carácter de ser propio que, sin embargo, ahora debe ser resuelto desde el carácter existencial que la conciencia le confiere.

El párrafo 55 de *Ser y Tiempo* tiene un título enmarcado en la lógica interna del discurso de esta incipiente segunda parte del tratado –los fundamentos ontológico-existenciales de la conciencia; sin embargo, Heidegger introduce ya en el título una nota en su ejemplar personal del tratado y hasta siete notas personales más en uno de los párrafos más breves del tratado. A la expresión vertida en el título del párrafo “ontológico-existenciales”, añade Heidegger en el Hüttenexemplar la palabra “horizonte” (“Horizont”), expresión que empleará para tematizar su concepto de trascendentalidad. Ese horizonte ontológico-existencial de la conciencia, como el horizonte de la trascendentalidad, viene dibujado existentially, es decir, fácticamente, pues ambos se dibujan desde el encontrarse (“Befindlichkeit”) el Dasein en su Ahí en el que “sabe” –o como añade Heidegger en su ejemplar personal “cree saber”- lo que pasa con él, es decir, cómo se han proyectado sus posibilidades. Ante el Dasein sumido en lo público del uno y

³⁹² Ib. Pág. 268-287 “Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer ‘eigentlich’ wählt. Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig demach werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst.” Subrayado de Heidegger.

en el ruido de la habladuría, dibuja el propio Dasein el perfil silencioso de la conciencia llamando al Dasein a sí mismo. Sumido en la mencionada habladuría el Dasein escucha a los otros desoyéndose a sí mismo. La llamada de la conciencia quebranta desde su silencio el ruido de la sumisión del Dasein en lo público; escuchando el silencio vuelve el Dasein a su mismidad. Introduce aquí Heidegger una definición de conciencia que muestra la facticidad de la misma: “*Aquello que da a entender llamando de esta manera es la conciencia*”³⁹³, siendo esta, por tanto, la llamada silenciosa del sí mismo; para que el silencio persista, la llamada no debe “dar lugar a la curiosidad”. Por tanto, carácter vocante y carácter silente de la conciencia son el mismo carácter, pues llamar no es hablar o decir sino más bien silenciar el ruido de los otros y del trepidante cuidado del mundo; en apretada síntesis, se trata del verso de *Cántico Espiritual* de Juan de la Cruz: “la música callada, la soledad sonora”. Mediante ese carácter vocativo y silente “el uno-mismo es llamado al sí-mismo.”³⁹⁴ El silencio es el elemento constitutivo del Ahí del ser; sin querer caer en la tan fácil como falsa connotación religiosa o teológica, podríamos decir que el silencio es el claustro del Ahí, aquello que lo clausura, que lo introduce bajo la llave –clave- del sí mismo, dando entonces sentido al solipsismo existencial antes visto. La connotación teológica es falsa, pues el silencio del que habla Heidegger no es el silencio del monasterio; al final, el silencio monacal sólo es un instrumento para meditar sobre “la” Palabra. No es de lo que Heidegger está hablando, pues “¿qué le dice la conciencia al interpelado? Estrictamente hablando, nada.”³⁹⁵ Mencionamos de nuevo, lo que más tarde procuraremos desarrollar: el Dasein no es un oyente, sino un hermeneuta, pues “*la conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio*”³⁹⁶; en consecuencia al Dasein la conciencia no le da contenido temático alguno, ningún “manual” para la existencia, para el “tener que ser” que ha

³⁹³ Ib. Pág.271-291 “*Was dergestalt rufend zu Verstehen gibt, ist das Gewissen*”. Subrayado de Heidegger.

³⁹⁴ Ib. Pág. 273-293 “*Auf das Selbst wird das Man-selbst angerufen*”.

³⁹⁵ Ibíd. “*Was ruft das Gewissen den Angerufenen zu? Streng genommen – nichts.*”

³⁹⁶ Ibíd. “*Das Gewissen redet einzig und etändig im Modus des Schweigens*”. Subrayado de Heidegger.

generado toda la primera sección de *Ser y Tiempo* y está implícitamente presente en esta segunda sección.

La conciencia, desde su llamada, no le da contenido temático alguno al Dasein, no rellena su existencia con normas, valores o contenidos concretos. Tampoco le dice al Dasein quién lo convoca, quién le llama. Desde luego, “nada ‘mundano’ puede determinar quién es el vocante” y, por supuesto, nada trasmundano; el que se llama es el propio Dasein a sí mismo, pero desde fuera de sí y hacia sus “adentros”, hacia su ser sí mismo. Así, pregunta Heidegger: “¿Y si el vocante en la llamada de la conciencia fuese el Dasein que se encuentra en lo profundo de su desazón?”³⁹⁷ Es el propio Dasein quien se llama a sí mismo desde su fuera de sí: “el vocante es el Dasein que, en su condición de arrojado (ser-ya-en...) se angustia por su poder-ser”³⁹⁸. Volvemos al encontrarse (“Befindlichkeit”) ahora de manera más estricta- del Dasein consigo mismo, pues no podemos entender la desazón (“Unheimlichkeit”) desde un punto de vista psicológico; la llamada del Dasein a sí mismo es una llamada a la nada, una llamada vacía, una llamada que ni siquiera espera respuesta, que no busca “entrar en la habladoría”; una llamada que sólo espera, desde su silencio, el silencio por respuesta.

Al Dasein se le interpela y se le invoca desde el silencio y sólo puede responder volviendo al sí mismo de su encontrarse desde el silencio. Cualquier palabra sería una habladoría, una vuelta atrás, un falso cobijo en lo público; la mera llamada, vocativa y silenciosa, ubica al Dasein en su Ahí; en este sentido “la conciencia se revela como la llamada del cuidado”³⁹⁹ que sólo revela la condición de arrojado del Dasein: sólo desde sí mismo se llama el Dasein a sí mismo para nada y desde el silencio de el Ahí en el que el

³⁹⁷ Ib. Pág. 276-296 “Wenn das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein der Rufer des Gewissensrufes wäre?” Subrayado de Heidegger.

³⁹⁸ Ib. Pág. 277-297 “der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in...)”

³⁹⁹ Ibíd. “Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge”

Dasein es, pues en otro ahí y con otro silencio –pues no todos los silencios dicen lo mismo- no sería. El silencio es, por tanto, existencial: el Dasein no precisaría “del” silencio si este fuera entendido como la mera ausencia de ruido, sino como el silencio de las habladurías del que es menesteroso el Dasein para su propia mismidad. Para escuchar la llamada de la conciencia de sí mismo, el Dasein precisa del silencio de sí mismo respecto de sí mismo, del sustraerse de sí del ruido de lo que no es él. Sin embargo, el Dasein puede no escuchar el silencio de sí mismo y permanecer sordo a su mismidad.

§ 25.- Befindlichkeit, conciencia y culpa.

Muy posiblemente en la génesis del concepto heideggeriano de culpa esté presente tanto su formación teológica como, sobre todo, su alejamiento del catolicismo y su acercamiento a la teología protestante, fundamentalmente de la mano de Bultmann, el teólogo con el que se encontrabas “cada semana”. Lo interesante para nosotros es que el concepto de culpa tiene su contexto temático en torno a *Ser y Tiempo*, tratado en el que tiene su máxima exposición. No obstante, como es sabido, el concepto de culpa es levemente tratado en el brevísimo párrafo 35 de los *Prolegomena para una historia del concepto de tiempo*, lección considerada como una primera escritura y presentación de *Ser y Tiempo*; también aparece el concepto de culpa en el escrito relativo a la conferencia *Fenomenología y Teología* pronunciada en Tubinga en febrero de 1927 y vuelta a pronunciar un año después en Marburgo en febrero de 1928. En este escrito, que ya tiene el respaldo de *Ser y Tiempo*, y en el contexto del esfuerzo de separar y distinguir, subrayando su carácter previo, el concepto de culpa del de pecado Heidegger afirma que la

culpa es “una determinación ontológica originaria de la existencia del Dasein.”⁴⁰⁰ Esta originariedad de la culpa dada su íntima e intrínseca pertenencia al ser del Dasein la hace previa no sólo respecto de toda consideración teológica sino incluso de toda consideración moral: la culpa no tiene que ver con lo que el Dasein hace u omite, tiene que ver con el propio existir del Dasein, siendo Ahí, ubicado y abierto al mundo. En definitiva, como veremos, el Dasein es culpable porque es.

De manera correlativa al tratamiento dado por Heidegger a la conciencia, situada en las lindes internas de la existencia fáctica del Dasein y en coherencia con lo que acabamos de afirmar, también la culpa emerge desde la más profunda facticidad del Dasein, subrayada por su inherente contingencialidad; ciertamente, el Dasein es, pero muy bien podría no haber sido; más aún, lo lógico es que no hubiera sido⁴⁰¹. La culpa es, pues, inmediata a este existir fáctico del Dasein; inmediata quiere decir que viene dada con el propio existir, que no es adquirida. En este sentido, es notable el esfuerzo de Heidegger por mantener la reflexión a un doble nivel –existencial y existensivo- en el largo y, sobre todo, complejísimo parágrafo 58 dedicado al análisis de la culpa desde la comprensión de la llamada; así, “lo que puede y requiere ser fijado no es lo existentemente dicho cada vez por la llamada en el correspondiente Dasein y para éste, sino *lo que pertenece a la condición existencial de posibilidad del poder-ser fáctico-existensivo*.”⁴⁰² En consecuencia, lo que nos interesa de la llamada es su remisión al poder ser del fáctico existente arrojado en su mundo.

⁴⁰⁰ M. Heidegger. GA 9 *Wegmarken. Phänomenologie und Theologie*. Traducción española a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte bajo el título de *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid 2000, pg.64-63.

⁴⁰¹ Puede leerse a este respecto *22 historias clínicas de realismo existencial*. Alfredo Rubio. Edimurtra. Barcelona, 1980

⁴⁰² M Heidegger. *Sein un Zeit*, pág. 280-299 “Nicht das je existenziell im jeweiligen Dasein in dieses Gerufene kann und will fixiert werden, sondern das, was zur *existenzialen Bedingung der Möglichkeit des je faktisch-existenzialen Seinkönnens* gehört.” Subrayado de Heidegger.

En este sentido, ya sabemos que la llamada es la llamada del silencio, que no dice nada, que no ordena nada; llama desde la desazón y remite al Dasein hacia delante (“vor auf”), descubriendo posibilidades existenciales desde el ser existencial: “la llamada abre al poder-ser como poder-ser en cada caso aislado, de cada Dasein.”⁴⁰³ La *Jeweiligkeit* asegura el puente entre lo existencial y lo existencial: hablamos siempre de mi propio Dasein, sito y arrojado en el mundo y que despliega su poder ser pero siempre desde el primario poder no haber sido que ha hemos mencionado. Así, la idea de ser culpable –que no tiene un primario sentido moral sino óntico-ontológico, siendo este doble registro una de las causas de la dificultad de la comprensión y exposición de Heidegger- no se alza sobre un problema moral o jurídico sino que se alza sobre en el inherente carácter de “no” que acompaña a toda culpabilidad. Este carácter de no, este descubrimiento de la contingencia del Dasein –podría no haber sido- hace que el Dasein sea “fundamento de una nihilidad” (“Grundsein einer Nichtigkeit”); ahora estamos ante un concepto de culpa “existencialmente comprendido” (“existenzial verstandenen Begriff der Schuld”) que no excluye lo existencial y fácticamente dado, pues es cada Dasein el que de facto podría no haber sido. Partimos, pues, de la innegable condición de arrojado de Dasein que bendice –bien dice- su existencia pues es “ahí” donde únicamente el Dasein puede ser y, como hemos reiterado de la mano de Heidegger “tiene que ser”. El Dasein no se ha arrojado a su Ahí, más bien ha sido arrojado y en ese ser arrojado que contornea de facto su existencia –siendo sido- el Dasein es fundamento de sí mismo:

“Siendo fundamento, es decir, existiendo como arrojado, el Dasein queda constantemente a la zaga de sus posibilidades. Nunca existe *antes de* su fundamento, sino siempre sólo *desde y como él*. Ser-fundamento significa por consiguiente, no ser *jamás*

⁴⁰³ Ibíd. “...;er (der Ruf) erschließt es als das *jeweilig* verenzelte des *jeweiligen* Daseins.” Subrayado nuestro.

radicalmente dueño del ser más propio. Este no pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento, *es*, él mismo, una nihilidad de sí mismo. Nihilidad no significa en manera alguna no-ser-ahí, no subsistir, sino que mienta un no que es constitutivo de este ser del Dasein, de su condición de arrojado. El carácter negativo de este ‘no’ se determina existencialmente así: siendo *sí-mismo*, el Dasein es el ente arrojado *en cuanto* sí mismo. *Dejado en libertad no por* sí mismo, sino *en* sí mismo, desde el fundamento, para ser *este fundamento*. El Dasein no es, él mismo, el fundamento de su ser en cuanto que este brotara de un proyectarse del propio Dasein, pero, siendo *sí-mismo*, el Dasein es, sin embargo, el ser de este fundamento. Este es siempre tan sólo fundamento de un ente cuyo ser tiene que asumir el ser-fundamento.”⁴⁰⁴

Somos conscientes de la extensión de la cita, pero entendemos ese texto como fundamental por lo que estamos convencidos de la pertinencia de la misma; efectivamente, creemos hallarnos ante uno de los pasajes más complejos y extraordinarios de *Ser y Tiempo*, en el que la profundidad y la belleza van de la mano. El texto, y las consecuencias que de él se derivan expuestas por Heidegger renglones más abajo, es un notable esfuerzo por aclarar la doble dimensión óntico-ontológica de la culpa toda vez que ya ha quedado claro que el “ser-culpable” el Dasein compete al propio ser de ese ente, por lo que el Dasein no se hace culpable sino que, más bien y como hemos dicho, es culpable.

⁴⁰⁴ Ib. pg. 284/85-303. “Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent *vor* seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*. Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf nie mächtig sein. Dieses Nicht gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseiend *ist* es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst. Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichvorhandensein, Nichtbestehen, sonder meint ein Nicht, das dieses Sein des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert. Der Nichtcharakter dieses Nicht bestimmt sich existenzial: *Selbstseiend* ist das Dasein das geworfene Seiende *als* Selbst. *Nicht durch* es selbst, sondern *an* es selbst *entlassen* aus dem Grunde, um *als dieser* zu sein. Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt, wohl aber ist es als Selbstsein das Sein des Grundes. Dieser ins immer nur Grund eines Seienden, dessen Sein das Grundsein zu übernehmen hat.” Cursivas de Heidegger; subrayados nuestros.

La condición de posibilidad del Dasein de ser fundamento es “existir como arrojado” y, por tanto del encontrarse el Dasein ubicado en su Ahí donde, como hemos reiterado haciéndonos eco del propio Heidegger, “tiene que ser, siendo esa existencia como también sabemos apertura al “ser-posible”. “Existiendo como arrojado” expresa, además, la concepción kairológica del tiempo mostrando que el Dasein es cuando es o no es; por tanto, “existiendo como arrojado” expresa la condición de un Dasein como montaña de existencia en medio de la nada en la que muy bien podría haber quedado disuelto. Siendo, lo hemos dicho, el Dasein es su posibilidad y ya hemos señalado el drama que esto supone para la mismidad del Dasein: este ente nunca será dueño de su ser más propio. Este dato existencial que recorre la biografía del Dasein en cuando que ejecuta su “tener que ser” pertenece al sentido **existencial** de la condición de arrojado pues la ubicuidad –en el sentido del encontrarse ahí- conforma esencialmente el sentido del ser del Dasein. Por eso, “Nihilidad no significa de ninguna manera no ser ahí” –pues esto significaría simplemente no haber sido- sino justamente de lo contrario: de ser Ahí o no ser. Nihilidad mienta el no originario y constitutivo del ser del Dasein que “dejado en libertad” elige posibilidades del propio existir que son, siempre, **existentivas**.

Obviamente, esas posibilidades circunscriben el existir del Dasein cuyo ser es el cuidado que, a tenor de lo dicho “está impregnado de nihilidad” por cuando el “cuidarme de” no sólo exige el “descuidarme de” sino que muestra, ante todo, el antes mencionado “no” sobre el que la caída y la condición de arrojado –el encontrarse- deben alzar la mismidad del Dasein. Este es el modo de ser del Dasein y, por tanto, la expresión de su absoluta contingencia – ser, por tanto, fundamento de una nihilidad- y por lo que el Dasein es culpable. Esta negatividad no es nunca lógica o dialéctica, siempre es existencial-existencial; no se habla del mal, ni siquiera considerado este como “privatio boni”, ni del

valor o, menos aún, del pecado entendido este en su acepción teológica como aquello que contradice el plan salvífico de Dios para la humanidad. Se habla del Dasein que existe fácticamente en su Ahí.

El Dasein no es culpable ante los otros, sino fundamentalmente ante sí mismo en su condición de caído; por tanto, la culpa no es pensable sin la condición de arrojado, sin la Befindlichkeit: “El *ser-culpable* es más originario que todo *saber* de él. Y sólo porque el Dasein es culpable en el fondo de su ser y se cierra a sí mismo en cuanto arrojado y cadente, es posible la conciencia, si es verdad que lo que la llamada da a entender en el fondo es *este ser-culpable*”.⁴⁰⁵ El Dasein es siendo y ese siendo se produce en la caída y se expresa en la condición de arrojado; el ser culpable es, por tanto, previo al saber de sí del Dasein, siendo la culpa lo que hace necesaria la conciencia y la llamada que, como ya hemos dicho, no dice nada y es llamada del Dasein a sí mismo. Como dice Heidegger es una llamada “prevocante” (“vorrufender”) y, al tiempo, una llamada hacia atrás (“Rückruf”) del Dasein, “hacia la condición de arrojado, para comprenderla como el fundamento negativo que él tiene que asumir en la existencia.”⁴⁰⁶ El Dasein tiene que asumir no sólo que dejará de ser sino también que no era, que emerge desde una nada y que podría no haber sido nunca. En ese rotundo sentido ontológico existencial el Dasein es fundamento de una nihilidad que se cristaliza encontrándose como arrojado en su ahí. Por ello, en el largo texto transcrito subrayaba Heidegger que “dejado en libertad, no por sí mismo sino en sí mismo, desde el fundamento para ser este fundamento”. De nuevo la libertad en su

⁴⁰⁵ Ib. Pág. 286-305 “Ursprünglicher als jedes *Wissen* darum ist das *Schuldigsein*. Und nur weil das Dasein im Grunde seines Seins schuldig ist und als geworfen verfallendes sich ihm selbst verschließt, ist das Gewissen möglich, wenn anders der Ruf *dieses Schuldigsein* im Grunde zu Verstehen gibt.”

⁴⁰⁶ Ib. Pág. 287-305 “...in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu Verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat.”

genuina dimensión ontológica, en su condición de “para qué”: “para ser este fundamento” en el que tiene que asumir ser su propio fundamento.

Llegado a este punto, el Dasein debe volver a escuchar el silencio; escuchar la llamada de la conciencia de la culpa (“das recte Hören des Anrufs”) es equivalente para el Dasein a comprenderse a sí mismo en su ser más propio, es decir a aceptarse siendo obediente (“hörig”) a su más propia posibilidad de existencia. Así, aceptándose en su contingencia y finitud se hace realmente libre; así, “comprender la llamada quiere decir: querer-tener-conciencia”⁴⁰⁷, siendo la expresión casi tautológica pues, por cuanto la llamada es siempre del Dasein a sí mismo, este querer-tener-conciencia es “*el supuesto existensivo más originario para la posibilidad de llegar a ser fácticamente culpable.*”⁴⁰⁸ Obviamente, al final, es lo existensivo en su pura facticidad donde realmente el Dasein es, y donde actúa. Pero este carácter existensivo no oculta lo ontológico-existencial del silencio de la llamada de la que el Dasein es oyente, pero, como ya hemos advertido, oyente del silencio, no de la palabra, pues en tanto que oyente del silencio –sabiéndose fundamento de una nihilidad- el Dasein se constituye en hermeneuta de lo que es, de la facticidad.

La metafísica de la finitud propicia este escuchar el silencio desde la esencial ubicación del Dasein en sí Ahí, en su condición de arrojado y la que, en consecuencia, permite tematizar el aspecto óntico-existensivo del Dasein desde su aspecto ontológico existencial; este análisis –debemos reiterarnos- se lleva a cabo, empero, desde la óptica del hermeneuta, no del oyente, pues sólo desde la finitud hay silencio y por tanto pregunta por el sentido del ser. En definitiva, la metafísica de la finitud es aquella desde la que el Dasein

⁴⁰⁷ Ib. Pág. 288-306. “Anrufverstehen besagt: Gewissen-haben-vollen”.

⁴⁰⁸ Ibíd. “*Das Gewissen-haben-wollen ist vielmehr die ursprüngliche existenzielle Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens.*” Subrayado de Heidegger.

se ve instado a “tener que ser”, sabiendo ahora que esa tarea es “asumir el ser fundamento”.

§ 26.- Befindlichkeit, cuidado y temporeidad.

a.- La facticidad de la temporeidad propia.

Sabido es que la segunda sección de *Ser y Tiempo* está dedicada a explayar la temporeidad (“Zeitlichkeit”) como sentido del ser del Dasein. La primera sección, concebida como “etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein”, había circunscrito el tema de la analítica existencial del Dasein al “tener que ser” de ese ente cuya esencia es la existencia. Esa tarea, en la que el Dasein se juega en cada caso su propio ser, es esencialmente mundana dada la constitución del Dasein como “ser-en-el-mundo”, cuya estructura fundamental es “ser-en”.

Dentro del análisis temático de esa estructura, la constitución existencial del Dasein establecía el encontrarse (“Befindlichkeit”) como el Ahí en el que el Dasein busca su propia mismidad y desarrolla, por tanto, su “tener que ser”. Como hemos visto, desde su condición de arrojado el Dasein está ubicado en su finitud esencial de la que el Ahí, que incluye la temporeidad kairológicamente entendida, es expresión radical.

Emprender la tarea de explayar a partir de la temporeidad el sentido del ser del Dasein desde estas premisas supone revisar la analítica existencial llevada a cabo en la

primera sección. Revisar no quiere decir aquí corregir, ni tan siquiera modificar, sino repensar y, por ende, reinterpretar esa patencia desde la patencia de la finitud y contingencia del Dasein, es decir, desde los parámetros de la metafísica de la finitud que hemos visto. Desde ellos se comprende que el encontrarse, la caída, la comprensión y el discurso son los elementos estructurales de la apertura al mundo por parte del Dasein en justa reciprocidad con la aperturidad del mundo mismo; estos elementos estructurales deberán ser repensados desde la temporeidad. Es evidente que, si se trata de interpretar el sentido del ser del Dasein desde la temporeidad, deberá mostrarse la constitución concreta tempórea del cuidado; sin embargo, esta tarea tiene a su vez una premisa fundamental: no podemos perder de vista que “la temporeidad no ‘es’ en absoluto un *ente*. La temporeidad no es, sino que se *temporiza*.”⁴⁰⁹ Si el mundo “vagabundea”, la temporeidad “temporiza” -es interesante observar que Heidegger no subraya el pronombre reflexivo sino sólo el verbo-temporizando todo lo que es y en ese temporizar todo lo que es “se” temporiza. En sentido estricto sólo es el Dasein –los demás entes son útiles, a la mano-, al que Heidegger, ya en 1924 como hemos señalado, ha identificado con el tiempo. La existencia del Dasein, que siempre es fáctica como ya sabemos, no transcurre sobre el convencionalismo de la cronología –el mero paso de días, meses o años- sino que la existencia fáctica está temporizada por una temporeidad fáctica. No existe un tiempo no fáctico, no existe un temporizarse la temporeidad que no sea fáctico así como tampoco existe una facticidad que no sea tempórea.

Desde aquí entendemos la necesidad de Heidegger de hilvanar “la muerte con la ‘situación concreta’ del actuar”; en otras palabras, la cuestión referida al posible común denominador existente entre el “adelantarse” (“Vorlaufen”) y la resolución

⁴⁰⁹ Ib. Pág. “Die Zeitlichkeit ‘ist’ überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich”. Subrayado de Heidegger.

(“Entschlossenheit”), pues una unión artificial -externa- entre ambos extremos del existir supondría el intento de reivindicar como ontología fundamental un proyecto no fenoménicamente fundado; entendemos que, en plena lógica con nuestras afirmaciones anteriores –no existen ni un tiempo no fáctico ni una facticidad atemporal- no existe una existencia sin carácter existensivo, extremo que, por obvio, raya en lo tautológico. Por ello, entendemos que la temporeidad del Dasein es, sin poder ser de otra manera, fáctica. El común denominador de lo existencial y lo existensivo no puede ser, siendo esto también obvio según entendemos, ajeno o externo al ser del Dasein que ya ha sido definido como cuidado y ciertamente en él el Dasein combina el adelantarse a sí mismo con el resolver el tener que ser pues el cuidado es “ser para la muerte”⁴¹⁰.

La muerte, en cuanto posibilidad absolutamente cierta y, por tanto, como expresión del “poder-ser” más propio, no concilia –no creemos que se trate de eso en Heidegger- pero sí expresa en el mismo discurso –que a su vez es expresión de la comprensión de la finitud del Dasein ubicado en su ahí- lo existensivo como correlativo ontológico de lo existencial: todo Dasein muere y desde ese punto de vista la muerte conforma, como hemos subrayado, la estructura ontológica del Dasein; al tiempo, todo Dasein muere en absoluta soledad, dentro de su solipsismo existencial, fruto de su tiempo, de su biografía y, en definitiva, de su carácter existensivo. La muerte es, pues, expresión óntico-ontológica de la temporeidad y esta última “*es experimentada en forma fenoménicamente originaria en el modo propio del ser-entero del Dasein, es decir, en el modo de la resolución precursora.*”⁴¹¹ Resolución (“Entschlossenheit”) es adelantarse (“Vorlaufen”), es decir, tomar resoluciones esenciales respecto del ser posible que el ser entero (“Ganzsein”) del Dasein es; resolución esencial para decisiones esenciales, es decir, decisiones respecto de la existencia propia o impropia y

⁴¹⁰ Ib. Pág. 329-346 “Die Sorge ist Sein zum Tode”.

⁴¹¹ Ib. Pág. 304-323 “*Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit*”. Cursiva de Heidegger.

que sólo se pueden tomar desde el adelantarse el Dasein a sí mismo en el horizonte de la muerte entendida como posibilidad absolutamente cierta.

Siendo el Dasein tiempo el carácter fáctico de la temporeidad parece obvio; dado que el tiempo, como ha señalado Heidegger, no es un ente sino que temporiza y se temporiza, también parece claro que la temporeidad, tal y como se indica en el texto transcrito, sea experimentada fenoménicamente “en el modo de la resolución precursora” lo que significa que el ser propio del Dasein, su Mismidad, no puede ser entendida ni subjetiva ni substantivamente pues, como ya hemos señalado, el Dasein no es “ni sustancia ni sujeto.” En consecuencia, “las posibilidades fundamentales de la existencia, propiedad e impropiiedad del Dasein, se fundan ontológicamente en distintos modos posibles de temporización de la temporeidad.”⁴¹² Dicho esto, es decir, descubierta la temporeidad como fundamento ontológico de la propiedad e impropiiedad de la existencia del Dasein, es fácil inferir que “surge para la analítica existencial la tarea de repetir el análisis ya hecho del Dasein, interpretando las estructuras esenciales en función de su temporeidad”,⁴¹³ toda vez que esta pone de manifiesto que pensar la muerte por parte del Dasein es el “querer-tener-conciencia” que se ha hecho transparente, lo que significa que “*la pregunta por el poder ser entero es una pregunta fáctico-existencial*” a la que el Dasein responde “*en tanto que resuelto.*”⁴¹⁴

La temporeidad ha hecho que el “ser-entero” del Dasein tampoco caiga del cielo y que, por tanto, desde la más estricta facticidad y sin caer en idealismo alguno se pueda afirmar que “el Dasein *es* propiamente sido”; ese “sido” está anclado en la facticidad no

⁴¹² Ib. Pág. 304-323 “Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, gründen ontologisch in möglichen Zeitungen der Zeitlichkeit.”

⁴¹³ Ibíd. “...die vollzogene Analyse des Daseins zu wiederholen im Sinne einer Interpretation der wesentlichen Strukturen auf ihre Zeitlichkeit.”

⁴¹⁴ Ib. Pág. 309-328 “Die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist eine faktisch.existenzielle. Das Dasein beantwortet sie als entschlossenes.” Subrayado de Heidegger.

siendo fruto ni de “Aufhebung” alguna, ni de ninguna identificación de sustancia y sujeto. El sido no tiene que ver con el pasado desde el supuesto de que el futuro no existe, sino que es un sido desde el porvenir, desde el futuro y el anticiparse a la muerte. El “sido” es, en este sentido, siempre “siendo”.

La facticidad de la temporeidad nos ha clarificado -tal y como Heidegger sostiene- la tesis expuesta en el inicio de *Ser y Tiempo* según la cual “el ente que somos nosotros mismos es ontológicamente el más lejano.” Desde esta premisa, la cuestión de interpretar la aperturidad general del Dasein desde la temporeidad, visto el carácter fáctico de la misma, es expuesta según nuestro entender así de rotundamente: “Si el ser del Dasein es por esencia poder-ser y ser-libre para sus más propias posibilidades, y si el Dasein no existe sino en la libertad para ellas o en la falta de libertad frente a ellas, ¿podrá la interpretación ontológica hacer otra cosa que establecer como fundamento *posibilidades ónticas* (modos del poder ser) y proyectar esas posibilidades ónticas hacia su *posibilidad ontológica*?”⁴¹⁵ Sin embargo, en este punto no podemos olvidar que lo óntico del Dasein sólo tiene sentido como proyecto pre-ontológico; por ello, el Dasein, en cuanto ente a cuyo ser siempre le pertenece una autointerpretación (“Selbstausslegung”), “exige” (“fordert”) que “una interpretación ontológica, cuya meta sea la originariedad de la mostración fenoménica, *conquiste para sí el ser de este ente en contra de la tendencia encubridora que hay en él*”⁴¹⁶. La autointerpretación -la analítica existencial- es, por tanto, “violencia” (“Gewaltsamkeit”) del Dasein respecto de sí mismo. ¿No es violencia la caída del Dasein en el mundo y su

⁴¹⁵ Ib. 312-331. “Wenn das Sein des Daseins wesenhaft Sein-können ist und Freisein für seine eigensten Möglichkeiten und wenn es je nur in der Freiheit für sie bzw. in der Unfreiheit Gegen sie existiert, vermag dann die ontologische Interpretation anderes *als ontologische Möglichkeiten* (Weisen des Seinskönnen) zugrundezulegen und *diese* auf ihre *ontologische Möglichkeit* zu entwerfen?” Subrayados de Heidegger.

⁴¹⁶ Ib. Pág. 311-330 “Die Seinsart des Daseins fordert daher von einer ontologischen Interpretation, die sich die Ursprünglichkeit der phänomenalen Aufweisung zum Ziel gesetzt hat, *daß sie sich das Sein dieses Seienden Gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert.*” Subrayado de Heidegger.

encontrarse como arrojado en su ahí en el que el Dasein busca su propia mismidad? ¿No es el elegir elegir un ejercicio de violencia? ¿No es, ya en sí mismo, existir un ejercicio de violencia? Dos preguntas fundamentales de Heidegger nos ayudan a la comprensión de este complejo momento temático de *Ser y Tiempo*: “¿No se convierte entonces lo violento del proyecto en una concreta puesta en libertad del contenido fenoménico no disimulado del Dasein?”⁴¹⁷ El “entonces” al que se refiere Heidegger es el Ahí en el que el Dasein es, incluyendo en él la comprensión kairológica del tiempo y, por tanto, la facticidad de la temporeidad; es “ahí” donde, de forma “concreta”, la interpretación existencial del Dasein –vale decir, su analítica existencial como propedéutica del esclarecimiento del sentido del ser como tiempo– pone de manifiesto la base óntico-fenoménica del Dasein. Desde estas consideraciones es fácil comprender tanto la segunda pregunta de Heidegger a la que antes aludíamos, como su implícito carácter afirmativo bajo la forma de una interrogación: “¿Tiene el ser-en-él-mundo una instancia de su poder-ser más alta que su muerte?”⁴¹⁸

Obviamente, no; la muerte, como culminación del existir del Dasein, ultima el dato fenoménico desde su comprensión fenomenológica, es decir –como ya hemos apuntado– desde la analítica existencial del Dasein. La temporeidad del Dasein, cristalizando el subrayado el carácter ineludiblemente fáctico de la misma, hace que la ontología tampoco caiga del cielo. El hecho de que el ser del Dasein esté caracterizado, e incluso determinado, por el cuidado no puede hacernos olvidar que el cuidado finaliza con la muerte; no es el modo de ser del ser del Dasein como cuidado el que determina a la muerte sino que es el propio Dasein desde su disposición de “ser-para-la-muerte” el que determina el cuidado. La muerte, como fin del existir, marca al Dasein como un no-ser-ya-en-el-mundo.

⁴¹⁷ Ib. Pág. 313-331 “Wird dann nicht die Gewaltsamkeit des Entwurfs zu einer jeweiligen Freigabe des unverstellten phänomen Bestandes des Daseins?” Subrayado de Heidegger.

⁴¹⁸ Ib. Pág. 313-331 “Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnen als seinen Tod?” Subrayado de Heidegger.

Por tanto, la muerte del Dasein ubica a este ente tanto en su Ahí esencialmente fenoménico como en la respectiva y consecuente reflexión fenomenológica –existencial según la transformación de la fenomenología antes vista- sobre el propio ser que lo constituye. La muerte es, por tanto, el gozne que enlaza lo óptico con lo ontológico, su “raíz común”; en consecuencia, el Dasein no tiene una instancia superior a la de la su propia muerte, así como el sentido del ser del Dasein es tempóreo.

b.- La necesidad de reinterpretar la apertura general del Dasein desde la temporeidad propia.

Dado lo expuesto en el apartado anterior, es preciso repensar la estructura de la aperturidad del Dasein al mundo desde la temporeidad propia y fáctica de ese ente. Se trata de la reciprocidad en la apertura del Dasein al mundo y del mundo hacia el Dasein. Sólo así el Dasein opta a su ser en propiedad, a su mismidad como hermeneuta de la facticidad a partir de la significatividad del mundo. Repensar la aperturidad al mundo desde la fáctica temporeidad es, por tanto, tarea necesaria para la determinación del “contenido fundamental” (“Grundbestand”) de la constitución existencial del Dasein que no puede ser entendida, como ya hemos visto, desde la mera yuxtaposición de existenciaros. Tampoco puede ser olvidado lo óptico-existencial como la anterior aproximación a la temporeidad ha puesto de manifiesto.

Esta tarea, que desemboca necesariamente como veremos en una revisión de la historicidad, supone poner explícitamente de manifiesto “el sentido tempóreo del cuidado” toda vez que este expresa el sentido del ser del Dasein y este es, como se ha indicado, tiempo. La mismidad del Dasein no puede ser planteada de manera ajena a la temporeidad;

tampoco la apertura al mundo del Dasein, ubicado en su Ahí en el que aparece como arrojado, puede ser entendida sin la premisa fundamental de la temporeidad; y esa apertura al mundo, correspondida por la aperturidad del mundo, genera la trascendentalidad que denominaremos ubicua y que tampoco puede ser entendida sin la fáctica temporeidad. Por tanto, tampoco caen del cielo ni la apertura general del Dasein al mundo ni la aperturidad del mundo al Dasein -su mundaneidad, de la mano de su estructura fundamental que es la significatividad. Ese círculo hermenéutico, como vamos a ver ahora, es esencialmente tempóreo, lo que significa que la trascendentalidad -a la que nos dedicaremos en el párrafo siguiente- es tempórea porque la comprensión es tempórea. Esta temporeidad subraya el carácter existensivo, dado como preontológico, del abrirse el Dasein al mundo.

El hecho de que a partir de la comprensión tempórea de las estructuras existenciales del encontrarse, el comprender, la caída y el discurso se logren, como haz y envés de la misma hoja, la mismidad del Dasein y su trascendentalidad hacia el mundo pone de manifiesto que el análisis no puede obviar lo óntico-existensivo de esas estructuras como del propio Dasein que las lleva a cabo, lo cual implica partir, inexcusablemente, de la cotidianeidad de ese ente. La cotidianeidad del Dasein -una suerte de impersonal objetividad en su existir diario - es necesariamente el punto de partida del análisis de las estructuras de la apertura del Dasein a la mundaneidad del mundo. Desde esta cotidianeidad en la que el Dasein es, se establece la premisa desde la que se revisa el sentido tempóreo del cuidado y desde la que Heidegger acomete la tarea del capítulo cuarto de la segunda sección de *Ser y Tiempo*, titulada “Temporeidad y cotidianeidad”: “Todo comprender tiene su estado de ánimo. Todo encontrarse es comprensor. Todo comprender ubicado tiene el carácter de la caída. La comprensión cadente y ubicada articula su comprensibilidad en el discurso. La constitución tempórea de cada uno de estos fenómenos remonta cada vez a aquella temporeidad unitaria que hace posible la unidad estructural del comprender, el

encontrarse, la caída y el discurso”.⁴¹⁹ La temporeidad es unitaria en el sentido de que unifica esas distintas estructuras existenciales del Dasein y posibilita la aludida trascendentalidad ubicua desde lo existitivo de las mismas.

El comprender “es el proyectante estar vuelto hacia un poder-ser por mor del cual el Dasein existe cada vez”⁴²⁰; por tanto, el Dasein existe comprendiendo y comprendiendo “el Dasein es cada vez como puede ser”. Por tanto, el éxtasis de la temporeidad que compete al comprender es el futuro entendido como “adelantarse” (“Vorlaufen”); pero este adelantarse –nos parece fundamental la aclaración de Heidegger, por cuanto se aparta de una concepción lineal de la temporeidad y del tiempo en general- no es una suerte de advenir el futuro desde el presente o de ganarse el futuro desde el presente sino más bien desde “el futuro impropio” (“aus der uneigentlichen Zukunft”) en el que el Dasein, afanado en las ocupaciones cotidianas, está a la espera de sí mismo. En el futuro impropio el Dasein fáctico esta a la espera (“Gewärtigen”) de su poder-ser, pero no desde sí mismo sino desde el objeto que lo ocupa; el futuro “se temporaliza en forma propia en el precursar” que es “un modo más originario de estar vuelto hacia la muerte que la preocupada espera de ella.”⁴²¹ Comprender, en tanto que poner de manifiesto el Dasein ante sí mismo su poder-ser, su ser como posibilidad, es un adelantarse hacia la muerte, asumiéndola como posibilidad de ser antes que como preocupada espera del dejar de ser.

⁴¹⁹ Ib. Pág. 335-353. “Jedes Verstehen hat seine Stimmung. Jede Befindlichkeit ist verstehend. Das befindliche Verstehen hat den Charakter des Verfallens. Das verfallend gestimmte Verstehen artikuliert sich bezüglich seiner Verständlichkeit in der Rede. Die jeweilige zeitliche Konstitution der genannten Phänomene führt je auf die eine Zeitlichkeit zurück, als welche sie die mögliche Struktureinheit von Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede verbürgt”. Hemos modificado, como puede constatarse por la lectura, la traducción de Rivera.

⁴²⁰ Ib. Pág. 336-353 “*entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert.*” Subrayado de Heidegger.

⁴²¹ Ib. Pág. 337-354 “Daher liegt im Vorlaufen ein ursprünglicheres Sein zum Tode als im besorgten Erwarten seiner.”

Por tanto, tampoco el comprender cae del cielo, sino que, más bien, siempre “se encuentra” de alguna manera (seguimos aquí la traducción de Gaos); el temple anímico (“Gestimmtheit”) propio del encontrarse pone al Dasein ante su condición de arrojado, el Ahí desde el que el comprender se abre al futuro en la forma precursora antes vista. Que el Dasein se encuentre ante sí mismo, en su Ahí como arrojado solo es “existencialmente posible” si la temporeidad del encontrarse se basa en el haber sido. No se trata de la simple constatación “óptico-psicológica” de que las vivencias transcurren a lo largo del tiempo, sino más bien de mostrar que la estructura existencial del encontrarse el Dasein en su Ahí sólo es posible sobre la base de la temporeidad y que por tanto el temple anímico tampoco es posible sin la base de la temporeidad. A partir del haber sido, donde hemos dicho que temporiza el encontrarse, se modifica tanto el futuro del comprender como el presente de la caída.

Como fenómenos fundamentales del encontrarse sabemos que están el miedo y la angustia, que ya han sido analizados y que ahora precisan de ser puestos en relación con la temporeidad del encontrarse. El miedo tiene la forma del comprender impropio y, por tanto, también está a la espera (“Gewärtigen”) de aquello que atemoriza; el miedo, abatimiento o confusión según Aristóteles, se cristaliza en un olvido que, “estando a la espera, hace presente”⁴²². La angustia, empero, no se guía por el futuro impropio del estar a la espera, sino que la angustia se angustia ante la insignificancia del mundo (“Unbedeutsamkeit der Welt”) que viene dada por la condición del Dasein como “ser-para-la-muerte”. Ciertamente, según esto, la temporeidad correspondiente a la angustia es la del éxtasis del futuro, pero no del futuro impropio correspondiente a la espera de algo distinto de sí, sino el futuro propio del adelantarse (“Vorlaufen”) el Dasein a su propio sí mismo.

⁴²² Ib. pg. 342-359 “Die Zeitlichkeit der Furcht ist ein gewärtigend-gegenwärtigendes Vergessen.”

Con la muerte del Dasein el mundo se torna insignificante para el Dasein; justamente eso es morir: darse de bruces con la insignificancia del mundo lo cual pertenece al más íntimo encontrarse el Dasein en el mundo como arrojado. Por ello, “la angustia se angustia por la nuda existencia en cuanto arrojada en la desazón”⁴²³ del existir sobre la base de la nihilidad del fundamento y de la siempre inminente insignificancia del mundo.

Miedo y angustia tienen, pues, el modo de temporizarse del haber sido; sin embargo, la angustia lo es a partir del futuro de la resolución, por medio de la cual el Dasein toma como hemos visto resoluciones esenciales en relación a su posibilidad siempre inminente de la muerte; empero, el miedo se produce desde el “presente perdido” (“aus der verlorenen Gegenwart”) fruto de un olvido de la condición de arrojado que en la exégesis de Heidegger significa que el Dasein huye de un poder ser fáctico resuelto. Presente perdido, pues, como fruto, de un olvido que significa miedo a un “mal futuro”; como escribe Heidegger, ese presente perdido “medrosamente tiene miedo del miedo , y así cae justamente en él.”⁴²⁴

Si el comprender radica en el futuro y el encontrarse en el haber-sido, la caída temporiza en el presente en el que se hacen presentes –recordemos- la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. De entre ellas subrayamos la curiosidad que provoca que el Dasein se distraiga de sí mismo desubicándolo; la distracción surge, paradójicamente, cuando el Dasein se enreda en sí mismo (“verfängt sich”): se comprende a sí mismo, sabe de su haber sido y se proyecta en el futuro propio, pero siempre se distrae consigo mismo en la infinita gama de posibilidades que su caída en el mundo le ofrece. En este sentido, el

⁴²³ Ib. pg. 343-360 “Die Angst ängstet sich um das nackte Dasein als in die Unheimlichkeit geworfenen.”

⁴²⁴ Ib. pg. 344-361 “..., die Furcht (entspringt) aus der verlorenen Gegenwart, die furchtsam die Furcht befürchtet, um ihr so erst recht zu verfallen.”

presente de la caída es lo más opuesto al instante: en el presente, el Dasein está en todas partes y en ninguna, mientras que en el instante el Dasein está ante sí y abre su Ahí propio.

Por su parte, el comprender es tempóreo en sí mismo por cuanto “todo discurrir que hable sobre..de..y a.. está fundado en la unidad extática de la temporeidad”⁴²⁵. No se trata, obviamente, de que el discurso “lleve tiempo” sino de que asume los éxtasis vistos en el comprender, el encontrarse y la caída. Esto significa que la temporeidad no es la mera sucesión cronológica de los distintos éxtasis del tiempo (pasado, presente y futuro) sino que *“la temporeidad se temporiza enteramente en cada éxtasis y esto quiere decir que la unidad extática de la correspondiente plena temporización de la temporeidad funda la integridad del todo estructural constituido por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura del cuidado.”*⁴²⁶ La temporeidad, siendo la unidad de la estructura del cuidado, conforma la unidad estructural del Dasein; conformado ese “todo estructural” por la existencia, la facticidad y la caída, entendemos que la temporeidad articula el encontrarse el Dasein consigo y, por tanto, su ubicuidad y, por ente, su trascendentalidad. La trascendentalidad, que venimos calificando de ubicua es tempórea.

§ 27.- Trascendentalidad ubicua y verdad.

Sostiene Cristina Lafont⁴²⁷ que la filosofía heideggeriana en general y muy particularmente *Ser y Tiempo* supondría el intento de mantener un planteamiento

⁴²⁵ Ib. Pág. 349-365. “Die Rede ist an ihr selbst seitlich, sofern alles Reden über...,von... und zu...in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gründet.”

⁴²⁶ Ib. Pág.350-366. “Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, das heißt in der ekstatischen Einheit der jeweiligen Wollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, das ist die Einheit der Sorgestruktur.” Subrayado de Heidegger.

⁴²⁷ Cristina Lafont. “El papel del lenguaje en Ser y Tiempo”. *Isegoría*,7 págs. 183-196. Un planteamiento más amplio del problema del lenguaje en la hermenéutica heideggeriana puede leerse

trascendental sin un sujeto trascendental. La necesidad de tal planteamiento estaría motivada por la génesis de las condiciones de posibilidad de una ontología fundamental y cobraría carácter de urgente justamente a partir de la propia transformación hermenéutica llevada a cabo por Heidegger y que únicamente entiende el nudo factum del existir como urdimbre posible de la pregunta por el sentido del ser en general.

Aferrarse a la necesidad del planteamiento trascendental de la filosofía para, justamente, propiciar la pregunta por el ser desde la pura facticidad del existir puede suscitar perplejidad y es para Lafont “la razón interna fundamental del callejón sin salida que el proyecto mismo de *Ser y Tiempo* parece abocar”⁴²⁸ debido en buena parte –o, quizá mejor, fundamentalmente- a su “errónea autocomprensión” del papel del lenguaje, pues siendo la herramienta básica y fundamental a partir de la cual se genera y posibilita la mencionada transformación hermenéutica, no habría sido pensado y aprehendido en su primaria originariedad.

Sabemos que el análisis heideggeriano del estado de abierto del Dasein y su reciprocidad con la apertura del mundo es central en el planteamiento de la trascendentalidad llevado a cabo por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Como ha sido señalado, esa reciprocidad genera el círculo hermenéutico que abre al Dasein a la comprensión del mundo y en coherencia con la mencionada reciprocidad, la significatividad es señalada como la estructura fundamental de la mundaneidad en general; Heidegger expresa esta reciprocidad de manera tan sintética como rotunda cuando afirma que “en la aperturidad

en *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M 1994. Versión española de Pere Fabra y Abat. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza Editorial 1997

⁴²⁸ Lafont. *El papel del lenguaje en ser y tiempo*, pg. 184

del Ahí el mundo está coabierto.”⁴²⁹ Ciertamente, desde estas premisas, Heidegger ha roto el esquema sujeto-objeto desde el que clásicamente se ha entendido la trascendencia puesto que, según afirma, “lo que hay que preguntar es ¿qué hace ontológicamente posible que el ente pueda comparecer dentro del mundo y que, así pueda ser objetivado? La respuesta se encuentra en una vuelta hacia la trascendencia del mundo extático-horizontalmente fundada.”⁴³⁰

La crítica de Lafont es, en este punto prácticamente una enmienda a la totalidad del planteamiento de *Ser y Tiempo*. La consecuencia de la apuesta heideggeriana por el Dasein considerado este desde su constitución fundamental como “ser-en-el-mundo” sería la necesidad que Heidegger “tiene de renunciar igualmente a la distinción metodológica constitutiva de la filosofía trascendental. El lugar de la dicotomía empírico-trascendental lo ocupa ahora la diferencia ontológica”⁴³¹, con el agravante, subrayado por la autora, de que “la diferencia ontológica per-se no implica una relación de fundamentación semejante a la dicotomía empírico trascendental, pero, por otra parte, como al aferrarse a la metodología de la filosofía trascendental en su intento de elaborar una ontología fundamental, se ve obligado a una lectura hipostatizada de la diferencia ontológica que sin embargo, a la luz del análisis que Heidegger ofrece de hecho en *Ser y Tiempo* de la problemática del estado de abierto del Dasein carece de toda plausibilidad”⁴³².

La consecuencia de esta crítica expresaría la aludida enmienda a la totalidad del planteamiento ontológico heideggeriano: acudir in extremis a la diferencia ontológica no

⁴²⁹ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pg. 365-380 “In der Erschlossenheit des Da ist Welt miterschlossen”.

⁴³⁰ Ib. Pág. 366-381. “Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen und als begegnendes objetiviert werden kann? Der Rückgang auf die ekstatisch-horizontal fundierte Traszendenz der Welt gibt die Antwort.” Subrayado nuestro

⁴³¹ Lafont. *El papel del lenguaje en Ser y Tiempo*, pág. 184

⁴³² Ib. Pág. 185

salvaría a Heidegger de su inoperancia ontológica, dato que la no escritura de la anunciada segunda parte de *Ser y Tiempo* corroboraría; en justa consecuencia, la recuperación de la pregunta por el ser se mantendría dentro de los estrictos límites de la filosofía de la conciencia, es decir, dentro de los estrictos límites de la Modernidad. Por tanto, la filosofía de Heidegger se mantendría –quizá de manera disimulada, pero inevitablemente- dentro de los límites del imperio especulativo hegeliano. Recordando y retomando el lenguaje de Marion, el Dasein sería simple heredero, no revolucionario sucesor, del sujeto de la Modernidad.

Ciertamente, no encontramos en el planteamiento heideggeriano en general y en *Ser y Tiempo* en particular rastro alguno de lo que pudiera ser considerado como “sujeto trascendental” o de conciencia alguna constitutiva de lo que pudiera ser considerado como una suerte de “subjetividad trascendental”. En este sentido, nos hemos preocupado de distanciar al Dasein del “yo pienso” kantiano y hemos recordado que, de manera expresa, Heidegger advierte que el Dasein no es ni sustancia ni sujeto, contexto en el que hemos discutido con Marion distanciando al Dasein del sujeto de la Modernidad. Al tiempo, ha quedado claro que la comprensión es siempre existencial y, por tanto, previa al conocimiento considerado este desde la ilusión teórica de la fenomenología denunciada en la primera sección y que hacía necesaria la transformación hermenéutica de la fenomenología, justamente para salvar la “insuficiencia ontológica” de la fenomenología trascendental que basa esa trascendentalidad en la escisión de lo noético y lo noemático, entendiendo a la intencionalidad como un añadido a la vivencia de las cosas.

El punto de partida de Heidegger no es la vivencia de las cosas sino las cosas tal y con se dan lo que hay (“es gibt”); así, comenzábamos este trabajo subrayando la autarquía de la facticidad como génesis del “camino del pensar de Heidegger”. La facticidad, nos

recordaba Heidegger en ese primer embrión de *Ser y Tiempo* que es la lección del semestre verano de 1923, es la denominación del carácter de nuestro propio Dasein; en medio de ella surge la vida que siempre es fáctica y que devendrá en Dasein que, aunque eminentemente fáctico tiene su excepcionalidad no en la facticidad –compartida con el resto de entes intramundanos, puestos a la mano- sino en la existencialidad que le hace “tener que ser” Ahí, en su tiempo, arrojado. El tener que ser se concreta en la “necesidad de la reiteración de la pregunta por el ser en general” que sólo puede surgir de la existencia fáctica del Dasein.

Tampoco la trascendentalidad cae del cielo en el planteamiento de Heidegger; entendemos que sólo desde esta facticidad que es el caldo de cultivo de la vida fáctica como del propio Dasein surge la trascendentalidad que el preguntarse el Dasein por el sentido del ser en general pone de manifiesto. Desde este *fáctico contexto conceptual*, la diferencia ontológica –entendida de manera hipostatizada, según la crítica de Lafont- no es un recurso in extremis para sustituir la dicotomía empírico-transcendental por dos razones que entendemos fundamentales: primero por que la diferencia ontológica, en el planteamiento de Heidegger, tal y como creemos entenderlo, no viene a salvar nada –y menos aún la trascendentalidad- sino que es el presupuesto implícito en el camino recorrido por el filósofo desde sus primeras lecciones y que está, también implícitamente, presente y manifiesto en las primeras páginas de *Ser y Tiempo* desde el análisis de la estructura de la pregunta por el ser; el mero preguntar por el sentido del ser exige en sí mismo trascendentalidad. No podemos olvidar que esa pregunta emerge de un Dasein ubicado en su ahí por lo que, en ese sentido, tal preguntar sólo puede partir de la facticidad. En segundo lugar, entendemos que la diferencia ontológica no suple ningún esquema empírico-transcendental simplemente porque no hay ese esquema en Heidegger y no lo hay porque es ese esquema el que se quiere superar. La trascendentalidad en Heidegger no

surge de lo empírico, ni siquiera de la experiencia vivencial de las cosas –caracteres ya en sí reflexivos y, por ende, teóricos-, sino de la facticidad de las mismas, previa, por tanto al aludido carácter empírico de las cosas, en medio de la cual el Dasein es. Entendemos, pues, que la experiencia implica la conciencia pero la facticidad lo previo a ambas: la existencia.

La facticidad, por su parte, no se agota en el mero dato positivo o fenoménico ni el Dasein se agota desde su existencia fáctica en ese dato fenoménico, de lo simplemente dado; lo existencial, acabamos de verlo, no se agota en sí y mira a lo existencial pero este horizonte es entelequia sin lo existencial. En coherencia metafísica, lo ontológico no es nada sin lo óntico pero lo óntico carece de sentido si no es desde su consideración preontológica. Por ello, y posiblemente sea este un buen punto de partida para la consideración de la trascendencia en Heidegger, “la peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico.”⁴³³

En este contexto, asegura Lafont que “Heidegger consigue, mediante la sustitución de la dicotomía empírico/trascendental por la diferencia ontológica, tematizar la problemática del ‘estado de abierto del Dasein’, la cual tiene que resultar efectivamente inaccesible a la filosofía de la conciencia debido a sus consecuencias destrascendentalizadoras. Ello es posible porque la conceptualización que subyace a la ‘diferencia ontológica’ permite descubrir una dimensión *ontológica* en los constructos *ónticos* mismos, es decir, permite determinar algo como óntico y al *mismo tiempo* ontológico”⁴³⁴.

⁴³³ M. Heidegger. *Ser y Tiempo*, pág. 12-35. “Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*.” Subrayado de Heidegger

⁴³⁴ Lafont. *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, pg. 38. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, pág. 45. En adelante citaremos primero la edición alemana y a continuación la española. Dada la condición de española de la autora no creemos necesario transcribir el texto en alemán.

Ciertamente, venimos subrayándolo desde el inicio de nuestro trabajo, lo óntico y lo ontológico están íntimamente hilados en el pensamiento de Heidegger y el hecho de que la peculiaridad óntica del Dasein consista en que es ontológico lo corrobora; pero, según entendemos, debemos evitar la tentación de asimilar acríticamente el esquema heideggeriano “óntico-ontológico” al binomio de la filosofía de la conciencia moderna “empírico-trascendental”; la diferencia viene dada, como intentaremos mostrar en los renglones siguientes, en el concepto de trascendentalidad misma, entendiéndola como ubicua, emergiendo de la facticidad y retornando a la facticidad. El intento de comprensión del concepto de trascendentalidad en Heidegger y, por supuesto, el tándem conformado por lo óntico-ontológico, no puede obviar el concepto de tiempo ni la temporeidad del existir, algo completamente ignorado por el binomio empírico-trascendental. No es tanto que el planteamiento heideggeriano destrascendentalice, como que estamos ante un nuevo concepto de trascendentalidad que no emana de una actividad de la conciencia y que no es otorgada por la actividad de un sujeto que sitúa la reflexión a nivel trascendental. En definitiva, un concepto de trascendentalidad atravesado, como concluíamos en el apartado anterior, por la temporeidad que conforma la unidad estructural del Dasein.

Que, como acabamos de señalar, la peculiaridad óntica del Dasein radique en su ser ontológico, está en íntima coherencia con una de las premisas fundamentales de *Ser y Tiempo* ya citada por nosotros: “Ser es lo transcendens por excelencia”, aseveración respecto de la cual Heidegger lleva a cabo unas anotaciones muy esclarecedoras en su ejemplar personal de *Ser y Tiempo* y que están en perfecta consonancia con lo que acabamos de señalar. Matiza Heidegger el concepto de transcendencia distanciándolo del utilizado en la tradición filosófica para afirmar que es “trascendencia en tanto que lo extático-temporeidad-temporariedad”. Además, en esa transcendencia del ser del Dasein se

dan “la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación”, lo cual está en consonancia con la mencionada alusión a la temporeidad que Heidegger hacía en la anotación trascrita. Desde esta óptica vemos corroborada nuestra lectura kairológica del tiempo que, además, nos ayuda en la interpretación ubicua de la trascendentalidad. Entendemos, consecuentemente, que no es posible un acercamiento al concepto heideggeriano de trascendentalidad, obviando la temporeidad lo cual se traduce en la facticidad de la trascendentalidad misma.

Llegados aquí, estamos en la médula de la transformación hermenéutica de la fenomenología, justo el punto en el que se consuma la ruptura de Heidegger con Husserl que entendemos, de acuerdo con Tugendhat, como una radicalización del planteamiento fenomenológico: “Que Heidegger no lleve a cabo más la epoché no significa, como Husserl sostenía (Ideen III,140), una reincidencia del planteamiento fenomenológico trascendental, sino de su propia radicalización”.⁴³⁵ Radicalización que viene dada desde la constitución esencial del Dasein como “ser-en-el-mundo” a partir de la cual el mundo deja de ser una representación concienal de un sujeto a partir de la cual –y sólo a partir de la cual- el mundo adquiere en Husserl – y por extensión en toda la metafísica de la subjetividad- carácter trascendental. Desde su apuesta por el ser en el mundo, Heidegger supera el paradigma moderno de la teoría del conocimiento, y entiende al mundo desde su originaria objetividad, es decir, como lo que es, no como lo representado. Entendemos con Lafont, pero tememos que en dirección opuesta a ella, que desde esta facticidad del Dasein –pues su existencia siempre es fáctica- ubicado en el mundo, en su Ahí y desde esta

⁴³⁵ E. Tugendhat. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter & Co. Berlín 1970. Pág. 263: “Daß Heidegger die Epoché nicht mehr mitmacht, ist also nicht, wie Husserl meinte (Ideen, III, 140) ein Rückfall aus der transzendental-phänomenologischen Problematik, sondern deren eigene Radikalisierung.”

consideración del mundo que procura ser llevada a cabo desde su propia mundanidad, se abre paso la concepción de la verdad como “aletheia”.

Que, como decíamos, estamos en el punto de la ruptura con la fenomenología trascendental husserliana lo corrobora el siguiente texto de ese apretado párrafo del séptimo parágrafo de *Ser y Tiempo*: “Toda apertura del ser como lo transcendens es conocimiento *trascendental*. La verdad fenomenológica (*apertura del ser*) es *veritas transcendentalis*.”⁴³⁶ Ser es apertura y su aperturidad, la verdad fenomenológica, es *veritas transcendentalis*; por tanto, ni el conocimiento se legitima desde la representación concienzosa del objeto, ni la trascendentalidad es el salto desde el sujeto hacia ese objeto, ni la verdad se reduce al acuerdo o adecuación entre la representación concienzosa del objeto y el objeto mismo. La aperturidad del Dasein –que no la intencionalidad del sujeto trascendentalmente reducido– nos recuerda lo visto anteriormente: que “el mundo pertenece a la mismidad del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo”, por lo que “la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre comprensión del mundo”⁴³⁷ sustentada por un “haber previo” (“Vorhabe”) –pues tampoco la comprensión cae del cielo– ya que la comprensión siempre se mueve en medio de una “totalidad respectiva”, la ya mencionada *Bewandnisganzheit* cuya interpretación se basa en el “ver previo” (“Vorsicht”) y en la precomprensión (“Vorgriff”).

En perfecta coherencia con este momento de ruptura con la fenomenología husserliana en particular y con la metafísica de la subjetividad y su binomio “empírico-

⁴³⁶ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 38-61. “Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis. Phänomenologische Wahrheit (*Erschlossenheit von Sein*) ist *veritas transcendentalis*.” Subrayados de Heidegger.

⁴³⁷ Ib. Pág. 146-170 “Welt gehört zu seinem Selbstsein als In-der-Welt-sein.” (...)“...Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt.”

trascendental”, Heidegger define su proyecto filosófico a través de la definición de filosofía que ofrece en el inicio de *Ser y Tiempo*: “La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo preguntar filosófico en el punto de donde este surge y al que retorna.”⁴³⁸ El preguntar filosófico, que ya en sí mismo implica la diferencia ontológica, surge de y retorna a la existencia, sólo puede alzarse desde la base de la fenomenología considerada esta como “hermenéutica de la existencia humana” que siempre es fáctica. De ahí surge el preguntar y ahí retorna el preguntar, siendo este la urdimbre de la trascendentalidad tal y como intentamos comprenderla: ubicua, pues surge de la facticidad para volver a la facticidad. Por tanto, este nudo factum del existir desde el que se alza la pregunta por el ser, no sólo no renuncia a la trascendentalidad sino que es la condición de posibilidad de la misma; vuelve a ser, en este sentido, extremadamente interesante la anotación de Heidegger en su ejemplar particular de *Ser y Tiempo*: “Existencia en el sentido de la ontología fundamental, es decir, referida en sí misma a la verdad del Ser, ¡y sólo así!” Que la existencia esté referida en sí misma a la verdad del ser implica que el horizonte de la trascendentalidad sea la propia facticidad del existir y que en el mismo horizonte se de la verdad.

El título del famoso párrafo 44 de *Ser y Tiempo* es una apretada síntesis de lo que se desarrolla en su interior: “Dasein, aperturidad y verdad” (“Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit”). Casi podríamos decir que no puede ser otro y nos sentimos avalados en nuestra intuición por el propio inicio del párrafo en el que Heidegger se retrotrae hasta la

⁴³⁸ Ib. Pág. 38-61. “Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und Wohin es zurückschägt”. Rivera traduce “zurückschlangen” por repercutir; nosotros preferimos la versión de Gaos, retornar, pues creemos que Heidegger quiere precisamente hacer hincapié en esa idea de círculo hermenéutico que implica el surgir de la existencia y retornar a ella. También se ha modificado cuestionar por preguntar.

vía de la verdad de Parménides cuya tesis clara era “el ser es y es imposible que no sea”. Desde esta tesis el problema de la verdad entra en la intimidad de la problemática de la ontología por lo que se desestiman las tres tesis que caracterizarían la concepción tradicional de la verdad: su lugar es el juicio, su esencia viene dada por la *adaequatio* y Aristóteles, padre de la lógica, habría asignado carta de naturaleza a estos dos presupuestos; obviamente, subyace a todos ellos el binomio antes expresado de sujeto-objeto o empírico-trascendental. Sin embargo, esta concepción clásica de la verdad adolece de lo mismo que objetábamos a la crítica de Lafont: se obvia el argumento fundamental: el tiempo. En este aspecto, entendemos que el propio Heidegger nos avala cuando, alejándose conscientemente de esa dualidad entre lo empírico y lo trascendental, plantea una cuestión crucial para la comprensión del problema de la verdad y de la trascendentalidad : “¿En qué conexión óntico-ontológica está la ‘verdad’ con el Dasein y con esa determinación óntica del Dasein que nosotros llamamos la comprensión del ser?”⁴³⁹ La pregunta es fundamental, pues sólo su planteamiento –pues posiblemente sean preguntas que “no se pueden soslayar”- pone la cuestión de la verdad en otro horizonte de comprensión al de la metafísica de la subjetividad.

Ser verdadero, afirma Heidegger es “ser-descubridor” (“*entdeckend-sein*”) y, en tanto que forma de ser del Dasein es previo a toda cuestión de naturaleza gnoseológica. Desde esa condición de ser-descubridor entendemos que el Dasein no es el notario de la realidad -tarea que posiblemente esté más próxima a la naturaleza del sujeto-, sino que es el intérprete de la misma, por lo que podemos afirmar que el Dasein es esencialmente hermeneuta y sólo lo puede ser desde la reciprocidad vista entre apertura al mundo y aperturidad de este. Desde esta condición fundamental del Dasein como ser-descubridor,

⁴³⁹ Ib. Pág. 213-234. “In welchem ontisch-ontologischen Zusammenhang steht ‘Wahrheit’ mit dem Dasein und dessen intischer Bestimmtheit, die wir Seinsverständnis nennen?”

se abren ante la cuestión de la verdad cuatro precisiones fundamentales: a) A la constitución del Dasein le pertenece la aperturidad en general; b) a la constitución del ser del Dasein le pertenece como constitutum de su aperturidad su constitución de arrojado, c) a la constitución del Dasein le pertenece el proyecto y, d) a la constitución del Dasein le pertenece la caída. Entendemos como resumen de todos estos puntos el que Heidegger sitúa a la altura del segundo y que entendemos como axioma a partir del cual el resto se “deduce”: “la aperturidad es esencialmente fáctica”⁴⁴⁰ habida cuenta de que la apertura al mundo sólo es posible desde la condición de arrojado lo que, efectivamente significa que ya se ha hecho del Dasein un “ser-en-el-mundo” y que sólo desde la estructura fundamental del “ser-en” se puede afrontar el problema de la trascendentalidad y la verdad, recordando además que la condición de arrojado lo es desde la esencial temporeidad del existir, desde ese concepto kairológico del tiempo desde el que venimos entendiendo el concepto heideggeriano de tiempo.

Ciertamente, esto también significa que el inicio del filosofar está en la pura existencia fáctica, y sólo desde ella y retornando a ella se dan la verdad y la trascendentalidad. Tal y como señalaba Heidegger en la definición de filosofía que hemos transcrito, la filosofía es “ontología fenomenológica universal”; la filosofía, en tanto ontología –es decir, doctrina sobre el ser y nada más- exige la universalidad que el ser requiere. No siendo el ser, empero una mera entelequia y siendo siempre ser del ente, el acercamiento a él sólo puede ser fenomenológico; por ello “ontología y fenomenología no son dos disciplinas distintas puestas la una frente a la otra como pertenecientes a la filosofía” sino que la fenomenología posibilita la” ontología, máxime cuando esta se alza como “analítica de la existencia del Dasein”.

⁴⁴⁰ Ib. Pág. 221-241 “Die Erschlossenheit ist wesenhaft faktische”.

Redescubrir el sentido originario de la verdad como *aletheia* es sacar la verdad de los terrenos gnoseológicos e instalarla en la pura ontología, no tratándose por tanto del error o la certeza. Como señala Heidegger, la diosa de la verdad conduce a Parménides a la encrucijada de los caminos de la verdad –el ser es- y el error –el ser no es; el Dasein en su estado de abierto, como ser en el mundo, caído al mundo, está a la vez en la verdad y en la no verdad que no es el error. Caído, desubicado y disperso, el Dasein es en la no verdad.

El Dasein es, por tanto “su aperturidad”, siendo de nuevo aclaratoria la anotación hecha por Heidegger en su ejemplar personal de *Ser y Tiempo*: “sólo él existe; de esta manera, existencia es ser-fuera, salir fuera y ser en la abertura del Ahí: ek-sistencia.⁴⁴¹” El Dasein ek-siste en la abertura del Ahí, donde es ubicado y desde donde trasciende al mundo y el mundo trasciende a él; por eso comprendemos la trascendentalidad como ubicua: “La imagen óptica del lumen naturale en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que *es* en el modo de ser su Ahí.”⁴⁴² La luz natural que ilumina al ser humano lo deja ver como “ser-el-el-mundo” y es, por tanto inmanente, se refiere a la estructura “ontológico existencial” del propio Dasein que “es” en su ahí.

La trascendentalidad para Heidegger, tal y como acertamos a comprenderla, no es una simple reducción a lo común, una abstracción o una representación concienal; lo trascendental está fuera del binomio empírico-transcendental de la metafísica de la subjetividad pues no parte de lo empírico –ya representación concienal- sino de la facticidad de lo que es.

⁴⁴¹ Ib. Pág. 442. Anotación “c” a la página 133. “Dasein existiert und nur es; somit Existenz das Aus- und Hinaus-stehen in die Offenheit des Da: Ek-sistenz.”

⁴⁴² Ib. Pág. 133-157 “Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist* in der weise, sein Da zu sein.”

No se trata por tanto de acudir “in extremis” a la diferencia ontológica para salvar la posibilidad de la ontología. Ciertamente la diferencia ontológica posibilita la ontología como el propio Heidegger afirma: “La posibilidad de la ontología, es decir, de la filosofía como ciencia, coincide con la posibilidad de llevar a cabo de modo suficientemente claro la distinción entre el ser y el ente y, por tanto, con la posibilidad de realizar el paso de la consideración óptica del ente a la consideración ontológica del ser.”⁴⁴³ Pero ni de estos textos ni, creemos, de la obra de Heidegger –al menos la que llega hasta *Ser y Tiempo* y *Sobre la esencia del fundamento*- se infiere que se acuda a la diferencia ontológica para salvaguardar la trascendentalidad perdida, pues la diferencia ontológica nunca es una solución “in extremis” sino, más bien al contrario, lo que subyace en el mero hecho del preguntar por el sentido de ser en general. La trascendentalidad no es un puente artificial entre lo fácticamente dado y lo ontológicamente considerado desde la onticidad de quien plantea la pregunta por el ser: primero, porque la pregunta no es artificial o externa sino porque se pregunta por el ser en cada caso mío –Jeweiligkeit-, y en segundo lugar porque ese preguntar emerge de y retorna a la facticidad del Ahí en el que el Dasein es arrojado. La trascendentalidad emerge, pues, de ese Dasein arrojado y, desde la pregunta por el sentido de su ser vuelve a su ser arrojado.

⁴⁴³ M. Heidegger. GA. 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pág. 322. Traducción española de la mano de J.J. García Narro en Trotta, pág. 227 “Mit der Möglichkeit eines hinreichend klaren Vollzuges dieser Unterscheidung von Sein und Seiendem und demnach mit der Möglichkeit des Vollzuges des Überschritts von der ontischen Betrachtung des Seienden zur ontologischen Thematisierung des Seins steht und fällt die Möglichkeit der Ontologie, d. H. der Philosophie als Wissenschaft.”

Capítulo VII.- Discristología. (Asunción de la temporeidad.)

(...)
la eternidad que yo quiero es esta eternidad
aquí y mi aquí con ella, más que en ella,
porque yo quiero, Dios,
que tú te vengas a mi espacio, al tiempo,
que yo te he limitado en lo infinito,
(...)
Juan Ramón Jiménez.
El desnudo infinito.
(Dios deseado y deseante)

§ 28.- El sentido de una discristología⁴⁴⁴ aquí.

El descubrimiento de la vida fáctica –recordemos aquella carta a Elfride Petri con la que iniciábamos este trabajo- y la necesidad de tematizarla sin caer en el encorsetamiento conceptual del racionalismo que asfixiaría a la vida momificándola -valga Nietzsche-, o en la reducción de ella a una suerte de mera secuencia de vivencias que la abocarían al

⁴⁴⁴ Circunscribimos nuestras reflexiones al ámbito de la teología cristiana, sea esta católica o luterana.

irracionalismo. El tratamiento puramente eidético que la fenomenología trascendental lograba dar al mundo de la vida no satisface la necesidad del equilibrio antes solicitado pues este se rompe cuando la filosofía se acerca a la vida desde el prejuicio de la ilusión teórica que, según Heidegger como ha sido visto, incapacita a la fenomenología trascendental para desembocar en una ontología fundamental.

Uno de los grandes descuidos de la fenomenología trascendental –quizá el mayor de ellos- habría sido obviar el carácter fáctico de la vida. Reconocer que la vida es fáctica no sólo implica reconocer que antes que la reflexión sobre la vida está la vivencia de la vida y tener en cuenta que reconocer la facticidad de la vida también implica asumir su finitud. Del concepto de vida –así ha sido visto- emerge el concepto de Dasein como ente a cuyo horizonte de comprensión pertenece el Dasein y cuya esencia radica en su existencia que también e inexorablemente es fáctica. Siendo sólo como “ser-en-el-mundo” el Dasein no adquiere su ser sí mismo, su mismidad, autárquicamente y, paradójicamente, por referencia a un objeto sino desde su misma condición de mundano. Dado que la mismidad se alcanza sólo desde la condición del Dasein de “ser-en-el-mundo” y, por tanto, el arranque de la filosofía parte del nudo factum del existir, esa mismidad más que autárquica es indigente, pues el propio mundo que otorga al Dasein su ser sí mismo centrifuga su centro gravitacional y lo deja caer en el anonimato de “se” de lo público.

Entendemos, y así lo hemos defendido, que en esa transformación del concepto de vida en Dasein son fundamentales –es decir, sin ellos no se lleva a cabo ese paso del pensar heideggeriano- el tiempo, entendido en el sentido kairológico que venimos exponiendo, y el encontrarse (Befindlichkeit) cuya trascendencia en la arquitectura de *Ser y Tiempo* también hemos mencionado. Efectivamente, sin la dimensión kairológica del tiempo y sin la Befindlichkeit difícilmente habría podido Heidegger soltar amarras respecto de la

fenomenología trascendental, y, por tanto, difícilmente podría haberse planteado con rigor la pregunta por el ser que exige finitud y ubicación; sólo desde estos parámetros que, bien pensados, son sinónimos cabe la pregunta por el ser, cabe la ontología. Sólo desde la pregunta por el ser cabe la ontología, pero el preguntar es signo manifiesto de finitud y de ubicación, pues siempre pregunto desde el hoy, desde una situación de comprensión concreta. El Dasein no tiene tiempo sino que es su tiempo, sito en su Ahí

Desde ese Ahí emerge la trascendentalidad que es ubicua, pues parte de la facticidad y a ella vuelve; trascendentalidad que, emergiendo de la facticidad no hace sino mostrar la evidencia de la diferencia ontológica: no se acude a la diferencia ontológica para solventar nada, pues el mero preguntar la evidencia. La trascendentalidad exige ubicuidad entendiendo por el sustantivo no el clásico atributo divino, como ya hemos mencionado – Dios está en todas partes y al mismo tiempo- sino justo el contrario: el Dasein sólo está en su ahí y en su tiempo. Sólo desde esa ubicuidad cabe la pregunta por el ser, es decir sólo desde esa metafísica de la finitud cabe la ontología.

Sabido es que las connotaciones del concepto de kairós que Heidegger maneja son cristianas y más en concreto paulinas; como señala Carmen Segura, recuperar la dimensión kairológica del tiempo es “un importante elemento que va a incorporar a su particular interpretación de la actividad humana y así de la analítica existencial” pues con la idea de kairós “se ofrece una visión de la temporalidad que nada tiene que ver con la comprensión habitual del tiempo físico y que resulta adecuado para el propósito heideggeriano de la comprensión de Ser y Tiempo.”⁴⁴⁵ La concepción kairológica del tiempo excluye una consideración cronológica o lineal de la temporeidad que subsuma –podríamos decir- al

⁴⁴⁵ Carmen Segura. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*. Trotta, 2002 pg. 85

tiempo bajo la eternidad entendido casi como una suerte de lapsus, de descuido de esta. De la mano del tiempo, también la historia deja de ser un lapsus, el escenario del “mysterium salutis” desde su concepción cristiana, subsumida bajo “el fin de los tiempos”. Una historia “cristofinalizada” en la que el futurum se transforma en adventus, es decir el incierto futuro que sólo tiene como posibilidad absolutamente cierta la muerte se ve transformado en un advenir cuyo final está garantizado, asegurado por la palabra de Dios. Así, el hombre deja de ser “hermeneuta de la facticidad” para convertirse, como ya hemos indicado valiéndonos del célebre título de Rahner “oyente de la palabra”.

Con la concepción kairológica del tiempo, Heidegger comienza de facto a llevar a cabo la exigencia que marcó para la filosofía de manera muy explícita desde la conferencia de 1924 sobre el concepto de tiempo –no olvidemos que ante la sociedad teológica de Marburgo- y que según entendemos subyace a todo Ser y Tiempo: “El filósofo no cree. Cuando el filósofo plantea la cuestión del tiempo, entonces está dispuesto a *entender el tiempo a partir del tiempo*, concretamente a partir del $\alpha\epsilon\iota$, concepto que se presenta como eternidad, pero que en el fondo constituye un mero derivado de la esfera temporal.”⁴⁴⁶ Comprender al tiempo desde el tiempo y no desde lo que no es el tiempo, la eternidad, supone una comprensión existencial del mismo; recordemos que en la misma conferencia que citamos Heidegger afirma taxativamente que “Dasein es tiempo”; entendemos, por tanto, que comprender al tiempo desde el tiempo es comprender al Dasein desde el Dasein, comprendiéndolo en “su” tiempo, en el tiempo que él es; no puede comprender al Dasein

⁴⁴⁶ M. Heidegger. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen 1989. Traducción al español de Raúl Gabás y Adrián Escudero. *El concepto de tiempo*. Trotta. Madrid, 2001. Pág. 6-25 “Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu Verstehen* bzw. aus dem $\alpha\epsilon\iota$, was so aussieht wie Ewigkeit, was sich aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.” Subrayado de Heidegger.

desde la eternidad en una especie de absolución de la temporeidad, pues sin esta el Dasein perdería su mismidad, estaría como hemos afirmado ya desubicado.

Ciertamente, la mencionada increencia del filósofo coincide con la afirmación de Heidegger llevada a cabo en el Informe Natorp según la cual la filosofía es fundamentalmente atea⁴⁴⁷; pero este supuesto ateísmo está muy matizado por el propio Heidegger en una nota a pie de página. Se descarta el materialismo por contraposición a una suerte de espiritualismo y se centra la mirada en la vida fáctica que debe entenderse desde sí misma, desde su propia facticidad; así, “toda filosofía, que se comprende a sí misma a partir de aquello que es, debe (en tanto que representa un modo fáctico de interpretación de la vida) saber (cuando todavía conserva una ‘noción’ de Dios) que los esfuerzos realizados por ella para que la vida vuelva sobre sí misma son, en términos religiosos, un modo de alzar la mano contra Dios.”⁴⁴⁸ Este ateísmo no es, por tanto, la simple negación de la existencia de Dios sino más bien el reclamar, por necesaria para el originario afán ontológico, la comprensión de la vida fáctica –y, por ende, del Dasein– desde su propia facticidad. Si el tiempo debe ser comprendido desde el tiempo y el ser humano es hermeneuta de la facticidad, la filosofía debe comprenderse a partir de sí misma “a partir de aquello que es” y que no es otra cosa que la vida en su propia facticidad que devendrá en el Dasein cuya existencia, como ya sabemos, siempre es fáctica. El planteamiento de Heidegger es, por tanto, ateo en el sentido de ateológico: es posible llevar a cabo una metafísica de la finitud desde su propia finitud, sin mirar a esta finitud desde la infinitud. En coherencia con lo afirmado, el mundo se explica desde su mundaneidad, la

⁴⁴⁷ M. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Vittorio Klostermann. Frankfurt/M2005 pg. 29-45

⁴⁴⁸ Ibíd. “Jede Philosophie, die in dem, was sie ist, sich selbst versteht, muß als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade dann, wenn sie dabei noch eine ‘Ahnung’ von Gott hat, wissen, daß das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. ”

comprensión del tiempo desde la propia temporeidad y el hallazgo de la mismidad del Dasein en su constitución como ser-en-el-mundo confirman ese horizonte de finitud desde el que surge la ontología fundamental. El ateísmo del que habla Heidegger no es, pues, el que se comprende en el sentido clásico relativo a la afirmación “Dios no existe”, tal y como el existencialismo ateo –por ejemplo sartreano– mantendría; la ontología, entendida como hermenéutica de la facticidad, es previa a los clásicos esquemas del ateísmo, agnosticismo y teísmo, pues el planteamiento de Heidegger es ajeno a esos parámetros fiduciales. En este sentido, y como intentaremos ver, Heidegger establece nítidamente las fronteras entre la teología y la filosofía allende de los márgenes de la “subjetividad” de la fiducia, pues según entendemos se podría ser “filósofo ateo” y “creyente practicante”; sin embargo, el teólogo –recordamos aquí a Pannenberg– precisa ser “teólogo creyente” y “creyente practicante”. Desde el planteamiento de Heidegger, tal y como lo entendemos, la relación entre el filósofo ateo” y el “creyente práctico”, sólo sería aparentemente contradictoria, pues, como veremos, el problema real está en ubicar el discurso –obviamente sobre Dios– de ese creyente practicante. Por ello, este planteamiento de Heidegger es ateológico, que no ateo en sentido clásico, estableciendo un paradigma nuevo en las relaciones entre filosofía y teología poniendo ante esta última un formidable reto teológico: antes que mostrar la existencia de Dios, dato que puede ser fiducialmente primario pero teológicamente secundario, la teología debe preocuparse por mostrar la pensabilidad de Dios.

El problema fue intuido por Nietzsche y lo expresa rotundamente cuando Zarathustra lanza como dardo envenenado una pregunta fundamental -“¿Podrías vosotros pensar un Dios?”⁴⁴⁹- para reclamar a continuación la inmediatez de lo pensable: “Pero que vuestra voluntad de verdad signifique para vosotros eso, ¡que todo sea transformado en

⁴⁴⁹ Nietzsche. *Sämtliche Werke*. KSA 4 :*Also sprach Zarathustra*. Hrg. Colli/Montinari. DTV. München 2002 Traducción española Obras completas. Vol. IV *Así habló Zarathustra*. Traductor Alejandro Martín Navarro. “Könntet ihr einen Gott denken? Pág. 109-120.

algo pensable para el hombre, visible para el hombre! ¡Debéis pensar a fondo vuestros propios sentidos!”⁴⁵⁰ Lo pensable para el hombre es aquello que está en su horizonte de comprensión y en ese sentido le es inmediato; si de inmediatez se trata, la pregunta por el ser es aquella cuestión que compromete en primera instancia al Dasein, recordando que el hombre es el único Dasein que conocemos. En tanto que ser-en-el-mundo, el mundo se muestra inmediatamente al Dasein, es el ahí en el que el Dasein es arrojado y desde donde surge la pregunta fundamental que se legitima desde sí misma. La pregunta por el Ser surge, pues, de la inmediata patencia de la existencia del Dasein. La ontología se sitúa, pues, en la inmediatez del existir del Dasein siendo la pregunta por el ser la piel de la existencia. Es lo que decía el verso de Juan Ramón: “la eternidad que yo quiero es esta eternidad/ aquí y mi aquí con ella...”; se trata de una eternidad inmanente, temporea y finita, “de aquí”. Veremos la paradoja entre el “aquí” y su correlato, el “allí”.

La teología, empero, no pregunta por el Ser; pregunta por Dios. Son dos cuestiones distintas desde su naturaleza intrínseca, pues la primera es ontológica y la segunda es óptica; se produce aquí una suerte de doble paradoja: mientras que la pregunta por el ser es ontológica y en calidad de tal inmediata al Dasein y trascendental –es decir, de “aquí”-, la pregunta por Dios es mediata y no trascendental –de “allí”-, al menos desde los parámetros desde los que hoy es formulada, que no son otros que los del sujeto de la modernidad. El problema ha sido visto con claridad por Jüngel como muestra en su obra *Gott als Geheimnis der Welt* cuyo punto de partida es la toma de conciencia de la ausencia de

⁴⁵⁰ Ibíd. No es el momento de establecer extrapolaciones que nos hagan perder el hilo conductor, pero no podemos dejar de mencionar a Wittgenstein –en concreto al del *Tractatus*- quien, según entendemos, se encuentra más próximo a Heidegger de lo que pudiera parecer. La preocupación por el problema del mundo es evidente desde la primera proposición de la mencionada obra (1 “Die Welt ist alles, was der Fall ist”), exigiendo también inmediatez respecto de su pensabilidad. Así, 6.432 “*Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt*”. También 6.44 “Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist”.

lugar de Dios en el discurso de la contemporaneidad⁴⁵¹ lo que se traduce en el necesario silencio de la teología. La tesis que avivaría los temores del teólogo, si bien puede parecer relativamente simple, ara, empero, el pensamiento a un considerable nivel de profundidad, sobre todo si tenemos presente lo que ha sido la historia del pensamiento occidental: sin lugar en el discurso de la contemporaneidad, el Dios que se ha autodefinido como Logos estaría condenado al silencio con lo que, como sostenía Wittgenstein, este Dios no se revela al mundo. Consecuentemente y como implícitamente deduce Nietzsche de la pregunta formulada por Zaratustra, este Dios “ha muerto.”⁴⁵²

La concepción kairológica del tiempo, que sustituye a la simplemente cronológica o lineal del mismo, implica una lectura existencial de la temporeidad del tiempo; ya lo hemos dicho. También hemos dicho que sólo desde el encontrarse ubicado en su Ahí, que incluye la temporeidad que acabamos de mencionar, puede el Dasein ser en propiedad y ser sí mismo. Desde ambas premisas se sigue la inmediatez de la ontología respecto del Dasein y esto marca, según entendemos, la frontera nítida entre filosofía y teología: el teólogo tiene que legitimar que Dios es –valga el título de Jüngel- el “misterio del mundo” y que por tanto es “locuaz” y dice algo sobre el mundo, es decir, contradecir a Wittgenstein y legitimar la “revelación”. En este sentido, la pregunta por el ser es inmediata pues, como hemos dicho, bordea la existencia del Dasein; en tanto que “ser-en-el-mundo” la pregunta

⁴⁵¹ Cfr. E. Jüngel. *Gott als Geheimnis der Welt*. J.C.B. Mohr. Tübingen 1982. Pág. 2 “*Wir leben im Zeitalter der sprachlichen Ortlosigkeit Gottes. Ihr entspringt die noch immer zunehmende Undenbarkeit Gottes und die –auch unter ihren Gegenteil nur schlecht verborgene –Sprachlosigkeit der Theologie. Dieselbe ist übel dran*”. Subrayado de Jüngel. Hubo traducción al español en Sígueme bajo el título “*Dios como misterio del mundo*”, hoy agotada.

⁴⁵² En relación a este devenir de la Historia de la Filosofía en el seno de la cual la presencia del cristianismo es incuestionable, sería interesante revisar el papel de Nietzsche que tampoco es, según entendemos su obra, un ateo al uso pues él más que afirmar la inexistencia de Dios proclama la muerte de este; y sólo muere quien ha existido. La pregunta de Zaratustra que hemos transcrito centra su mirada en la pensabilidad de Dios, justo la que emerge del argumento interior de Anselmo de Canterbury, es utilizada por Descartes, repudiada por Kant y recuperada por Hegel. Nietzsche no presta atención alguna a los argumentos externos y seguramente no sólo por la óptica científica que el siglo XIX ofrece sino, sobre todo, por su “exterioridad”.

por el mundo en el que es significa la pregunta por el ser del Dasein. Esta coimplicación de la concepción kairológica del tiempo, del encontrarse del Dasein y la consiguiente inmediatez de la ontología hacen preciso que la palabra de Dios deba legitimar su lugar en el mundo; pues mientras que parece que la pregunta por el ser es necesaria para el hombre –pues, como se ha visto y subrayado, al ser del Dasein le va su ser en la cuestión del ser- la pregunta por Dios está mediatizada por la cuestión de la legitimidad de su decir sobre el mundo.

Tampoco aquí estamos ante una cuestión “caída del cielo”; el lenguaje que cifra el discurso relativo a la comprensión del mundo adquiere su trascendentalidad desde la inmediatez ontológica de la pregunta por el ser que venimos exponiendo, es decir desde la desnuda facticidad que constituye al Dasein como exégeta de la facticidad y no como, en la expresión de Rahner que ya hemos mencionado, “oyente de la Palabra”; es decir, si el existir del Dasein es siempre fáctico, la trascendentalidad es ubicua.

Hablamos en consecuencia de discristología en un doble sentido indisolublemente unido: La teología es posterior y no necesaria, lo cual tiene que ver con el carácter óntico que Heidegger le asigna, como veremos próximamente y que aproxima a la teología más a las ciencias de la naturaleza que a la filosofía. La señalada innecesaridad de la teología no está referida a lo fiducial o religioso que competen a la subjetividad del creyente o increyente, sino que expresa lo prescindible de la pregunta por Dios. La ontología es inmediata y necesaria, pues el ser humano “tiene que ser”.

Cristo sería un ente privilegiado a cuyo horizonte de comprensión pertenece de manera privilegiada Dios –no el ser- y cuyo proyecto existencial pasa ciertamente por la

muerte; consecuentemente, como reclama Falque⁴⁵³, también el teólogo tiene como “dato primario” la finitud; sea, pero ¿no es pensada esa finitud desde la infinitud, ese tiempo desde lo que no es el tiempo? ¿No es pensado el Viernes Santo desde la óptica del Domingo de Resurrección? ¿No es esa la óptica de Jesús cuando, enfadado por convertir el templo en mercado, reta a los judíos : “Destruid este Santuario y en tres días yo lo levantaré.” (Jn. 2, 20)

La muerte, como posibilidad cierta y siempre inminente, la llamada de la conciencia desde su silencio y la culpa sólo se entienden en su plenitud ontológica desde el Ahí del Dasein. Como decía Bultmann a Heidegger en su extensa carta relativa a “los pensamientos y preguntas que ha despertado tu escrito Fenomenología y Teología” (...) “queda la pregunta por la oposición entre teología y filosofía, en el sentido de una oposición existencial por cuanto es la contraposición entre condición de creyente y libre asunción del Dasein entero”⁴⁵⁴. En ese escrito al que hace mención el teólogo, Heidegger entiende que la teología es una ciencia positiva, óptica y consecuentemente no especulativa pues su objeto no es el Ser, sino un ente –Dios- todo lo privilegiado que se quiera, pero no el Ser. En este sentido, la teología es radicalmente distinta de la filosofía, pues se trata de la contraposición “dura” –valga Hegel- de la condición de creyente –la fiducia es un dato positivo- y “la libre asunción del Dasein entero”, es decir, la libre asunción del ser para la muerte y de la finitud. Desde estas premisas se entiende que “la filosofía es el correctivo ontológico que indica de manera formal el contenido óptico, es decir, precristiano de los

⁴⁵³ E. Falque. *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección*. Título original “*Métamorphose de la finitude. Essai philisophique sur la naissance et la résurrection*”. Traductor A. Del Río Herrmann. . Sígueme. Salamanca 2017. Véase, en especial la primera parte: *Breviario de la finitud*. Repárese en el provocador título de esa primera parte que roza la “contraditio in termini”.

⁴⁵⁴ R. Bultmann/M. Heidegger. *Correspondencia 1925-1975*. Editada por Andreas Grobmann y Christof Landmesser. Traducción de Raúl Gabás. Ed. Herder.Barcelona 2011. Carta 103. Pág. 278 y siguiente.

conceptos teológicos fundamentales. Pero la filosofía puede ser lo que es sin tener que funcionar fácticamente como dicho correctivo.”⁴⁵⁵ Es decir, mientras que la teología tiene la urgente necesidad de legitimación, la filosofía, habida cuenta de la inmediatez de la ontología –que surge del puro existir fáctico- se legitima desde sí misma como tal filosofía. El carácter óntico de la teología implica además que sus conceptos deben tener carácter preontológico; en consecuencia, no es precisa la cristología para explicar al ser humano y si esta quiere hablar de él debe hacerlo desde otros parámetros; en otras palabras, urge como veremos una revisión del sujeto teológico.

Discristología pues, no como negación de la posible cristología y, menos aún, de la teología sino como reivindicación de la esencial ubicuidad del ser humano que no discute en absoluto la subjetividad de la creencia pero que sí establece el punto de arranque del pensar teológico; discristología menos aún pensada como la confrontación entre un posible ateísmo o teísmo, pues aquí no estamos ni negando ni afirmando la existencia de Dios. Discristología, en definitiva, como consecuencia de que “la teología no es un conocimiento especulativo de Dios”⁴⁵⁶ pues no parte de la facticidad del existir humano y, por tanto, debe legitimarse como discurso sobre el hombre.

Estas consideraciones nos generan el criterio hermenéutico desde el que, entendemos, Heidegger acomete su exégesis de conceptos fundamentales de su pensamiento, sacándolos de su envoltura teológica y procurando descubrir su originario sentido ontológico. La consecuencia será tanto la legitimación de la comprensión del ser

⁴⁵⁵ M. Heidegger. GA. 9 *Wegmarken. Phänomenologie und Theologie*. Traducción español a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte. *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid 2000. Pág. 66-65 “Die Philosophie ist das mögliche, formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe. Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert.”

⁴⁵⁶ Ib. pg. 59-60 “Theologie ist nicht spekulative Gotteserkenntnis.”

humano como hermenéutica como un acercamiento a la comprensión del ser desde la diferencia ontológica, como veremos en la tercera sección de este trabajo.

§ 29.- San Agustín y Kierkegaard: el tiempo y la angustia.

Heidegger, ya lo hemos dicho, es un testigo excepcional de la Historia de la Filosofía y, en calidad de tal, un atento lector de la misma; en este sentido, no descubrimos nada señalando la profunda lectura que Heidegger lleva a cabo de la obra de San Agustín y de Kierkegaard y la consecuente y profunda influencia que ejercen sobre el pensador alemán. El cristianismo es el común denominador de los tres filósofos⁴⁵⁷, lo cual no es óbice para el desencuentro en lo referido a la naturaleza de conceptos fundamentales que San Agustín y Kierkegaard circunscriben al cristianismo y respecto de los cuales, sin embargo, Heidegger reivindica una exégesis primordialmente ontológica y, por tanto preteológica. En este sentido, y si de conceptos fundamentales se trata –es decir, aquellos que se fundamentan desde sí y por tanto tienen bajo sí el abismo de la nada- entendemos que Agustín de Hipona ejerce una influencia que, si no es la más importante (no olvidemos

⁴⁵⁷ Es innegable, como ya hemos hecho notar, la presencia del cristianismo y de la teología en el pensamiento de Heidegger lo cual no es contradictorio con lo señalado en el párrafo anterior y la pretensión desteologizadora de conceptos fundamentales del pensar tal y como estamos viendo. Empero, en absoluto significa esto sostener que Heidegger sea una suerte de pseudoteólogo o, como decía Löwith –provocando el enfado de Heidegger- un teólogo encubierto. Heidegger es un filósofo puro; sin más. Pero su urdimbre teológica y cristiana es incuestionable máxime si, como hemos señalado, Heidegger es un testigo excepcional de la historia del pensamiento occidental y no perdemos de vista que el cristianismo tiene en esa historia del pensamiento –Nietzsche incluido- una presencia y hasta protagonismo indiscutible. Nos sentimos avalados en esto por Mariano Álvarez Gómez, independientemente de que nosotros no consideremos en nuestro estudio las *Beiträge zur Philosophie*” de las que él lleva a cabo un pormenorizado estudio. Léase especialmente a este respecto su *Pensamiento del Ser y espera de Dios*, en especial la tercera sección del libro titulada *Heidegger: El sentido oculto del acontecer*. Sígueme, Salamanca 2004.

a Aristóteles o a Kant) , seguramente sea profundamente significativa pues hablamos de los conceptos de tiempo y cuidado. Por su parte, la influencia de Kierkegaard sobre el concepto heideggeriano de angustia es evidente y no es preciso detenerse aquí en subrayar ese hecho dada su obviedad habida cuenta de la aquiescencia que respecto del asunto hay en la correspondiente bibliografía.

Si bien parece evidente que en la génesis de los conceptos de tiempo y angustia interviene de una manera u otra el poso de la formación teológica de Heidegger e incluso su primer cristianismo, no es menos cierto que a partir de ambos conceptos se expresa de manera notable el alejamiento de Heidegger de planteamiento teológicos manifestado en su esfuerzo por descifrar el significado ontológico de los conceptos señalados. Así, exigencia ya señalada de la comprensión del tiempo desde el tiempo mismo y la angustia que es tal no situada ante un problema psicológico sino ante la nada.

a.- Kierkegaard y el concepto de angustia desde el pecado. (Adán no es un Dasein).

Al final del párrafo 45, con el que se inaugura la segunda sección de *Ser y Tiempo*, Heidegger afirma lo siguiente en una nota a pie de página: “En el siglo XIX S. Kierkegaard abordó expresamente el problema de la existencia en cuanto problema existencial y lo pensó con profundidad. Sin embargo, la problemática existencial le es de tal modo ajena, que, desde un punto de vista ontológico, Kierkegaard es enteramente tributario de Hegel y de la filosofía antigua vista a través de él. De ahí que filosóficamente haya más que aprender de sus escritos ‘edificantes’ que de los teóricos, con la excepción del tratado sobre el concepto de angustia.”. Y en una aclaración realizada en su ejemplar

personal de *Ser y Tiempo* anota lo siguiente respecto de la expresión “problemática existencial”: “Entiéndase: la de la ontología fundamental, e.d., la que se dirige a la pregunta por el ser como tal pregunta.”⁴⁵⁸

Por tanto, el tratado sobre la angustia, no sólo estaría excluido de la filosofía “edificante” de Kierkegaard –calificativo elegido con clara intencionalidad cuando se denuncia la permanencia del filósofo danés dentro de las lindes del pensar hegeliano- sino que, además, el concepto de angustia tendría alguna incidencia en la “problemática existencial”, expresión que Heidegger explica de manera sorprendentemente clara y que va a marcar nuestra distancia respecto del concepto de angustia de Kierkegaard: ontología fundamental es la que se dirige a la pregunta por el ser en tanto que pregunta; es decir, el sentido del ser está en la pregunta que el Dasein hace sobre el ser en cuanto ser. Una “definición” del ser significaría la muerte del ser, siendo la ausencia de respuesta el sentido interno del preguntar.

Kierkegaard aborda el problema de la existencia inaugurando un existencialismo personalista que entiende al hombre desde el arquetipo bíblico de Adán. Por ello, la distinción entre lo existencial –óntico o antropológico- y lo existencial –el ir a la pregunta por el ser en cuanto tal pregunta- queda distraída desde la propia “evidencia” y “universalidad” del concepto de Ser. Volvemos a la famosa identificación hegeliana de sustancia y sujeto y a la distancia del Dasein respecto de la misma –que no es ni sustancia

⁴⁵⁸ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Págg. 235-255. Nóta a pier de página. “Im 19. Jahrhundert hat S. Kierkegaard das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die existenziale Problematik ist ihm aber so fremd, daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit Hegels und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht. Daher ist von seinen ‘erbaulichen’ Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen –die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen”. Respecto de la aclaración sobre la propia nota: “und zwar fundamentalontologische, d.h. auf die Seinsfrage als solche überhaupt zielende.”

ni sujeto como hemos visto- con la que Heidegger pretende salir de ese universo hegeliano en el que Kierkegaard se encontraría inmerso. Desde esta perspectiva, la dimensión ontológica y existencial quedaría difuminada en la implícita identificación del Ser con Dios. Así, “El concepto de angustia y La enfermedad mortal representan el origen fontal del existencialismo, que en esta su propia fuente se manifiesta como una filosofía personalista, concreta y, sobre todo, cristiana.”⁴⁵⁹

Desde esos acuíferos, el concepto de angustia se entiende junto con el de pecado como criterio de individuación pues “los conceptos de pecado y de culpa ponen cabalmente al individuo en cuanto individuo”. Tal función individualizadora de la angustia se hace sobre la previa antropologización que Kierkegaard hace del tema: “En la angustia el hombre se descubre a sí mismo como un yo.” Esta individuación del hombre por medio de la angustia se hace siempre en dirección a la dogmática del pecado original y al drama – que no miedo- de la libertad. En este sentido, la angustia kierkegaardiana es vértigo ante la libertad que sin embargo se desvanece ante el destino: “En la posibilidad de la angustia, la libertad se desvanece dominada por el destino; en el momento inmediato se reincorpora la libertad en su realidad, pero sabiendo muy bien que se ha hecho culpable.”⁴⁶⁰

La angustia viene marcada por tanto por el tiempo, pero esa temporalidad es adventicia y no futurible en el sentido de la distinción entre “adventus” y “futurum” que hemos hecho anteriormente: la angustia lo es sobre el pasado y sobre el futuro, alzándose la libertad sobre el presente, “pero el presente no es el concepto de tiempo, a no ser que se lo piense como infinitamente vacío y, por añadidura como típico e infinito desaparecer”. Al contrario, “lo eterno es el presente”... “en cuanto sucesión abolida –el tiempo es sucesión

⁴⁵⁹ S. Kierkegaard. *El concepto de angustia*. Título original *Begrebet Angest*. Alianza Editorial. Traductor Demetrio G. Rivero. Madrid, 2013, pág. 9 (Citamos al traductor en su prólogo).

⁴⁶⁰ Ib. pág. 201

que pasa.”⁴⁶¹ El tiempo no es pues, para Kierkegaard la mera sucesión de los tiempos verbales (en absoluto la comprensión extática del tiempo propia de Heidegger) –pasado, presente y futuro- sino más bien la angustia del pasado y del futuro desde la eternidad del presente en el que se ejerce la libertad. El presente es el instante, pero comprendido como “átomo de la eternidad”⁴⁶²; así, “la síntesis de lo temporal y lo eterno no es una segunda síntesis, sino expresión de aquella misma síntesis en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu.”⁴⁶³

La angustia, cuya urdimbre es la temporalidad así considerada, es ciertamente angustia ante la nada y en esto tendríamos un paralelismo con Heidegger; no obstante entendemos que esa nada no es la heideggeriana pues subyace una comprensión de tiempo distinta: no la extática –y por ende existencial- que acabamos de mencionar sino una comprensión lineal del tiempo. Kierkegaard, efectivamente, explica el tiempo desde lo que no es el tiempo –aquella reiterada exigencia de Heidegger- desde la eternidad personalizada en la Providencia. En la concepción del tiempo de Heidegger no hay lugar para la salida del mismo dado el esfuerzo del alemán para explicar el tiempo desde el tiempo y somos conscientes de la infinidad de críticas que Heidegger ha recibido por esa “totalidad” ausente de “infinitud” que supuestamente estaría empeñada en encerrar al ser en la jaula de la temporalidad.

La discusión sobre la temporalidad sitúa en sus justos parámetros los matices que diferencian el concepto de angustia de Kierkegaard respecto del mismo concepto en Heidegger. Ciertamente, el análisis del danés pone a la nada como aquello ante lo cual la angustia se angustia y, como hemos visto, el concepto de angustia también tiene el trasunto

⁴⁶¹ Ib. Pág. 179

⁴⁶² Ib. Pág. 183

⁴⁶³ Ibid.

de la temporalidad. Pero estas aproximaciones son, tememos, meramente formales –valga la expresión- porque en cuanto a contenido son notablemente diferentes; para decirlo con una imagen plástica, es como el cambio de agujas de las vías del tren cuya diferencia es, en principio inexistente para luego y de manera infinitesimal diferenciarse y distanciarse progresivamente para llegar a destinos diametralmente opuestos. Efectivamente, la nada sobre la que se fundamenta el concepto de angustia no es la misma en la concepción de uno y otro filósofo: la nada de la que habla Heidegger se entiende desde su “nadidad”, desde su finitud. Esa nada se agota en sí misma, “nadea” en expresión paralela al “mundear” ya visto en este trabajo. “Nadear” y “mundear” –valgan los barbarismos- son correlatos ontológicos no entendidos al modo de contraposición lógica sino más bien existencial, en el sentido visto anteriormente del Dasein como fundamento de sí mismo, alzándose sobre el abismo. Sin embargo, la nada de la angustia de Kierkegaard “es una nada, ya que la angustia desaparece tan pronto como entra en escena el espíritu, pero entonces también desaparece el destino, pues su lugar lo viene a ocupar la Providencia.⁴⁶⁴” Es, por tanto, una nada pletórica de contenido: la Providencia acumula toda la historia de la humanidad en un presente eterno que es el ojo con el que Dios ve el devenir del hombre y este desde la religión ve el suyo propio. Volvemos a Adán como arquetipo del hombre y de la humanidad.

Siendo el presente eterno -“o mejor dicho, lo eterno es el presente y este la plenitud”-⁴⁶⁵ no me angustio ante lo presente sino por lo pasado y lo futuro enfrentados de tal manera que eternizan el presente. Así, la reflexión sobre la angustia se centra al final

⁴⁶⁴ Ib. Pág. 199

⁴⁶⁵ Ib. Pág. 180

sobre o desde la eternidad del tiempo. Se trata, en definitiva, de un tiempo y una angustia que se diluyen en el destino que es “la nada de la angustia”⁴⁶⁶

De todo esto no se deduce, sino más bien a todo esto subyace un determinado concepto de hombre, que “es una síntesis de alma y cuerpo, pero también una *síntesis de lo temporal y lo eterno*”,⁴⁶⁷ configurado desde el arquetipo bíblico de Adán que “es a la vez él mismo y la especie”⁴⁶⁸ y por el que entra el pecado en el mundo, siendo, por tanto, el correlato dialéctico de Cristo que redime al mundo de ese pecado. Sin embargo, en una clarificadora nota a pie de página, Kierkegaard expone que “la doctrina de que Adán y Cristo se corresponden mutuamente no explica nada en absoluto, sino que todo lo confunde. Puede existir alguna analogía, pero la analogía es algo imperfecto dentro del concepto. Sólo Cristo es un individuo que es más que un individuo; por eso precisamente no apareció Cristo al principio, sino en la plenitud de los tiempos”.⁴⁶⁹ Por tanto, la presencia real de Cristo en la historia no viene dada por el Jesús histórico sino por el Cristo escatológico. Desde esta óptica, la analogía entre Adán y Cristo no es ciertamente perfecta pero –valga la aparente contradicción– si real: Adán como arquetipo de la humanidad pecaminosa y Cristo como arquetipo escatológico de la humanidad redimida tienen como común denominador su no ser Dasein, pues ambos están “desubicados” y, dentro de su atemporalidad –pues el tiempo se está entendiendo desde lo que no es el tiempo (valga Heidegger) y, por tanto, subyace una comprensión escatológica del fenómeno del tiempo–, entienden la historia no kairológicamente sino como escenario –hemos reiterado que para Heidegger la historia y el mundo no son escenarios de la existencia– donde se representa el

⁴⁶⁶ Ib. Pág. 199

⁴⁶⁷ Ib. Pág. 177 Subrayado de Kierkegaard.

⁴⁶⁸ Ib. Pág. 80

⁴⁶⁹ Ib. Pág. 87. Nota a pie de página.

drama de la salvación humana. Una historia y un tiempo vistos desde el palco escatológico que la concepción de la historia como “mysterium salutis” supone.

b.- San Agustín y el tiempo creado o la finitud versus la creaturidad

El Marburgo al que Heidegger llega desde Friburgo y en el que pronuncia su famosa conferencia sobre el concepto de tiempo ante la Sociedad Teológica de aquella ciudad –parece claro que no es casual que se decida a hablar del tiempo ante teólogos- es el Marburgo de Rudolf Bultmann, teólogo luterano -máximo exponente como es sabido de la teología de la desmitologización- y posiblemente uno de los pocos, si no el único, amigo de Heidegger, al menos en lo que al ámbito de las relaciones personales dentro del círculo de la reflexión, sea esta filosófica o teológica⁴⁷⁰, se refiere. Bultmann tiene una profunda comprensión de la filosofía de Heidegger manifiesta, por ejemplo, en la carta ya citada de octubre y noviembre de 1970 –ambos ya senectos- en la que analiza el texto de Heidegger titulado *Fenomenología y Teología*. Ciertamente la influencia entre ambos es asimétrica, pues Heidegger influye bastante más a Bultmann en su teología, siendo, lo cual no significa

⁴⁷⁰ No sólo la abundante correspondencia entre Bultmann y Heidegger (cfr. *Correspondencia 1925-1975. Rudolf Bultmann-Martin Heidegger*. Edición de Andreas Großmann y Christof Landmesser. Traducción de Raúl Gabás. Herder. Barcelona 2011) mantenida entre ambos hasta la muerte del teólogo es muestra de esa amistad, sino sobre todo el contenido global de esa correspondencia siempre pleno de respeto, admiración mutua y afectos. Pero, sobre todo, nos referimos a la modificación que Bultmann hizo de la dedicatoria a Heidegger en la segunda edición de 1954 de su obra *Glauben und Verstehen*, enfatizando que su libro “sigue dedicado a Martin Heidegger”, el hombre que se había derrumbado psíquicamente en 1946 después de su visita al arzobispo de Friburgo, Gröber, antiguo asesor espiritual del entonces joven Heidegger. Esa dedicatoria de Bultmann, hecha en años de soledad para Heidegger, está escrita después de que, años atrás y en los tiempos sombríos del rectorado, el teólogo advirtiera severamente al filósofo a raíz de su discurso del Rectorado: “Si el periódico ha reproducido tus palabras de forma fidedigna, tu dices: ‘Nos queremos a nosotros mismos’. ¡Qué ciego me parece ese querer! En todo momento corre el peligro de extraviarse. ¡Y en qué medida justo el cambio revolucionario ha engendrado una desmesura que está sorda para la exigencia de ‘conquistar siempre de nuevo el mundo espiritual en medio de la exposición suprema de los poderes del ser.’ ” Más adelante, en la misma carta, Bultmann vuelve a advertir a Heidegger: “Te envío mis mejores deseos desde la ponderación de lo que tienes que cargar sobre tus espaldas y desde la preocupación acerca de si te has comprometido en el lugar adecuado y en el momento oportuno”.(Carta 70 de Bultmann a Heidegger de 18 de junio de 1933). Aún así Bultmann “sigue” manteniendo la dedicatoria a Heidegger.

que ambos no se leen con la misma atención. Por iniciativa de Bultmann, Heidegger pronuncia la citada conferencia sobre el concepto de tiempo escrita mientras madura –a partir de las primeras lecciones de Friburgo- la analítica existencial del Dasein marcada, como ya sabemos por la temporeidad.

Desde este contexto filosófico entendemos que Heidegger comience exigiendo a la filosofía lo que ya hemos citado reiteradamente: la comprensión del tiempo desde el tiempo; como ya ha sido señalado, la comprensión del tiempo desde lo que no es el tiempo, desde la duración –vale decir, desde la eternidad- al que según su propia lógica interna tendería la teología, equivaldría a la comprensión de un “vacío ser siempre” (das leere Immersein) por cuanto a esa durabilidad le faltaría la existencialidad. Obviamente, esta eternidad es fácilmente identificada por la teología con Dios –o mejor, con una concepción escatológica que no kairológica del tiempo-, identificación que no es gratuita para esa ciencia, pues como señala Heidegger, el desconocimiento de ser de Dios –es decir, la incompreensión o, peor, la ausencia, de la pregunta por Dios sume a la teología en un estado de perplejidad (“in einer Verlegenheit bleiben”) sólo solventable en principio por la fe⁴⁷¹.

Este pretendido acercamiento de la teología al concepto de tiempo desde la identificación de la eternidad con Dios –por tanto con lo atemporal y no con el tiempo mismo- tiene para Heidegger dos consecuencias inmediatas: la primera de carácter antropológico –“la teología trata de la existencia humana en cuanto ser ante Dios y de su

⁴⁷¹ La denuncia que Heidegger hace de la ausencia de la pregunta fundamental en teología en su carta a Bultmann el uno de octubre de 1971 es perfectamente actual. Admirando la correspondencia entre Barth y Bultmann (en referencia a *Bw. Barth-Bultmann*, Zurich, Theologischer Verlag Zurich, 1971 –según cita del editor de la correspondencia entre Heidegger y Bultmann-) a la que califica como “documento vivo de la historia de la teología de nuestro siglo” y a la que señala como “admonición para los teólogos que actúan en el momento actual. Con frecuencia, parece como si estos renunciaran al pensamiento, por miedo o por comodidad”.

temporalidad en relación con la eternidad”⁴⁷²- y la segunda de carácter teológico pues “la fe cristiana debe tener en sí misma una relación con algo que aconteció en el tiempo (“in der Zeit geschach”). Obviamente, la perspectiva de la temporalidad no viene dada por el tiempo mismo, sino que el tiempo es visto desde más allá del tiempo, es decir desde una visión escatológica –que volvemos a contraponer a kairológica- del tiempo y de la temporalidad.

Sin embargo, este hablar del tiempo desde “la plenitud de los tiempos” propio de la tradición paulina no es pensar el tiempo desde el tiempo, sino más bien desde la duración - $\alpha\epsilon\iota$ - pero en cuanto identificada con la eternidad de Dios; como reza el salmo 89 “mil años en tu presencia son un ayer que pasó”. Sólo dura, pues, la eternidad de Dios por lo que nada tiene propiamente su tiempo sino que más bien a todo se le asigna un tiempo. Como sostenemos, esto significa una permuta de la concepción kairológica del tiempo por una visión escatológica del mismo; visión kairológica ya apuntada por Nietzsche, atentísimo lector del evangelio para el anuncio de su disvangelium, evidente en este texto de *La Gaya Ciencia*, en el que el hombre loco (“der tolle Mensch”), una vez que ha proclamado la muerte de Dios, calla (“schwieg”) para lanzarse a la introspección de una serena reflexión: “Llego demasiado pronto, dijo entonces, no es aún mi tiempo. Este acontecimiento monstruoso está en camino y se desplaza, -no ha llegado aún a los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los actos, para ser vistos y oídos necesitan tiempo aún después de haber sido realizados.”⁴⁷³ Esta

⁴⁷² M. Heidegger. *Der Begriff der Zeit*, pg. 5-24. “Erstens handelt die Theologie vom menschlichen Dasein als Sein vor Gott, von seinem zeitlichen Sein in seinem Verhältnis zur Ewigkeit.” Subrayado de Heidegger.

⁴⁷³ Nietzsche. *Sämtliche Werke. KSA. 3 Die fröhliche Wissenschaft*. Hrg. Colli/Montinari. München 1988. Pg. 481. Traducción española en *Obras Completas*, vol. III. Traducción Juan Luis Verma pg. 803. “Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert, -es ist noch nicht bis zu den Ohren der

reflexión kairológica del tiempo, fruto del mencionado *disvangelium* nietzscheano se contrapone a la escatológica del evangelio expresado en el decir de Jesús: “Todavía no ha llegado mi tiempo, en cambio vuestro tiempo siempre está a mano” (Jn. 7, 6) , pues su tiempo precisa de la plenitud de los tiempos, siendo nuestro tiempo el transcurrir lineal – recordemos, alfa y omega- de nuestros días en los que la historia está a mano como “presente de las cosas pasadas”, “presente de las cosas futuras” y “presente de las cosas presentes”.

Por distantes que pudieran parecer, la introspección del loco que anuncia con un farol encendido a plena luz del día la muerte de Dios y la agustiniana que descubre a Dios en el interior del propio ser humano son la misma introspección en cuanto afán de interiorización se refiere y la percepción de que el tiempo forma parte de esa interioridad. Sin embargo, la interiorización de uno y otro conduce a lugares dispares –valga de nuevo la imagen del cambio de agujas del tren: la introspección del loco conduce a la soledad absoluta del hombre que se halla en el instante concebido como portón, el gozne, entre un eterno pasado y un eterno futuro; el tiempo es como una palmada que en el mismo instante de ser deja de ser, una introspección que descubre al tiempo como un “ser-siendo-dejando-de-ser”. La soledad agustiniana conduce a la eternidad del presente basado en la única presencia realmente posible: la de Dios. Según entendemos, esto significa comprender el tiempo como problema antropológico o, circunscrito al ámbito teológico, como problema protológico, entendiendo por protología la creación del ser humano, su naturaleza como “*imago Dei*” y su caída en el pecado.

Menschen dedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan, um gesehen und gehört zu werden.”

Este horizonte de comprensión del tiempo, protológicamente comprendido –y, por tanto, en absoluto kairológicamente considerado- es expuesto como es sabido en el libro XI de las Confesiones, libro que marca un cambio de óptica en la mencionada obra de San Agustín. Si bien es cierto que constituiría un grave error exegético la confusión de una “confessio” con una “autobiografía”, no es menos cierto que el libro XI de Las Confesiones obliga al autor a dejar de hablar en primera persona para, en universal, hablar de la relación del hombre con su creador, relación que el cristianismo establecería con dos dogmas –Encarnación y Resurrección- que tienen como común denominador la ruptura del tiempo: con la Encarnación la eternidad del Hijo de Dios irrumpe en el tiempo y hace de la historia la Historia de la Salvación y con la Resurrección el Jesús histórico sale de sí retornando a la eternidad del Cristo escatológico. Ante este terremoto ontológico se entiende la celeberrima expresión de San Agustín: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé.”⁴⁷⁴ No se puede responder a la pregunta por el tiempo no por el propio misterio del tiempo, sino porque debe solventar previamente otro ontológicamente desproporcionado para la señalada y evidente finitud del ser humano: la respuesta al misterio de la eternidad de Dios que, dicho en términos clásicos, significa responder a la pregunta por el ser de Dios, conocimiento reservado a la fiducia expresado en el famoso “credo ut intelligam”.

No responder a la pregunta respecto del tiempo desde el propio misterio del tiempo sino por la necesidad de partir de la eternidad de Dios – y por tanto de la comprensión escatológica de la historia- implica, como ya hemos apuntado, la transformación del hombre considerado como hermeneuta de la facticidad –Dasein, al fin- en “oyente de la palabra”, con lo que eso significa. Así, siguiendo de la mano de Rahner,

⁴⁷⁴ San Agustín. *Las confesiones*. Traducción de Agustín Uña Juárez. Ed. Tecnos, Madrid 2007, XI, XIV, 17

este “oyente de la palabra”⁴⁷⁵ “por razón de su trascendencia un ser excéntrico abocado a Dios.”⁴⁷⁶ Según nuestra interpretación del teólogo, el hombre es un trascendental de gracia –digamos, un pararrayos- y Dios gracia autocomunicándose –es decir, el rayo-; por ello nuestro subrayado al texto transcrito. Parece evidente que de ese concepto de sujeto teológico “excéntrico” emana una trascendentalidad que necesariamente ha de ser excéntrica, una trascendentalidad que implica un salir de sí sin retorno. Pero, ¿No significa, sin embargo, esta excentricidad del sujeto teológico –que el hombre pretendería ser- justamente una subversión del hombre mismo centrifugando definitivamente su mismidad? Rahner, atentísimo lector de Heidegger, defiende el punto de vista teológico argumentando que “sin una ontología del sujeto trascendental, sigue una teología de la gracia (...), y con ella la teología como tal, estancada en un planteamiento preteológico, sin poder justificar la pretensión de una experiencia –trascendental-.”⁴⁷⁷ Una experiencia trascendental que posibilite la “urgente traducción” de una cristología óptica en una cristología ontológica, pues si los conceptos teológicos son, como veremos inmediatamente, ópticos la teología carece de capacidad especulativa. Según esto, la teología necesitaría, según la implícita confesión rahneriana lo mismo que echaba en falta Carmen Lafont: el sujeto trascendental, sin el cual no cabría la comprensión de la ontología como fundamental. Pero desde ese sujeto centrifugado no surge la trascendentalidad, sino más bien de lo que no es él, justamente en absoluto paralelismo de la comprensión del tiempo desde lo que no es el tiempo. Comprender el tiempo desde el tiempo es comprender al hombre como Dasein, ubicado en su finitud, desde su existencia fáctica desde la que emerge toda

⁴⁷⁵ Huelga decir que la expresión proviene del famoso título del libro de Rahner *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Kösel Verlag München, 1985. Hay traducción al español: *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Traductor Alejandro E: Latos Ros. Herder. Barcelona 2009.

⁴⁷⁶ K. Rahner. *Reflexiones teológicas sobre la antropología y la protología*. MS, vol. II págs. 321-353. Pág. 342. Subrayado nuestro

⁴⁷⁷ *Ibíd.* Subrayado nuestro.

trascendentalidad. Comprender al tiempo desde lo que no es el tiempo es interpretar al ser humano como trascendental de gracia, desubicándolo de su finitud

Lo expuesto tiene como clara consecuencia que antes que ser “porque somos hechos”⁴⁷⁸, más bien somos porque simplemente somos, considerando con realismo y como hemos reiterado, que muy bien podríamos no haber sido nunca. La consideración de ser porque somos hechos no asumiría de manera definitiva la contingencia del Dasein, la que radica en su “poder no haber sido”. Pudiera parecer que San Agustín subraya la contingencia del ser humano cuando afirma en la misma expresión que “ni teníamos ser antes de que fuéramos, de modo que pudiéramos hacernos por nosotros mismos”. Pero entendemos que esa contingencia se refiere únicamente a la materialización, a la realización expresa del existir concreto, a la actualización de la esencia que dirá más tarde Tomás de Aquino, pues de la misma manera que “son (los hombres) bellos porque tu eres bello, “tu eres y en efecto (ellos) son”, llegando, por tanto, siempre necesariamente a ser. La diferencia entre el ser hecho y el ser siendo –que como sabemos es ser siendo sido- está de nuevo y según entendemos en el concepto de tiempo y la diferencia entre la comprensión kairológica o lineal del mismo: el ser hecho siempre puede ser –pero nunca “es” en sentido propio- y su mundo es el escenario del que tanto hemos querido huir. Por el contrario, el ser siendo sido sólo es milagrosamente –lo lógico es que no fuera, pues siempre es referente la vieja cuestión: ¿por qué existe el ser y no más bien la nada?- y el mundo es su ahí, su ubicuidad, su condición de Dasein.

Ser hecho, creatio ex nihilo al fin, conforma también al mundo, pues “ni en el universo mundo hiciste el universo mundo porque no había lugar donde se hiciera” y, por

⁴⁷⁸ San Agustín. *Las confesiones*, XI, 4, 6

supuesto, al tiempo que también es creado: “¿qué tiempos podría haber que no fueran creados por ti?” Los éxtasis del tiempo sólo son considerados desde la presencia de la eternidad de Dios: “tu precedes a todos los pretéritos por la excelsitud de tu siempre presente eternidad; y superas todos los futuros, porque son futuros, y cuando lleguen, serán pretéritos. Tu en cambio eres el mismo y tus años no tendrán fin.”⁴⁷⁹ Consecuentemente, la conclusión de San Agustín es clara: “Los tiempos todos tú los hiciste y antes de todos los tiempos eres tú, ni hubo un tiempo en que no hubiera tiempo.”⁴⁸⁰ Así considerado, el tiempo no tiene entidad en sí, difuminándose en la eternidad divina: la creación de la creatura exige la creación de un marco “finito” pero entendiendo la finitud como el paso del futuro al pasado visto desde el punto de vista privilegiado de la eternidad de la presencia de Dios. Este tiempo no conforma el ahí del Dasein como el hoy que ubica el horizonte de comprensión del Dasein, del ente que somos nosotros mismos. Por ello, reiteramos, en respuesta a la pregunta ¿qué es el tiempo?, tiene sentido la famosa respuesta: “si nadie me lo pregunta lo sé. Pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunta no lo sé.” Obviamente una comprensión meramente psicológica sería muy superficial, pues San Agustín se encontraría ante una imposibilidad teológica: aparte de la seguridad introspectiva, interna –“si no me preguntan sé”- y la zozobra producida por la violencia de lo externo –si me preguntan no lo sé-, el problema radica en la imposibilidad de San Agustín de preguntar por el tiempo desde el tiempo pues, en calidad de teólogo, se acerca al tiempo desde la premisa del presente como éxtasis fundamental basado en la presencia eterna de Dios. Es, por tanto, un tiempo visto desde lo que no es el tiempo, desde el más allá del tiempo o, en expresión paulina, desde la plenitud de los tiempos; en definitiva una visión escatológica, no kairológica, del tiempo.

⁴⁷⁹ Ib. XI, 13 15 y 16 respectivamente.

⁴⁸⁰ Ibíd. Subrayado nuestro.

Visto el tiempo desde el tiempo, su éxtasis fundamental es el futuro que explaya al Dasein como posibilidad y más en concreto a la muerte como la absolutamente segura y siempre inminente. La pregunta por el sentido del tiempo tiene sentido desde el intento del comprensión del mismo desde el interior del tiempo y, por tanto, desde la metafísica de la finitud. Paradójicamente, el ser creado no es finito, teniendo esta condición con entera propiedad, el Dasein que es no por ser creado sino porque, como hemos dicho, simplemente es, pudiendo no haber sido. En definitiva, el tiempo es tal desde su originario carácter existencial.

§ 30.- La inmediatez del ser y la distancia de Dios. La necesidad de la ontología y la (im)posibilidad de la teología.

a.- La inmediatez del ser y el carácter óntico de la teología.

Partimos de una afirmación rotunda que Heidegger lleva a cabo al principio de Ser y Tiempo: “ser es siempre el ser de un ente”.⁴⁸¹ No hay duda porque no hay excepción: “jeweil”, es decir, siempre, en cada caso que se habla del ser se habla necesariamente del ente del que mencionamos el ser. A pesar de obvia, la conclusión merece ser hecha explícita: si no hay ente no hay discurso sobre el ser, pero dado el ente es necesario el discurso sobre el ser. La ontología emana, pues, de la propia condición de ser del Dasein “a cuyo horizonte de comprensión pertenece el Ser”; la pregunta por el ser, por tanto, no es

⁴⁸¹ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 9-32 “Sein ist jeweils das Sein eines Seienden”.

un añadido al Dasein sino que su forma de existir radica en ese preguntarse radical que nos explica que “la comprensión del ser es ella misma una determinación óntica del ser del Dasein.”⁴⁸² Ante la posible objeción de “idealismo hermenéutico”, Heidegger argumentaría que la comprensión ofrecida por el preguntar dada por la manera previa del comprender (“Vorgriff”) es justamente hermenéutica y por tanto no teórica; en consecuencia, comprensión que parte de facticidad de la existencia en su pura facticidad no puede ser idealismo. Efectivamente, la determinación óntica del ser del Dasein es ciertamente determinación existencial, lo cual ahuyenta en principio todo atisbo de idealismo; sin embargo esta onticidad del Dasein tan patente como irrenunciable no puede hacernos olvidar el carácter ontológico de la pregunta que ocupa al Dasein y que es para Heidegger la pregunta fundamental, pues no en vano, como ya hemos destacado, “la peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico.”⁴⁸³ Este juego de lo existencial y lo existencial, de lo óntico y lo ontológico, no es un artificio sino que surge de la doble preeminencia, óntica y ontológica, de la pregunta por el ser.

La preeminencia óntico-ontológica de la pregunta por el ser emerge necesariamente de la peculiaridad ontológica del inexcusable carácter óntico del Dasein, por lo que sólo desde el esclarecimiento del sentido de la pregunta por el ser -vale decir, solo desde su carácter ontológico- queda expuesto su carácter óntico existencial; en pura coherencia, sólo desde su comprensión del ser, llevada a cabo a través de la pregunta fundamental, es capaz el Dasein de aclarar la facticidad de su existencia. Consecuentemente, es fácil pues adivinar el “drama” existencial que para el Dasein supone el “olvido” de la pregunta por el ser. Efectivamente, tal olvido -sea a causa de la “universalidad” del concepto de ser que estaría implícito en todo aquello que se aprehende como ente (la inferencia simple de que

⁴⁸² Ib. Pág. 12-35 “Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.”

⁴⁸³ Ibid. “Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist”.

todo “es”), sea a casusa de su consideración como “indefinible” o, por último, a causa de su “evidencia”- supone la “caída” del Dasein fuera de sí pues este privilegiado ente no se entiende ónticamente a sí mismo sin su carácter ontológico. Según lo anterior, la preeminencia óntica de la pregunta por el ser –y, por tanto el carácter existensivo de ese ente- sólo se entiende desde la prevalencia ontológica de quien establece la pregunta. Este no entenderse el Dasein en su facticidad óntica sin la pregunta que interroga por el ser significa que la ausencia de lo ontológico –el denunciado olvido de la pregunta por el sentido del ser- supone la pérdida de la mismidad del Dasein. Mismidad que, como ya hemos explorado tiene su urdimbre y raigambre ontológica en la onticidad del existir factico del Dasein. Lo óntico y lo ontológico sólo son posibles mutuamente, reclamándose mutuamente; si la facticidad del existir del Dasein reclama la pregunta por el ser esta sólo surge del existir fáctico.

Dicho esto y dada esta necesidad de la pregunta por el ser del Dasein, pues plantea la posibilidad de la mismidad de ese ente, parece evidente la inmediatez –y hasta la urgencia para el fáctico existir- de la ontología, cabe decir, de la pregunta por el ser. Desde estas premisas comprendemos en su cabal significado la afirmación de Heidegger en la que asegura que “el preguntar ontológico es más originario que el preguntar de las ciencias positivas”⁴⁸⁴ pues sólo desvelando el sentido del ser de ese ente que pregunta por el sentido del ser podemos pretender establecer un discurso coherente sobre el mundo en el que existimos, es decir, podemos desarrollar una “ontología fundamental”.

De esta manera, el Dasein desde su peculiaridad óntica –no olvidemos que “se juega”, “le va”, (“es geht”) su ser en la cuestión del ser- establece una frontera clara y

⁴⁸⁴ Ib. Pág. 11-34 “Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher.”

diáfana entre ciencias positivas y ontología fundamental⁴⁸⁵, pues ninguna de aquellas se pregunta por el sí mismo relativo al sentido del ser del ente. Desde esta óptica del sentido primario de la ontología, la teología sería ciencia positiva al desplazar, o traducir si se quiere, la pregunta por el ser del ente a la pregunta por Dios que sería un ente, todo lo privilegiado que se quiera pero no el ser, es decir –volviendo al título de Jünger- no el misterio del mundo.

La inmediatez de la ontología se subraya por el hecho de que el Dasein “se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo.”⁴⁸⁶ Como ya ha sido visto, no es independiente la mismidad del Dasein de la doble preeminencia óptica y ontológica de la pregunta por el ser pues tal preguntar advierte desde lo óptico la inmediatez de lo ontológico. Cierto es que “la cuestión de la existencia es una incumbencia óptica del Dasein”⁴⁸⁷ que determina la comprensión existencial (“existenzielle”) que el Dasein tiene de sí mismo. No obstante, como también hemos visto, la mera incumbencia óptica del Dasein respecto de la existencia no aclara la “trama estructural” de la existencia misma y que el propio Dasein es, por lo que la analítica de la existencia –que no forma parte de ninguna “filosofía existencial”- precisa de un comprender “existencial” (“Existenzial”); esta totalidad estructural que conforma la existencia del Dasein y que, a la postre es el propio Dasein, es lo que, como es sabido, Heidegger denomina existencialidad (“Existenzialität”). La conclusión que nosotros extraemos en el contexto temático que nos ocupa se refiere a que

⁴⁸⁵ No entramos en la cuestión porque no es nuestro tema en este trabajo; entendemos que, sin citarlo, Heidegger está estableciendo un “criterio de demarcación” entre ciencia y metafísica más radical que la verificabilidad de Carnap o la falsabilidad de Popper, toda vez que tales criterios lo son ya ad intra, es decir, establecidos desde la consideración positiva de la vida humana y no desde la primigenia y original consideración existencial de la misma.

⁴⁸⁶ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág.12-35 “Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein.”

⁴⁸⁷ Ibid. “Die Frage nach der Existenz ist eine ontische ‘Ausgelegenheit’ des Daseins.”

lo óntico, si bien no es lo existencial y, por tanto, no es lo ontológico, sí es, empero, el único punto de partida para la consideración de lo ontológico pues es la puerta de entrada –el fáctico existir- a la analítica de la existencia, base única sobre la que cabe la ontología fundamental y que, reiteramos que no podemos olvidar, “tiene en última instancia raíces *existentivas*, es decir, *ónticas*.”⁴⁸⁸

Lo dicho hasta ahora deja ver claro que la inmediatez de la ontología tiene su fundamento primario en la inmediatez del ser; la ontología es inmediata porque el ser es inmediato. No en vano, “el Dasein *es* de tal manera que siendo comprende algo así como el ser”⁴⁸⁹; basta, pues ser –el ilógico existir de la contingencia y la finitud absoluta del Dasein que venimos manteniendo- para tener de manera rotunda el ser frente al fáctico existir. El sentido de este ser urdido en la facticidad de la existencia, sólo puede ser el tiempo: “aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta aquello que llamamos ser, *es el tiempo*.”⁴⁹⁰ No puede haber mayor inmediatez de la ontología fundamental respecto del necesario punto de partida óntico existensivo, exigido por la facticidad de la existencia, que la temporeidad de ese existir fáctico. Que la inmediatez del ser venga dada por la temporeidad del mismo que es la temporalidad del existir óntico del Dasein establece el marco de comprensión propio de la exigencia heideggeriana respecto de la comprensión del tiempo “desde el tiempo mismo”, pues un intento de comprensión del tiempo desde lo que no es el tiempo provocaría, bien una suerte de destemporalización del existir del Dasein, bien una suerte de hiato entre el existir fáctico del Dasein y la pregunta de este por el sentido de su ser.

⁴⁸⁸ Ib. Pág. 13-36 “Die existenzielle Analytik ist aber letztlich *existentiell*, d.h. *ontisch* verwurzelt.” Subrayados de Heidegger.

⁴⁸⁹ Ib. Pág. 17-41 “Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen.” Subrayado de Heidegger.

⁴⁹⁰ Ibid. “...von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die *Zeit ist*.” Subrayado de Heidegger.

Pareciera que justamente fueran esos los impedimentos del discurso teológico; hemos visto como la comprensión del tiempo de san Agustín –paradigma de la reflexión teológica- emana no del tiempo mismo sino de la eterna presencia de Dios, lo cual se traduce en el inevitable hiato que hay entre el existir humano y el discurso tanto sobre Dios como de Dios desde y respecto de ese existir. Este carácter mediato del discurso teológico es manifiesto dada la necesidad de la fiducia para llevar a cabo el habla sobre Dios; la teología necesita por tanto de la fe, siendo esta “un modo de existencia del Dasein humano que, según su propio testimonio –que forma parte esencialmente de ese modo de existencia-, no madura por sí mismo *a partir* del Dasein *ni mediante* él, sino a partir de lo que se manifiesta en dicho modo de existencia y con él a partir de lo creído.”⁴⁹¹ Los subrayados de Heidegger son determinantes puesto que ponen de manifiesto la exterioridad de la fe respecto del Dasein; es evidente que Heidegger lleva a cabo una definición de la fe negativa: la fe es ajena a la mismidad del Dasein, a su propio ser considerado como “ser-en-el-mundo” por lo que, en pura coherencia, no “madura” –no se desarrolla- desde el propio existir del Dasein sino de manera independiente al mismo, es decir, desde una instancia externa al ser del Dasein.

Siendo necesario el argumento de la fiducia para el discurso teológico –externo como acaba de recordar Heidegger al existir del Dasein- parece claro en primer lugar que entre el existente Dasein y Dios media la subjetividad del creyente y, en segundo lugar, que la teología no es una ciencia especulativa –no versa sobre el ser- sino positiva por cuanto es “ciencia de la fe” siendo esta, la fiducia, el dato positivo –lo puesto historiográficamente- del cristianismo. Desde este punto de vista la teología, que no es un conocimiento

⁴⁹¹ M. Heidegger. GA 9 *Wegmarken. Phänomenologie und Theologie*, pág. 52 -55. “Der Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die, nach dem eigenen –dieser Existenzweise wesenhaft zugehörigen- Zeugnis, *nicht aus* dem Dasein und *nicht durch* es aus freien Stücken geseitigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten.” Subrayados de Heidegger.

especulativo de Dios, es una ciencia historiográfica (“historische Wissenschaft”), lo cual delimita más dramáticamente las fronteras entre filosofía y teología. Bien es cierto, como afirma Mariano Álvarez, que “filosofía y teología se pueden y se deben delimitar no en cuanto que estén separadas la una de la otra, sino en cuanto que limitan la una de la otra y, en este sentido, tienen algo en común entre sí.”⁴⁹² Es evidente que hay resonancias teológicas en la filosofía de Heidegger lo cual no significa hacer de Heidegger, como ya hemos advertido, un teólogo encubierto; pero nos planteamos la posibilidad de esos territorios en común a los que alude Mariano Álvarez en dos sentidos distintos. Primero en cuanto a su posibilidad misma dado el horizonte moderno desde el que, según leemos, intenta la teología acceder a Dios y, en segundo lugar si esos supuestos lugares en común, cuando son considerados desde la modernidad aludida, no acaban volviéndose en contra del propio discurso teológico. Es decir, mientras la teología siga planteándose desde la metafísica de la subjetividad, siempre cabe la pregunta de si esa subjetividad no acaba engullendo al propio discurso teológico. ¿No vale más, en este sentido, revisar radicalmente el origen y las fuentes de tal discurso y procurar que la teología encuentre su lugar allende la filosofía, sin que esto, obviamente, signifique a espaldas de la filosofía?

Dado el carácter óntico de la teología –que determina, más allá de los contenidos la diferencia real entre filosofía y teología- basado en la experiencia subjetiva de la fe, aquí Heidegger es profundamente luterano, es fácil concluir en el carácter no especulativo de la teología. La fe mediatiza el habla del teólogo en un doble sentido: de una parte entre Dios –objeto del preguntar- y, de otra parte, el propio teólogo que se pregunta –en calidad de necesario aquiescente fiducial. Y justamente en este punto, en la intersección de la fe y el

⁴⁹² M. Álvarez Gómez. *Pensamiento del ser y espera de Dios*. Sígueme, Salamanca 2004, pág. 360.

preguntar es donde establece Heidegger distancias: “la fe no necesita de la filosofía, pero sí la ciencia de la fe en cuanto ciencia positiva.”⁴⁹³

Tal necesidad de la filosofía por parte de la teología se pone de manifiesto en la aclaración que Heidegger se apresura a realizar renglones más abajo: “La teología está supeditada a la exigencia de demostrar y adecuar sus conceptos a ese ente cuya interpretación ella asume como tarea propia.”⁴⁹⁴ Los conceptos de la teología no dejan de ser conceptos del teólogo –que tampoco deja de ser un ser-en-el-mundo- para intentar esclarecer el problema de ese “ente” llamado Dios. Es preciso –tarea de la teología- adecuar esos conceptos a la mundanidad del teólogo, a su condición de Dasein; si la explicación de Dios es tarea propia del teólogo, este debe hacer de Dios –volvemos a Jünger- el misterio del mundo, pero para ello es urgente –para la propia supervivencia de la teología- la revisión del sujeto teológico tal y como veremos en breve. En este sentido, es cierto que todos los conceptos teológicos tienen su origen en conceptos existenciales precristianos y preteológicos. Así, por ejemplo, el concepto de pecado remitiría al concepto de culpa, pero de nuevo tenemos aquí el hiato entre lo existencial y lo teológico: el Dasein es culpable, pero no pecador, sobre todo –volvemos al concepto de tiempo y sus consecuencias respecto de la filosofía de la historia- si tenemos presente que el concepto cristiano de pecado es todo aquello que contradice el plan salvífico de Dios para con el hombre. El hombre no es culpable por ser sino que es pecador por contravenir el plan previsto para su existir. No podemos olvidar, por tanto, que “la filosofía es el correctivo ontológico que indica de manera formal el contenido óntico, es decir, precristiano de los conceptos

⁴⁹³ M. Heidegger. GA. 9 *Wegmarken. Phänomenologie und Theologie*, pág.,61-61. “Der Glaube bedarf nicht der Philosophie, wohl aber die Wissenschaft des Glaubens al positive Wissenschaft.”

⁴⁹⁴ Ib. Pág. 62-61 “Als Wissenschaft stellt sich die Theologie unter die Forderung der Ausweisung und der Angemessenheit ihrer Begriffe an das Seiende, das auszulegen sie als Aufgabe übernommen hat.”

teológicos fundamentales”⁴⁹⁵, pero sin que esto signifique que esa tarea de corrección sea la propia de la filosofía pues esta, dado el carácter inmediato de la pregunta por el ser, “puede ser lo que es sin tener que es sin tener que funcionar fácticamente como dicho correctivo.”⁴⁹⁶

La filosofía habla del existir del Dasein como ser-en-el-mundo; la teología habla del existir del hombre como creyente. Lo primero es evidente en su inmediatez; toda filosofía que se vea en la obligación de justificar al mundo o al otro cae necesariamente en el “escándalo”. La creencia en Dios está, empero, mediatizada por la subjetividad de la fiducia necesitando, por lo tanto, legitimación como discurso sobre el mundo. La pregunta por el ser surge de la patencia del existir; la que interroga por Dios del esfuerzo reflexivo del existente que busca un “más-mundo.” Desde esta óptica se entiende que hablar de “filosofía cristiana” es algo así como hablar de “geometría hegeliana”, pero no porque no pueda haber un filósofo cristiano o un geómetra que hable de la infinitud del espacio, sino porque estamos confundiendo lo óntico –el discurso sobre Dios- con lo ontológico –la pregunta sobre el ser.

En este sentido hablamos de la (im)posibilidad de la teología; obviamente no discutimos ni su legitimidad ni su necesidad; bastantes fundamentalismos padecemos ya. Empero, la necesaria posibilidad de la teología sólo vendrá dada, según entendemos, desde la legitimación del discurso del teólogo sobre Dios, respecto del cual es necesario ser fiducialmente aquiescente. Sin embargo, esto sólo es posible desde la oportuna revisión del sujeto teológico que legitime a Dios como “misterio del mundo”.

⁴⁹⁵ Ib. Pág. 65-64. *“Philosophie ist das formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe.”*

⁴⁹⁶ Ib. Pág. 66-65 *“Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert.”* Subrayado de Heidegger.

b.- Ontología o inmediatez (fáctica) de la existencia.

Debemos recordar para avanzar y así intentar evitar que el título del apartado que nos ocupa pueda parecer no ya simplemente reiterativo sino incluso insignificante por tautológico.

Recordamos, pues, el significado que le damos al término ubicuidad referido al Dasein, interpretando la Befindlichkeit como constitución existencial del Ahí en el que el Dasein es; obviamente, según esto, ubicuidad se encuentra justo en las antípodas del significado del clásico atributo referido a Dios. Así, pues, ubicuidad significa estar sólo en un ahí que es a la vez un tiempo; como hemos señalado, el Dasein sólo es, y cuando es, en su Ahí pues de otra manera, como hemos señalado, no sería.

Tampoco podemos olvidar que, tal y como hemos citado, la peculiaridad óptica del Dasein reside en que es ontológico, correlato de aquella otra según la cual la existencia era una incumbencia óptica del Dasein. En esa existencia del Dasein, desarrollada como “ser-en-el-mundo”, el Dasein “tiene que ser” con la única posibilidad de hacerlo desde el Ahí en el que es arrojado.

Sin embargo, la analítica de la existencia no puede reivindicar para sí originalidad alguna pues, como señala Heidegger al inicio de la segunda parte de *Ser y Tiempo*, sólo “con la exhibición de un *poder-ser-entero propio* del Dasein, la analítica existencial se asegura la

constitución del ser originario del Dasein...”⁴⁹⁷ Esa posibilidad de ser entero del Dasein viene dada por la constitución esencial de ese ente como “ser-para-la-muerte”, siendo este fenómeno, la muerte- la posibilidad absolutamente cierta del Dasein y propia del mismo: el Dasein siempre vive en genuina soledad su propia muerte que marca el fin de su ser, es decir su “no-ser-ya-más-en-el-mundo”, que es, en definitiva, el fin del tiempo que el Dasein es. Por esto, parece evidente que “el fundamento ontológico de la existencialidad del Dasein es la *temporeidad*.”⁴⁹⁸ Dado esto y siendo el Dasein tiempo, resultando ser este fenómeno el sentido del ser del Dasein, parece legítima la conclusión relativa a la inmediatez del Ser y de la ontología respecto del existir del Dasein.

Los conceptos fundamentales que recorren la nervatura de la segunda sección de *Ser y Tiempo* –conciencia, llamada, silencio y culpa- sólo pueden ser entendidos en su justa significación ontológica desde esta inmediatez del ser y de la ontología respecto del existir del Dasein. Recíprocamente, el análisis de tales conceptos ayudará a mostrar la inmediatez de la ontología.

La conciencia (“Gewissen”) “deberá ser rastreada hasta sus fundamentos y estructuras existenciales y aclarada como fenómeno del Dasein”, ente que como hemos visto y es conveniente recordar aquí, no es ni substancia ni sujeto. La elección hecha por Heidegger del término para mencionar conciencia, evitando “Bewußtsein”, deja con claridad la determinación del filósofo de no hablar de una conciencia teórica que “representa” con la consiguiente distancia que la representación implica respecto de lo

⁴⁹⁷ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 234-254. “Mit der Aufweisung eines *eigentliches Ganzseinkönnens* des Daseins versichert sich die existenziale Analytik der Verfassung des ursprünglichen Seins des Daseins,…” Subrayado de Heidegger.

⁴⁹⁸ Ibid. “Der ursprüngliche Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die *Zeitlichkeit*.” Subrayado de Heidegger.

representado; distancia que, por lo demás implicaría necesidad de mediación. Que la conciencia sea un fenómeno del Dasein implica que sólo es en el modo de ser del Dasein; en consecuencia es siempre conciencia fáctica de la facticidad del existir del Dasein. Es decir, sólo hay conciencia cuando hay existencia fáctica, por lo que la inmediatez respecto del propio modo de ser del Dasein es clara. Tal inmediatez exige que su tratamiento deba ser ontológico –pues, como hemos dicho, la existencia sólo es en el modo de ser del Dasein- no psicológico, biológico o “teológico”; por tanto, resultaría vano buscar en esta conciencia un argumento para demostrar la existencia de Dios o intentar emplearla como una “inmediata” –entrecomilla el propio Heidegger- conciencia de Dios, pues este no pertenece en primera instancia a la conciencia como “fenómeno del Dasein”.

El Dasein que, como ha sido visto, ha elegido elegir (“Wählen der Wahl”) su propia mismidad escucha desde ella misma y, por tanto, desde la inmanencia de la conciencia, la voz de la llamada “que da a entender ‘algo’ ” (“gibt ‘etwas’ zu verstehen”) pero que no dice nada: pareciera que fuera necesario interpretar sin que hubiera nada que escuchar y, sin embargo, esa llamada de la conciencia, que es una apelación que forma parte del discurso (“Rede”), abre al Dasein la posibilidad de escuchar, pero no escucha la palabra de una conciencia representativa sino que más bien se escucha el silencio de la llamada vocativa de la conciencia –que “siempre habla en la modalidad del silencio”- respecto de la posibilidad de ser sí mismo del Dasein; por tanto, se escucha el silencio que invita a la hermenéutica, a la interpretación del sí mismo propio.

Desde ese silencio vocativo de la conciencia, esta insta al Dasein a su mismidad; por ello, “en la conciencia el Dasein se llama a sí mismo”⁴⁹⁹ no siendo nunca la llamada del

⁴⁹⁹ Ib. Pág. 275-294. “*Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst*”. Subrayado de Heidegger.

otro ni al otro. La conciencia ubica al Dasein en su Ahí, llama desde su silencio a la mismidad y culpa al Dasein de la pérdida de la misma; esa ubicación significa tomar conciencia de la esencial finitud del Dasein. La conciencia es consciente de la desubicación del Dasein, del olvido de su finitud y de la consecuente pérdida de la mismidad y, por ello, el Dasein es culpable, pero culpable ante nada, sino “esencialmente culpable.”⁵⁰⁰ Esencialmente, no coyunturalmente, como subraya Heidegger en el texto original que hemos transcrito.

Sin embargo, entendemos siempre pertinente la pregunta referida al porqué de esta esencial culpabilidad del Dasein que, haga lo que haga, siempre es “esencialmente” culpable. Obviamente, la culpa de la que hablamos no tiene que ver con la acción u omisión del Dasein, no siendo, por tanto, la culpa moral. Menos aún tiene que ver con el concepto teológico de pecado, pues la culpa es “esencial” al ser del Dasein siendo inmediata al mismo; empero, el pecado exige la mediación de la fiducia cristalizada en el plan salvífico de Dios para con el hombre que sería contradicho. El Dasein es culpable “desde la posibilidad existencial de ser culpable en forma propia o impropia”⁵⁰¹, y esta posibilidad que viene dada desde su facticidad se llama contingencia y finitud. El Dasein no precisa cometer pecados para ser culpable; es culpable porque es y es siendo finito, siendo esa su única posibilidad de ser. Esa finitud que ubica –pero también desde la caída desubica– al Dasein conforma la culpabilidad del mismo. La culpabilidad no es, pues, moral sino ontológica, pues su punto de partida está en la nihilidad sobre la que se fundamenta el Dasein; la finitud contrae la culpabilidad de ser como se es y de la posible pérdida de la mismidad. La paradoja es que, desde este argumento de la finitud que

⁵⁰⁰ Ib. Pág. 305-324 “Wesenhaft schuldig ist das Dasein auch nicht zuweilen und *dann nieder nicht* schuldig.”

⁵⁰¹ Ib. Pág. 306-325 “Das Schuldigsein ist keine nur bleibende Eigenschaft eines ständig Vorhandenen, sondern die *existenzielle Möglichkeit*, eigentlich oder uneigentlich schuldig zu *sein*”.

culpabilizaría al Dasein por ser, se obtenga con la misma lógica implacable su correlato ontológico que ya hemos insinuado: siendo, y aún siendo culpable por ser, el Dasein es una montaña de existencia en medio de la nada.

De lo anterior, podemos extraer una consecuencia que Heidegger expresa con rotundidad en su célebre nota a pie de página al párrafo 62 de *Ser y Tiempo* : la ontología “no sabe absolutamente nada del pecado”. Sin embargo ese desconocimiento no debe ser interpretado peyorativamente como minusvaloración del pecado o de lo teológico; no es, por tanto, un despectivo no querer saber sino la constatación de que la ontología no puede saber del pecado como no sabe nada de las valencias de los elementos químicos que conforman la famosa tabla periódica. El pecado se sitúa allende de la existencia, pues media la fiducia en el plan salvífico de Dios para con la humanidad. La culpa es, pues, inmediata al ser del Dasein conformando la existencia del Dasein, es decir, formando parte de su estructura interna en un doble sentido: no hay existencia sin finitud y de la mano de esta adviene la culpabilidad.

El subrayado carácter contingente del Dasein testifica la condición del mismo como montaña de existencia sobre la nada; es decir, como Heidegger afirma, él es “fundamento negativo de su nihilidad” (“... Grund seiner Nichtigkeit...”) pues su existencia está atravesada por la muerte tal y como el adelantarse a esta revela y se pone de manifiesto en la condición del Dasein como “ser-para-la-muerte.” Como afirma Heidegger, “el cuidado lleva consigo con igual originariedad muerte y culpa” por lo que desde esta perspectiva sólo la “resolución precursora comprende *en forma propia e íntegra*, es decir, originaria, el poder-

ser-culpable”⁵⁰² pues desde ella se manifiesta el querer tener conciencia de sí mismo, la posible pérdida en el uno del Dasein y la inmediatez de la muerte.

Este señalado carácter existencial de la culpa desde el “querer-tener-conciencia” pone de manifiesto que ese concepto es previo al hacer u omitir del Dasein; la culpa tiene que ver con el fundamento del Dasein sobre la nada y expresa desde la piel del existir de ese ente la inmediatez del ser y de la pregunta por el ser, es decir de la ontología.

§ 31.- Discristología.

No descubrimos absolutamente nada al poner de manifiesto la presencia real y sustantiva de la reflexión sobre Cristo en la Historia de la Filosofía occidental; presencia que no se limita, como en un principio podría considerarse, a la Patrística o a la filosofía de la Edad Media, sino que tiene una rotunda presencia en la modernidad filosófica, desde Spinoza hasta Hegel, pasando por Kant y su reflexión sistemática sobre Dios en la *Crítica de la Razón Pura*, Fichte y, por supuesto Hegel que identifica la religión absoluta con la Encarnación (“Menschwerdung”) de la esencia divina⁵⁰³. Hemos añadido el término alemán empleado por Hegel pues en él aparece el verbo werden –devenir, entre otros muchos significados- que introduce un matiz importante en el concepto de Dios llamado a devenir, esto es en el vocabulario hegeliano, en el tener que realizarse. Según esto, ¿se realiza Dios,

⁵⁰² Ibid. “Die vorlaufende Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen *eigentlich und ganz*, das heißt *ursprünglich*.”

⁵⁰³ Nos avala Mariano Álvarez Gómez desde su obra ya citada *Pensamiento del Ser y espera de Dios* (Sígueme, 2004). Pág. 495 ss.

llega a su ser pleno, con ese devenir como hombre, con esa Encarnación que supone la irrupción de lo eterno en el tiempo, como ya hemos advertido?

Esta Encarnación de Dios conduce al Jesús histórico a la cruz desde la que lanza, en su última agonía un grito desgarrador: “¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15, 34). Se trata ciertamente de algo tremendo para el Jesús colgado en la cruz; tremendo en el sentido etimológico de “tremere”, es decir, lo que da miedo. Jesús ve la muerte como algo inminente e inmediato y pareciera que para él, en ese momento crucial la Encarnación, la muerte, –recordemos, “die Menschwerdung”- era sólo una broma, una suerte de constatación de existencia fallida, pues ¿dónde está el Dios devenido hombre? ¿Puede ese grito ser interpretado como una pregunta existencial que manifiesta la finitud del existir? O, más bien, por el contrario, ¿ese grito desgarrado que denuncia el abandono de Dios a su hijo –que esta vez no se detendrá como sí lo hizo, a instancias de ese mismo Dios, Abraham- es signo de la autenticidad de la “Menschwerdung” y, por tanto, la soledad de Cristo tiene que serlo hasta el fin, hasta la soledad del huérfano, vale decir, en este caso, del ateo?

Las preguntas planteadas se centran en el real devenir del ser de Dios que marcará la mediatez o inmediatez de la teología y, por tanto, su condición de posibilidad más necesaria que nunca en una época como la nuestra que asiste perpleja a la paradoja de ver florecer fundamentalismos religiosos fanáticos en el seno de sociedades que se presuponían como y presumían de laicas. Pero tal posibilidad de la teología sólo será real, según entendemos e intentaremos desarrollar en el párrafo siguiente, desde la revisión del sujeto teológico.

Dado lo dicho en el párrafo anterior, parece legítimo concluir en la inmediatez de la pregunta por el ser y, por tanto, de la necesidad o preeminencia de la ontología para el existir humano; empero, advertíamos de la mediación fiducial que la pregunta por Dios exige. Es importante subrayar este carácter subjetivo del preguntar teológico –que obviamente no afecta a su legitimidad-, pues el sujeto que pregunta por Dios no es el Dasein en el sentido del acercarse a la pregunta desde la desnudez del simple preguntar por “lo que hay” a las cosas mismas, sino que pregunta ya desde el ropaje de una conciencia fiducial.

Sin embargo, estas distinciones no bastarían, por su pura exterioridad, para determinar la diferencia entre ontología y teología y establecer esas condiciones de posibilidad de esta última; es necesario acudir al objeto del preguntar y, así establecer la distinción entre la pregunta por el Ser y la pregunta por Dios. La distinción real entre uno y otro exige la reflexión sobre la diferencia ontológica que llevaremos a cabo de manera breve en la tercera sección de este trabajo; desde la diferencia ontológica se lleva a cabo la efectiva distinción entre sentido del ser y el ente o un ente, seguramente privilegiado, pero que no es objeto de un preguntar inmediato. Así, los conceptos fundamentales del existir humano, conciencia, llamada silente de la conciencia, culpa y muerte tienen un significado preteológico tal que exige a la teología la legitimación de los mismos en un significado teológico; recordemos que el propio Heidegger se preocupa reiteradamente a lo largo de *Ser y Tiempo* y de lecciones previas al tratado de delimitar el significado ontológico de esos conceptos fundamentales del que desde otras disciplinas –biología o teología, en un curioso y deliberado arco óptico- pudieran otorgárseles.

La necesidad de llevar a cabo una reflexión sobre la diferencia ontológica como marco desde el que establecer la posibilidad de la teología como tal, tiene según

entendemos, una única propedéutica que vuelve a ser la reflexión sobre el tiempo establecida desde su propia temporeidad que se cristaliza en el horizonte mortal del Dasein: la muerte contrae ineludiblemente el dejar de ser del Dasein que es el único ente que propiamente muere, según Heidegger; otros entes, como ya hemos precisado, fenecen (“verenden”), sólo el Dasein en sentido propio, y “en tanto que está vuelto hacia la muerte”, muere (“sterben”). Reivindicamos aquí, de nuevo, el sentido kairológico del tiempo pues expresa la radical contingencia y finitud del Dasein que ya hemos contrapuesto al existir desde la eterna presencia de Dios establecida por san Agustín. El Dasein es, no era, dejará de ser y podría no haber sido; tiempo y muerte son avatares inmediatos para una ontología de la finitud de la que emana la pregunta por el ser llevada a cabo por el Dasein ubicado en su ahí. La inmediatez del ser viene dada por la finitud del Dasein.

La mencionada y desgarradora exclamación de Cristo –no queremos decir Jesús de Nazaret- en la cruz abriría a la teología al discurso sobre la finitud de manera radical, pues incluso estaríamos hablando de la finitud del Verbo. Pero nos tememos que la finitud de la que habla la teología es una infinitud disfrazada; ya Pablo de Tarso, que, bien está recordarlo, no conoce al Jesús histórico siendo, por tanto, su experiencia de él sólo cristológica, establece de manera diáfana el paradigma de la comprensión de esa finitud: “si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación y vacía nuestra fe” (I Cor 15,14). Y, en nuestro tiempo, el propio Emmanuel Falque, después de su inmenso esfuerzo reflexivo en el afán de pesar la finitud, se ve forzado a interpretar ese grito de Cristo y su muerte como la recepción del Padre por parte del Hijo “de nuestra propia finitud como clausura del mundo y del tiempo.”⁵⁰⁴ Esta es efectivamente la metamorfosis de la finitud que se devela

⁵⁰⁴ E. Falque. *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección*. Título original *Métamorphose de la finitude. Essei philosophique sur la naissance et la résurrection*. Traductor A. Del Río Herrmann. Sígueme, Salamanca 2017. Pág. 157. Subrayado nuestro.

infinita, pues la finitud es la clausura del mundo y el tiempo, a la postre espejismos o, en el mejor de los casos, lapsus como ya hemos indicado de la eternidad o infinitud de Dios. Por tanto, el horizonte hermenéutico del viernes santo es el domingo de resurrección y, por tanto, el hombre se ve abocado a ser, antes que un hermeneuta de la facticidad e intérprete de su mismidad, un oyente excéntrico, es decir con su centro fuera de sí. Tal metamorfosis de la finitud en infinitud viene producida por la no comprensión del tiempo desde el tiempo y la consecuente comprensión del mundo desde lo que no es el mundo, desde una suerte de más mundo o de trasmundo. En definitiva, no se concibe al tiempo kairológicamente sino escatológicamente; es decir, y como ya hemos indicado, desde la plenitud de los tiempos.

Desde esta metamorfosis la muerte y la finitud del ser humano dejan de ser condición de la existencia para ser entendidos como tropiezo del existir dada la zancadilla del pecado que es, a su vez, una metamorfosis de la culpa considerada ahora como aquello que contradice el plan salvífico de Dios. No cabe, por tanto la angustia, no ya porque esta sólo sea “la neurosis actual de la filosofía existencialista contemporánea” -prohibida para el cristiano, según cita de Falque a von Balthasar⁵⁰⁵-, sino porque no hay lugar para ella. Aunque el francés critica al teólogo alemán por reduccionista y no distinguir la angustia del pecado, lo cierto es que no se responde al fondo de la cuestión planteada por von Balthasar y la finitud siempre se entiende desde su correlato teológico, la infinitud. No cabe la angustia porque no cabe la nada: el hombre no es, como veíamos en el Dasein fundamento de su propia nihilidad, sino que, redimido, ve permutado su tiempo, su futuro, en un advenir cristofinalizado.

⁵⁰⁵ E. Falque. Pasar Getsemaní. *Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*. Título original *Le passeur de Gethsémani*. (No se publican los subtítulos originales). Traductor A. Del Río Herrmann, Sígueme. Salamanca, 2013. Pg. 39 nota a pie n° 21

El Dasein cae en el mundo y desde su condición de arrojado toma la decisión de ser sí mismo; desde esta consideración, advierte Heidegger “la interpretación ontológico-existencial tampoco hace ninguna declaración óptica acerca de la ‘corrupción de la naturaleza humana’ y no porque le falte los medios que serían necesarios para probarla, sino porque su problemática es anterior a todo pronunciamiento sobre corrupción e incorrupción.”⁵⁰⁶ Lo ontológico-existencial es previo a lo teológico y, en este sentido, esto último necesita ser legitimado si quiere presentarse como “misterio del mundo”.

Del grito tremendo y desgarrado de Cristo en la cruz testimoniado por Marcos no debe desprenderse, según Falque, el olvido de la angustia de la finitud de Cristo; sin embargo, esa voz rota de un Cristo muriente clama a la infinitud de Dios, lejana respecto de la que media la ya patencia de la muerte. ¿Puede sostenerse, en fin, que la teología está en condiciones de asumir la “zozobra” de la finitud y de la muerte como ejes estructurales de la existencia humana? ¿Puede la teología ser partícipe de una metafísica de la finitud y de pensar esta finitud sin el correlato de la infinitud? Para la ontología la finitud no es una carencia de infinitud, sino más bien la condición de posibilidad del existir y de la pregunta por el ser, tal y como hemos visto.

§ 32.- Sobre la necesidad de revisión del sujeto teológico.

⁵⁰⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pg. 179-201 “Die existenzial-ontologische Interpretation macht daher auch keine ontische Aussage über die ‘Verderbnis der menschlichen Natur’, nicht weil die nötigen Beweismittel fehlen, sondern weil ihre Problematik vor jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt.”

Las preguntas finales del párrafo anterior surgen de la sorpresa de un torpe lector de Heidegger ante el inmenso esfuerzo reflexivo que la teología tiene que hacer para pensar lo obvio por inmediato; más aún, la notable bibliografía⁵⁰⁷ referida a los intentos teológicos de pensar con autenticidad tanto la muerte como la finitud y contingencia del hombre es una muestra de la conciencia que la teología tiene respecto de sus dificultades para inaugurar un discurso válido, es decir, legible por el hombre contemporáneo. Entendemos por hombre contemporáneo aquel cuyo “hoy” como horizonte de comprensión sea el posterior a Hegel y Nietzsche; posterior a Hegel por cuanto su célebre identificación de sustancia y sujeto agota el sujeto de la modernidad y posterior a Nietzsche por cuanto al proclamar la muerte de Dios certifica el fin de una metafísica suprasensible basada en el sujeto que Hegel ha agotado.

Desde sus inicios el cristianismo ha conformado su cuerpo teológico en discusión con la filosofía griega; pero esa discusión del conjunto de creencias de una religión simbólica y oriental con una filosofía ya plenamente conformada en torno a Platón y Aristóteles -occidental, por tanto- no fue una discusión extrínseca forjadora de conclusiones más o menos eclécticas. La discusión es intrínseca pues fruto de ella el cristianismo tiene un cuerpo teológico; más aún, podemos afirmar que la teología se conforma como tal en discusión con el pensar de los griegos. Aunque desde sus orígenes la síntesis entre lo simbólico de la religión y lo racional del pensar fue compleja, rayando en ocasiones en lo imposible –baste recordar los esfuerzos de la época patristica para definir el dogma trinitario- lo cierto es que la teología se hizo tal y elaboró su discurso teológico

⁵⁰⁷ Minimizando al máximo, nos limitamos a Falque tanto en *Pasar Getsemani* como en *Metamorfosis de la finitud*, a Lacoste en *La fenomenicidad de Dios* y *Expereriencia y absoluto* o Brauire en *El derecho de Dios*. Podríamos añadir a Levinas en *De Dios que viene a la idea* o al propio Marion en *Siendo dado* o *El ídolo y la distancia*, todos debidamente reseñados en la bibliografía. Reiteramos que esta es una selección muy restrictiva relativa a esos esfuerzos de la teología relativos al pensamiento de la finitud.

desde el hypokéimenon aristotélico traducido por el sub-jectum latino y escolástico. Este concepto de sujeto atravesó la filosofía de la Edad Media y llegó intacto a la modernidad filosófica, tal y como Heidegger denuncia en el famoso párrafo sexto de *Ser y Tiempo*, dedicado a la tarea de la destrucción de la historia de la ontología, y del que nos hemos ocupado en este trabajo.

La necesidad de ese esfuerzo reflexivo para que la teología pueda hablar de lo inmediato de la existencia humana –su contingencia y finitud- nos pone de manifiesto la situación aporética que vive el discurso teológico, pues parece que se quiere pensar lo que pertenece al discurso ontológico “contemporáneo” con un sujeto no contemporáneo, ya no pertinente. En definitiva –y siendo conscientes de que lo enunciamos de manera simple, pero gráfica-, la teología pretendería responder al horizonte hermenéutico de la contemporaneidad con el sujeto de la modernidad. En qué debiera consistir esa transformación de la subjetividad teológica y cual sería su finalidad son las dos cuestiones que aquí, a modo de simple esbozo intentamos perfilar.

Bultmann en su comentario al texto de Heidegger *Fenomenología y Teología*, y en apretado resumen de sus líneas fundamentales establece que “la teología sólo tiene su sentido y su derecho como ingrediente de la fe”⁵⁰⁸. La teología exige, pues, aquiescencia fiducial lo que se traduce en “oposición entre filosofía y teología, en el sentido de una oposición existencial, por cuanto es la contraposición entre condición creyente y libre asunción del Dasein entero”⁵⁰⁹ Pero esta contraposición no es gratuita, pues en la base de la misma está la tesis de Heidegger expuesta en *Fenomenología y Teología* según la cual los

⁵⁰⁸ R. Bultmann-M. Heidegger. *Correspondencia* 1925-1975. Editada por A. Großmann y Chr. Landmesser. Traducción de R. Gabás. Herder, Barcelona 2011. Carta 103, pág. 281

⁵⁰⁹ Ib. Pág. 283

conceptos teológicos fundamentales son conceptos ontológicos y, en consecuencia preteológicos. El propio Bultmann ejemplifica con el concepto teológico de pecado basado en el ontológico de culpa, lo cual tiene una consecuencia preocupante para el discurso teológico: el hombre, antes de ser pecador por contravenir el plan salvífico de Dios para con la humanidad es culpable porque es.

Pero esto no marca una incompatibilidad ciega entre teología y filosofía y a buscar esta compatibilidad debe estar encaminada la revisión del sujeto teológico. En este sentido, debemos leer con atención estos renglones de Heidegger: “Todos los conceptos teológicos encierran dentro de sí de manera necesaria esa comprensión del ser que el Dasein humano tiene de por sí desde el momento en que existe en general”. Y en nota a pie de página respecto de ese mismo texto afirma lo siguiente: “Todos los conceptos teológicos de la existencia centrados en la fe se refieren a un tránsito específico de la existencia en el que la existencia precristiana y la cristiana están unidas de manera propia”⁵¹⁰. Encontrar ese tránsito es la tarea del sujeto teológico; pero para ello debe estar al inicio del camino. El sujeto teológico debe concebirse a sí mismo como preteológico no en el sentido de transformarlo en un Dasein ni tampoco pretendiendo la línea directa entre lo precristiano a lo cristiano, pero sí en el sentido de asumir el carácter preontológico de los conceptos con los que posteriormente trabaja la teología. En definitiva, si la teología pretende establecer un discurso “contemporáneo” sobre Dios, en el sentido de Jüngel, el sujeto teológico debe descubrir la vida fáctica y encontrar sentido en la facticidad de la existencia humana. En este sentido, entendemos que los intentos de la teología dialéctica y radical de Barth o la

⁵¹⁰ M. Heidegger. *Phänomenologie und Theologie*. GA. 9, pág. 63-63 “Alle theologischen Begriffe bergen notwendig das Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert” Y en nota a pie de página “Alle auf den Glauben zentrierten theologischen Existenzbegriffe meinen einen spezifischen Existenzübergang, in dem vorchristliche und christliche Existenz in eigener Weise einig sind. Dieser Übergangscharakter motiviert die charakteristische Mehrdimensionalität des theologischen Begriffes, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann.”

famosa desmitologización de Bultmann asumiendo, como hemos visto, posiciones de *Ser y Tiempo* están en ese camino.

Sin embargo, Rahner⁵¹¹ no deja de ver el grave riesgo que esos planteamientos suponen para la esencia de lo teológico pues asumir el carácter preontológico de los conceptos teológicos supone, al final, hacer de la teología un apéndice –con la consiguiente posibilidad de prescindir del mismo- de lo antropológico. Por ello, ve preciso el establecimiento de un hiato –que vendría dado por lo que en teología se denomina gracia- que establezca el salto cualitativo –trascendental en lenguaje kantiano-entre lo antropológico y lo teológico. Efectivamente, el teólogo católico pone de manifiesto como la teología, que se ha constituido como tal desde los parámetros del pensamiento griego como ya hemos recordado, mantiene el esquema neokantiano basado en una dualidad onto-epistémica de sujeto y objeto: “El hombre es la posible alteridad de Dios”⁵¹²; es decir, subrayando el hiato que la gracia supone respecto de lo antropológico, la teología debe hablar del hombre hablando de Dios y esto sólo es posible mostrando que antropológicamente el discurso sobre el hombre es el discurso sobre Dios. Leamos a Rahner: “la antropología es el lugar que abarca toda teología”, por cuanto se plantea una pregunta “sobre cualquier objeto teológico nos preguntamos a la vez por las condiciones necesarias para su conocimiento en el sujeto teológico y demostramos que existen condiciones a priori para el conocimiento de dicho objeto.”⁵¹³

El buscado equilibrio relativo a la continuidad entre la antropología y la teología, subrayando al tiempo la distancia trascendental de la segunda respecto de la primera – pretendiendo concluir en que “una pregunta sólo es auténticamente teológica si se plantea

⁵¹¹ Cfr. Rahner. MS II *Reflexiones sobre la antropología y la protología*. págs. 346 y siguiente.

⁵¹² Ib. Pág. 342

⁵¹³ Ibid.

simultáneamente como filosófica”⁵¹⁴ - , pone de manifiesto sin embargo que el sujeto teológico que Rahner piensa sigue estando dentro de los estrictos límites de la modernidad. Por ello la trascendentalidad a la que recurre para salvar a la teología de su antropologización es la trascendentalidad vertical que no parte del hombre fáctico sino de la representación subjetiva del mismo. De otra parte, hacer de todo preguntar teológico un preguntar antropológico supone la implícita consideración de la insuficiencia de la antropología para elaborar por sí y desde sí un concepto de hombre; o, dicho en otros términos, partir de la convicción de que el discurso sobre el hombre y el hombre mismo están incompletos sin el orden de lo teológico. Entendemos que no debe ser así; entendemos que la teología encontrará su lugar y establecerá plenamente su discurso cuando parta de la plena aceptación de la finitud del ser humano y, por tanto de que este, en sí mismo, como humano es un ser completo.

Para comprender al ser humano desde el propio ser humano, desde su existir fáctico y desde su finitud es preciso que el sujeto teológico abandone la atalaya del sujeto de la modernidad, parta de la inmediatez de la facticidad y entienda al ser humano desde su inherente finitud. Entendemos, como hemos afirmado, que para ello el sujeto teológico debe ser él mismo preteológico, como el grito de Jesús en la cruz referido por Marcos.

⁵¹⁴ Ib. pg. 343

Tercera sección

**Tiempo y Ser. La diferencia
ontológica.**

Capítulo VIII: Diferencia ontológica.

El misterio se acercó
tanto a mi propio misterio,
que yo sentí que me ardían
los bordes mismos del sueño.
Juan Ramón Jiménez.

De los ríos que se van, 7

§ 33.- Introducción al problema: diferencia ontológica, no diferencia óptica.

En nuestro punto de partida, la pregunta por lo que hay, estaba implícita la diferencia ontológica; en la facticidad, que es el caldo de cultivo de la vida fáctica, está como incardinada la diferencia ontológica; en el acercamiento hermenéutico a esa facticidad –la ontología- está implícita como condición necesaria la ontología y el preguntar del Dasein por el sentido de su ser es, en sí mismo, una afirmación implícita de la diferencia ontológica. Se trata de plantear la pregunta por el ser en cuanto ser sin olvidar su urdimbre fáctica y, por tanto, vislumbrar el intento de fundamentación óptico de la ontología, interrogante con el que se cierra *Ser y Tiempo*. Entendemos o, mejor adivinamos, una complicidad intrínseca entre tal desafío y lo que venimos denominando trascendentalidad ubicua. La diferencia ontológica, que según leemos se encuentra subyacente en todas las lecciones que preceden a *Ser y Tiempo*, recorre el tratado mencionado como nervadura interna del preguntar del Dasein. Tal preguntar, y desde él la propia diferencia ontológica, implica el verso de Juan Ramón con el que abrimos el capítulo: la ontología fundamental es

ese acercamiento diferenciado de los dos misterios, el óntico y el ontológico, que provoca el ardor de “los bordes mismos del sueño”, es decir, no la respuesta diáfana sino la transparencia de la pregunta.

Estas cuestiones se explicitan, como es sabido en la lección del semestre de verano de 1927, dictada con posterioridad al inconcluso *Ser y Tiempo* y titulada *Los problemas fundamentales de la fenomenología*⁵¹⁵. Según creemos poder entender, la importancia y hasta fundamentalidad de la lección no radica en la mera coyuntura externa de ser simplemente la “posterior” al tratado sino que el argumento sería más bien el inverso: dado *Ser y Tiempo* y dadas las cuestiones que lo cierran, sólo esta lección que acaba con un acercamiento a la diferencia ontológica desde una reflexión en torno al tiempo y el ser podía ser la posterior al mencionado tratado.

Respecto de la advertencia sobre la importancia de la mencionada lección nos advierte el editor de la misma, von Herrmann: “Cuando, a finales del otoño de 1975, se inició la aparición de la edición integral de los escritos de Martin Heidegger, al publicarse por primera vez el curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, Los problemas fundamentales de la fenomenología, se puso fin al viejo enigma que bajo el título de Tiempo y Ser se cernía sobre la tercera parte de la sección primera de Ser y Tiempo, después de haber desechado, en los primeros días de enero de 1927, la primera elaboración, en el estado en que entonces se encontraba, de aquella importante sección del tratado global.”⁵¹⁶ Es, sin embargo, el propio Heidegger el que, en una nota a pie de página en

⁵¹⁵ M. Heidegger. GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Traducción al español de Juan José García Norro. Trotta. Madrid 2000.

⁵¹⁶ Friedrich-W. von Herrmann. *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Título original: *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von Sein und Zeit*. Traductora: Irene Borges-Duarte. Pg. 25

Sobre la esencia del fundamento, nos avala respecto de la fundamentalidad de la lección que nos ocupa: en el contexto de la diferencia entre la verdad óptica y la verdad ontológica, de la diferenciación entre ente y ser y, por tanto, en el contexto de la diferencia ontológica, Heidegger escribe a pie de página lo siguiente: “vid. a este respecto la primera comunicación pública en la lección el semestre de verano de 1927: Los problemas fundamentales de la fenomenología, § 22. El final corresponde al principio, en el que se discute la tesis de Kant sobre el ‘ser’ (es), según el cual este no es ningún predicado real y se discute con el propósito de contemplar por una vez la diferencia ontológica como tal y ello en su procedencia de la ontología, pero experimentando a esta última de su modo ontológico fundamental. El conjunto de la lección forma parte de *Ser y Tiempo*, primera parte, sección 3, ‘Tiempo y Ser’.⁵¹⁷” El párrafo 22 de esa lección, expresamente citado por Heidegger, se dedica al estudio de la diferencia ontológica a partir del fenómeno de tiempo, intentando, por tanto el camino del ente al ser, vale decir, del tiempo al ser. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* establecen, pues, su conexión interna con *Ser y Tiempo* desde que por medio de la diferencia ontológica se pretenda responder a las cuestiones planteadas en las dos secciones de la primera parte del tratado efectivamente escritas. Recordemos que la primera parte de *Ser y Tiempo* lleva por título “la explicitación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”. Sabido es que mientras la primera sección es una “etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein”, la segunda sección lleva por título “Dasein y temporeidad”. En este contexto filosófico y temático, la lección de 1927 y en especial la segunda parte de la misma dedicada exclusivamente a la diferencia ontológica

⁵¹⁷ M. Heidegger. GA 9. *Wegmarken. Vom Wesen des Grundes*. “...Vgl. Darüber die erste öffentliche Mitteilung in der Vorlesung SS1927 ‘Die Grundprobleme der Phänomenologie’ Parágrafo 22. Der Schluß entspricht dem Beginn, in dem Kants These über das ‘Sein? (ist), daß es kein Prädikat sei, erörtert wird, und zwar in der Absicht, die ontologische Differenz als solche erst einmal in den Blick zu fassen, und dieses in Herkommen aus der Ontologie, diese selber aber fundamentalontologisch erfahren. Das Ganze der Vorlesung gehört zu ‘Sein und Zeit’, I. Teil, 3. Abschnitt ‘Zeit und Sein’.

establecería lo no escrito en que habría sido tercera sección de *Ser y Tiempo*: Tiempo y Ser.

Dado lo dicho no es de extrañar que la continuidad e incluso el paralelismo con *Ser y Tiempo* –y, por tanto, con el camino desarrollado por el filósofo hasta el tratado- sea notorio ya desde la introducción a esta lección. Al principio de ella distingue Heidegger entre filosofía “científica” y filosofía como “concepción del mundo” (“Weltanschauung”); si bien la primera debe legitimarse a sí misma como “ontología universal”, la cosmovisión tiene un carácter óntico. Esa reivindicación de que la filosofía es ontología, es decir, “doctrina sobre el ser” acompaña, como es sabido a Heidegger desde sus primerísimas lecciones; de nuevo en riguroso paralelismo con *Ser y Tiempo*, en cuya introducción se aseguraba taxativamente que “la ontología sólo es posible como fenomenología”, en la lección que nos ocupa ahora la fenomenología se postula como el método de la ontología pero ahora casi sin necesidad de una afirmación explícita al respecto que sólo se produce un vez puestas de manifiesto las tareas del método, cuando se afirma que “la fenomenología es el título para el método de la ontología, es decir, de la filosofía científica”⁵¹⁸. Así, en su parágrafo quinto viene a darse por supuesta a la fenomenología como método de la filosofía en tanto que ontología o doctrina sobre el ser; el título es, en este sentido, significativo: “El carácter metódico de la ontología. Los tres componentes del método fenomenológico”. Y para proseguir con el paralelismo, advierte Heidegger que el método de la ontología, del que se deduce el carácter científico de la misma, es peculiar y radicalmente distinto del de las ciencias positivas, así, “la filosofía como ciencia del ser se distingue en su metodología esencialmente de todas las demás ciencias. La distinción

⁵¹⁸ M. Heidegger. *Die Grundbegriffe der Phänomenologie*, GA 24, pág. 27-46 “Phänomenologie ist der Titel für die Methode der Ontologie, d.h. der wissenschaftlichen Philosophie.”

metodológica entre matemática y filología clásica no es tan grande como la distinción entre matemáticas y filosofía o filología y filosofía.⁵¹⁹”

Tres tareas y tres componentes tiene el método fenomenológico y su común denominador es la diferencia ontológica: la primera tarea es mostrar el fundamento óntico de la ontología, la segunda se refiere a la “elaboración de las estructuras metódicas de la distinción ontológico trascendental” y la tercera mostrar “el conocimiento apriorístico” del ser. Lógicamente, es en esta labor mostradora del carácter a priori del ser donde la fenomenología como método de acercamiento al ser se muestra en propiedad como método de la ontología. Las tres tareas enunciadas con los tres momentos del método que Heidegger va a establecer justamente como aproximación al ser sin perder de vista al ente; así se establecen los conocidos momentos metodológicos de la reducción fenomenológica, de la construcción fenomenológica y de la reducción constructiva o destrucción. De nuevo en ellos, vuelve a estar presente, tanto como elemento subyacente como finalidad última la diferencia ontológica. La reducción fenomenológica, que Heidegger distancia de la expuesta por Husserl en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913, consiste en “la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente...”⁵²⁰ La reducción, como dejar de mirar al ente para dirigir la mirada al ser, exige un aspecto positivo que viene dado por la construcción fenomenológica consistente en la “proyección” (“Entwurf”) de un ente sobre su ser; no se trata de abandonar la mirada sobre el ente, sino de proyectar desde la mirada hacia el ente el ser de ese ente.

⁵¹⁹ Ib. Pág. 28-46 “Die Philosophie als Wissenschaft vom Sein unterscheidet sich in ihrer Methodik grundsätzlich von jeder anderen Wissenschaft. Der methodische Unterschied etwa zwischen Mathematik und klassischer Philologie ist nicht so groß wie die Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie bzw. Philologie und Philosophie.”

⁵²⁰ Ib. Pág. 29-47 “...die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins...”

El mencionado punto de vista hermenéutico prosigue en el tercer y último momento del método fenomenológico, la reducción constructiva o destrucción. La mirada dirigida al ser del ente es una mirada histórica, llevada a cabo desde parámetros y conceptos dados por la propia tradición filosófica y respecto de los cuales “no podemos afirmar como evidente de suyo, que hayan surgido auténtica y originariamente del ámbito del ser”, siendo precisa, por tanto, una tarea de destrucción en el sentido de deconstrucción, de desmontaje (“Abbau”) de esos conceptos tradicionales a partir de los cuales se ha querido mirar y comprender el ser. Por tanto, la Historia de la Filosofía no es inocente respecto de la cuestión del ser y la revisión de las tesis que a lo largo de la misma se han sucedido es tarea necesaria a efectos de propiciar la pregunta que interroga por el ser.

Este es el sentido de las cuatro tesis sobre el ser con las que Heidegger sintetiza la Historia de la Filosofía: en primer lugar la tesis de Kant, según la cual el ser no es un predicado real, seguida de la tesis clásica que se remonta a Aristóteles y que parte de la diferencia entre esencia (“Wassein”) y existencia (“Vorhandensein”); en tercer lugar estaría la tesis de la modernidad filosófica que partiría de la distinción cartesiana entre “res extensa” y “res cogitans”, para acabar con la tesis de la lógica según la cual el ser es considerado como cópula. Obviamente, ni la exposición que hace Heidegger de las mismas sigue un orden histórico ni la elección de las mismas es casual o inocente, pues las cuatro tesis conforman ciertamente la totalidad de la Historia de la Filosofía. Su orden no es, como acabamos de señalar, histórico obedeciendo más bien a una suerte de simetría: ciertamente la tesis kantiana según la cual el ser no es un predicado real tendría su correlato lógico en la última de las mencionadas, el ser como cópula, en la que el ser sería mero nexo lógico. De otra parte, la propia tesis de Kant bebería de la distinción originada en la tesis

clásica entre esencia y existencia y, por su parte, la distinción cartesiana entre pensamiento y extensión estaría en la base de la tesis de la lógica.

Que estas tesis no estén elegidas al azar lo explicita el propio Heidegger en el prefacio a la segunda parte de la lección que nos ocupa en el que explica que cada una de las cuatro tesis expuesta da acceso a un problema ontológico fundamental que son los siguientes: “el primero, el problema de la *diferencia ontológica*, la distinción entre el ser y el ente; el segundo, el de *la articulación fundamental del ser*, el contenido quiditativo de un ente y el modo de ser del ente; tercero, el problema de las *posibles determinaciones del ser* y de la *unidad del concepto de ser* en su equivocidad; cuarto, el problema del *carácter de la verdad del ser*.”⁵²¹ ¿No está presente el asunto de la diferencia ontológica en todos los problemas planteados, aunque sólo explícitamente considerado en el primero? Quizá por eso, volvemos al paralelismo con *Ser y Tiempo* –ahora obviamente en un sentido más que figurado– también la lección está incompleta, pues de los cuatro capítulos anunciados que conformarían la segunda parte de la lección, sólo está escrito el primero, el relativo a la diferencia ontológica, cuyo problema será tratado, como veremos, desde el punto de vista de la temporeidad.

Una respuesta negativa a la cuestión que cierra *Ser y Tiempo*, la relativa a la posibilidad de una fundamentación óntica de la ontología, daría al traste con todo el planteamiento de Heidegger; efectivamente, tanto el punto de partida, sito en lo que hay e inserto en su facticidad como la misma analítica de la existencia, llevada a cabo como propedéutica de la pregunta por el sentido del ser, sólo manifestarían su esterilidad, es

⁵²¹ Ib. Pág. 321-275 “Als die vier ontologischen Grundprobleme ergaben sich: erstens das Problem der *ontologischen Differenz*, der Unterschied von Sein und Seiendem; zweitens das Problem der *Grundartikulation des Seins*, Sachhaltigkeit eines Seienden und Seinsart des Seienden; drittens das Problem der *möglichen Modifikationen des Seins* und der *Einheit des Seinsbegriffs* in seiner Vieldeutigkeit; viertens das Problem der *Wahrheitscharakters des Seins*”. Subrayados de Heidegger.

decir, justamente la misma insuficiencia ontológica que se había afeado a la fenomenología trascendental husserliana. Consecuentemente, la crítica de Lafont –aquella enmienda a la totalidad vista- sería pertinente pues, dada la supuesta imposibilidad de fundamentar ónticamente la ontología, sólo desde un planteamiento trascendental, consecuencia de un sujeto trascendental, tendría pertinencia la pregunta por el ser; en justa conclusión, sólo desde tal planteamiento se generarían las condiciones de posibilidad de una ontología fundamental.

Sin embargo, parece pertenecer al terreno de lo obvio la premisa clara según la cual sólo hay ser porque hay comprensión del ser y esta comprensión siempre viene dada ónticamente, es decir, a partir del ente que somos nosotros mismos en cada caso. Ese es el punto de partida de Heidegger y así lo hemos querido reflejar en este trabajo; siendo claro que sólo el ente puede y está llamado a preguntarse por el ser, parece que la pregunta referida a la posibilidad de fundamentar ónticamente la ontología se refiere más a cómo hacer ontología a partir de la comprensión que el ente tiene del ser y que, por tanto, siempre es una comprensión óntica. Y, según entendemos, esta es justamente la pregunta que Heidegger pretende responder con el método sucintamente descrito, con la fenomenología hermenéutica, cuyo primer cometido no es otro que poner de manifiesto la diferencia ontológica. Aunque en principio el problema pudiera parecer banal, pues ¿qué habría más obvio que la distinción entre el ser y el ente?, Heidegger insiste en la importancia del asunto: “la posibilidad de la ontología, es decir, de la filosofía como ciencia, coincide con la posibilidad de llevar a cabo de modo suficientemente claro la distinción entre el ser y el ente y, por tanto, con la posibilidad de realizar el paso de la consideración óntica del ente a

la tematización ontológica del ser.”⁵²² La filosofía “como ciencia” no depende, pues, de deducciones que generen verdades apodícticas sino que viene dada por la diferencia ontológica, lo cual significa que emerge desde el único punto de partida posible en toda –el único, podríamos decir– disquisición ontológica: el ente. Pero este nunca es una entelequia, siempre es un existente que está ahí. ¿Será ese el problema de establecer las condiciones de posibilidad de la ontología? ¿El procurararlo a partir de un ente que no es fruto de reducción trascendental alguna, que no abandona el mundo natural, sino que se desenvuelve y sólo es en medio de una facticidad que se constituye como su carácter de ser? Ciertamente, si el ente fuera una abstracción emergente de un sujeto trascendental, el problema de la diferencia ontológica se minimizaría al problema de la relación entre lo particular y lo universal. Por tanto, el problema de la diferencia ontológica más que en la obviedad de la distinción entre el ser y el ente está en la tematización de la diferencia misma cuando el ente del que hablamos es un “ser-en-el-mundo”, un Dasein en definitiva.

Obviamente, lo a priori de todo ente es el ser pero sólo podremos llegar a la comprensión de este ser si previamente partimos de la comprensión del ente que formula la pregunta por el ser; es decir, sólo comprendiendo la “constitución ontológica” del ente que formula la pregunta por el ser podremos captar la comprensión del ser. Es claro que la constitución ontológica del Dasein, tal y como la segunda sección de *Ser y Tiempo* puso de manifiesto, es la temporeidad; a partir de aquí, el razonamiento de Heidegger es relativamente simple: si la constitución ontológica del ente que se pregunta por el ser viene dada por la temporeidad, el sentido del ser en cuanto ser no puede ser ajeno a esa temporeidad; por tanto, sólo a partir de la temporeidad misma podemos entender algo así

⁵²² Ib. Pág. 322-277. “Mit der Möglichkeit eines hinreichend klaren Vollzuges dieser Unterscheidung von Sein und Seiendem und demnach mit der Möglichkeit des Vollzuges des Überschritts von der ontischen Betrachtung des Seienden zur ontologischen Thematisierung des Seins steht und fällt die Möglichkeit der Ontologie, d.h. der Philosophie als Wissenschaft.”

como ser. Y esto significa que, siendo el tiempo el común denominador tanto del ente que se pregunta por el ser como del ser mismo, la diferencia ontológica sólo puede venir dada a partir del tiempo mismo; no es contradictorio que aquello que actúa como nexo entre ente y ser sea aquello a partir de lo cual se establezca la diferencia, sobre todo si se entiende que el tiempo es el nexo trascendental sobre el que el Dasein comprende a su ser. Trascendentalidad que, de nuevo, debe ser entendida de manera ubicua.

Desde el planteamiento heideggeriano del problema de la diferencia el asunto no se dirime en la simple universalización del discurso sobre el ente para hallar una suerte de habla sobre el ser; si somos coherentes con el punto de partida, lo que hay, convendremos en que sólo hay eso, lo que hay, es decir, el ente; consecuentemente, como advierte Pöggeler, el ser y el ente son lo mismo lo cual no debe impedir su diferencia, esencial para el discurso ontológico: “la Diferencia, considerada como Diferencia, es la cosa del pensar, dado que el ser es la cosa del pensar. Ser es ser del ente, el ente es lo ente del ser; ser y ente aparecen en cada caso y a su manera, a partir de la Diferencia.”⁵²³ Si no queremos que el ser sea una entelequia vacía sólo puede ser pensado como ser del ente; consecuentemente, una diferencia que emerge de la identidad es una diferencia pensada desde parámetros distintos a los de la tradición filosófica que se había agotado en torno al debate entre filosofías de la identidad y de la diferencia. No se trata ni de la identidad hegeliana que subsumiría a lo ente bajo el ser, ni de la diferencia identificadora del ser, bien con el “ens realissimum”, bien con “lo Otro”, que olvida justamente lo que hay; la diferencia ontológica de la que procuramos hablar desde Heidegger implica pensar la diferencia entre ente y ser a partir de la identidad del ente pues, como acabamos de sostener, hay lo que hay. Aquí cobra especial sentido y relevancia el concepto de trascendencia que hemos venido trabajando y defendiendo a lo

⁵²³ Otto Pöggeler. *El camino del pensar en Heidegger*. Título original *Der Denkweg Martin Heideggers*. Traductor Félix Duque. Alianza Editorial, Madrid 1993. Pág. 176

largo de este trabajo: la trascendentalidad es un sobrepasar al ente, elaborando un discurso sobre el ser del ente pero que irremediabilmente vuelve al ente y a su ubicuidad.

El concepto de trascendentalidad expuesto en *Sobre la esencia del fundamento* hilvana perfectamente, según queremos comprender, con el concepto de trascendentalidad que hemos venido defendiendo y ahora mencionábamos; así, “trascendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está también dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspasa.”⁵²⁴ Ese concepto de trascendentalidad, en el que aparece el verbo werfen con toda la significatividad que tiene en el pensar de Heidegger pone de manifiesto que trascendencia significa “un proyecto de mundo” en el que lo que trasciende está determinado en lo trascendido. Así, trascendencia es un movimiento de ida y vuelta, siendo “a la vez sobrepasante y sustrayente” (“überschwingend-entziehend zumal”). Partimos del ente ubicuo y volvemos al ente ubicuo legitimando así la ontología como discurso sobre el ser en cuanto ser. En riguroso paralelismo y coherencia advierte aquí Heidegger de la finitud de la libertad del Dasein: ¿no es acaso esta trascendentalidad ubicua signo manifiesto de la libertad finita del Dasein finito y contingente?

Estamos, pues, ante una diferencia que emerge y se manifiesta como identidad de lo ente para volver a lo ente mismo; entre ese ir y volver media, de manera decisiva el discurso sobre el ser del ente, la ontología que apela directamente al ente pues es imposible la comprensión del ente sin el discurso sobre el ser. Como sigue mostrándonos Pöggeler, “la di-ferencia (“unter-scheidung”) decisiva de la Diferencia (“Differenz”) es el ‘dar vueltas del

⁵²⁴ M. Heidegger. *Wegmarken. Vom Wesen des Grundes*. GA 9. Pág. 166-142. “Traszcendenz heißt Weltentwurf, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das, es übersteigt, auch schon destimmt durchwaltet ist.” Subrayado de Heidegger.

ser y del ente, el uno en torno del otro' es diferencia decisiva *fundante*".⁵²⁵ Un discurso ontológico ajeno a lo óntico es un discurso vacío; al tiempo, un discurso óntico sin la trascendencia ontológica es una mera descripción de entes intramundanos, un puzzle sin figura final.

Pensar la diferencia desde la identidad de lo ente exige un diálogo con la tradición, aunque esta toma de distancia respecto de ella –pues dialogar implica cierto distanciamiento- exige ser legitimada; en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* expone Heidegger, en perfecta coherencia con el aludido concepto de trascendencia, el sentido de este diálogo con la tradición que, con toda la carga especulativa que esto supone, se sintetiza en Hegel respecto del cual Heidegger expone su diferencia, siendo fundamental la primera. Para Hegel “el asunto del pensar es el pensar en cuanto tal”, “el pensamiento como concepto absoluto”. Para nosotros, el asunto del pensar es “la diferencia *en cuanto* diferencia.”⁵²⁶ Esa distancia respecto de la tradición, absuelta en el pensamiento de Hegel, exige como decíamos, una pauta para el diálogo – sin olvidar que el diálogo es un distanciamiento- que también surge del interior del planteamiento hegeliano: para el de Stuttgart el diálogo se propicia como superación (“Aufhebung”) mientras que para Heidegger es “paso atrás” (“Schritt zurück”). Si el diálogo con la tradición se escenifica en Hegel –ya hemos aludido a la consumación de la misma que él representa- no cabe Aufhebung alguna, cabiendo sólo ese paso atrás que permite al pensar retroceder en la propia tradición filosófica occidental en busca de su cuestión originaria: la que interroga por el ser de lo ente. Así, el paso atrás “va desde lo impensado, desde la diferencia en

⁵²⁵ O. Pöggeler. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, pág. 176 Subrayado de Pöggeler.

⁵²⁶ M. Heidegger. *Identität und Differenz*. Edición bilingüe de H. Cortés y A. Leyte. Anthropos, Barcelona 1988. Pág. 108. “Für Hegel ist die Sache des Denkens der Gedanke als der absolute Begriff. Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig benannt, die Differenz als Differenz.” Subrayado de Heidegger.

cuanto tal, hasta lo por pensar: el olvido de la diferencia”.⁵²⁷ El olvido de la diferencia –de nuevo Hegel- es el olvido del ser y por ello el diálogo con la tradición debe retornar al pensamiento de lo no pensado: lo ente en cuanto tal, es decir, en su diferencia con el ser. Pensar el ser no es pensar una entelequia vacía sino siempre pensar el ser el ente y, por tanto, penarnos. Volvemos, en este punto, a Pöggeler en un texto ya citado: “Ser y ente son lo Mismo; sólo en la diferenciación entre ser y ente está unido de propio lo Mismo (el ser del ente, el ente en su ser) en la unidad con él mismo. Ser no es algo distinto de lo ente; si fuera algo distinto sería, una vez más ente y la Diferencia ontológica quedaría invertida en diferencia óptica”⁵²⁸. No es paradójico: no advertir la diferencia ontológica es confundir al ente con el ser y hacer de la diferencia ontológica una diferencia óptica. La trascendentalidad vertical, que olvida la pregunta por el ser pues se desentiende de la diferencia ontológica haciendo del ser una suerte de discurso universal sobre lo entitativo – el ser es el más universal de todos los conceptos-, caería en confundir la diferencia ontológica con la diferencia óptica o, como veremos con otro lenguaje, con la “distancia”. Más que de diferencia ontológica estaríamos hablando de de diferencia óptica: el olvido del ser, denunciado en las primeras líneas de *Ser y Tiempo*, es el olvido de la diferencia.

§ 34.- Temporeidad y ser. El horizonte existencial de la temporeidad.

Si de perseguir el fundamento óptico de la ontología se trata, parece clara la necesidad de acudir a aquello que *Ser y Tiempo* había mostrado como estructura última e íntima del ente: el tiempo; no es extraño, pues, que en la segunda parte de la lección que venimos comentando –*Los problemas fundamentales de la fenomenología*- Heidegger dedique los tres párrafos previos al estudio explícito de la diferencia ontológico a un

⁵²⁷ Ib. Pág. 114-115. “Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende. Das ist die Vergessenheit der Differenz.”

⁵²⁸ Otto Pöggeler. *El camino del pensar en Heidegger*, pág. 176.

análisis del tiempo. Así, el párrafo 19 se titula Tiempo y Temporeidad (“Zeit und Zeitlichkeit”), el siguiente Temporeidad y Temporalidad (“Zeitlichkeit y Temporalität”), para desembocar en el párrafo 21 dedicado al estudio de la Temporalidad y el Ser. Sólo después de este periplo por el problema del tiempo, entiende Heidegger que se dan las condiciones para tratar de manera expresa el problema de la diferencia ontológica.

El análisis del tiempo comienza con el recuerdo de los clásicos que en este caso son Aristóteles y San Agustín, autores que han acompañado a Heidegger desde el inicio de su andadura filosófica. San Agustín sitúa el tiempo, como ya sabemos y hemos visto, en la interioridad del ser humano descartando para el análisis del tiempo el mero transcurrir de momentos. Es, sin embargo, en Aristóteles y en el análisis que este hace sobre el tiempo donde centra Heidegger en este momento su atención. Como es sabido, el filósofo griego aborda el problema del tiempo tanto en el *De Anima* como, sobre todo, en la *Física*; sin entrar de lleno en el estudio que Heidegger lleva a cabo del análisis aristotélico del tiempo, si entendemos importante que este se detenga en subrayar, desde su análisis de la Física aristotélica, que “el tiempo está en cierto sentido en todas partes, pero, por otra parte, está siempre sólo en el alma.”⁵²⁹ Griego y cristiano coinciden, pues, en la subjetivización del tiempo, en la interiorización de ese fenómeno respecto de la cual el reproche de Heidegger está servido y es rotundo: “mientras no tengamos un concepto suficientemente adecuado de alma, de entendimiento, es decir, de Dasein, seguirá siendo difícil decir qué quiere decir que el tiempo está en el alma.”⁵³⁰ Además de la sorprendente asimilación de conceptos que Heidegger lleva a cabo (alma, entendimiento, Dasein), también sorprende el reproche tanto al griego como al cristiano pues ninguno de los dos sabrían exactamente de qué hablan

⁵²⁹ M. Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. 24. Pág. 335-287. “Die Zeit ist in gewisser Weise überall und doch je nur in der Seele.”

⁵³⁰ Ib. Pág. 338-288 “Solange wir keinen zurechenden Begriff von der Seele, vom Verstande, d.h. vom Dasein haben, bleibt es sechwierig zu sagen, was es heißt: die Zeit ist in der Seele.

cuando se refieren al interior del ser humano. Griego y cristiano, sin olvidar que el cristianismo llevó a cabo una traducción no del todo inocente de conceptos de la filosofía griega, compartirían la noción de subjetividad que a la postre originaría “problemas totalmente equivocados”. En definitiva, Aristóteles y Agustín compartirían una noción de sujeto en la que a posteriori se introduce la temporeidad como un elemento añadido a la subjetividad sin ver a la subjetividad conformada desde su momento originario por el fenómeno del tiempo; es decir, no es la subjetividad la que o bien se llena de tiempo, o transcurre por el tiempo o algo así, sino que es, más bien el tiempo, en su dimensión kairológica ya vista, el que constituye al Dasein como tal.

El tiempo no se reduce a la medida del mismo pues, según lo anterior, no es cronometría sino más bien existencia; en definitiva el ahora no es la duración de un instante –que me plazca o displazca- ni el pasado es lo de “hace un rato” o el futuro el simple “luego”. El tiempo soy yo, que soy siempre y en cada caso “mi haber sido”. Volvemos a lo anteriormente dicho: no se trata de una subjetividad amorfa u objetivada en el canon de un sujeto dado a priori y que se “llena de contenido” con el “paso del tiempo” sino que se trata de un tiempo interpretado en tanto que vivido, es decir fácticamente vivido. No es, consecuentemente, vacía la afirmación de Heidegger que expresa que “yo soy mi haber sido.”⁵³¹ No se trata del estadio psicológico del éxito, del fracaso, ni siquiera de la culpa, respecto de la acción u omisión, todo ello “biográficamente” narrado; soy mi haber sido expresa lo que soy que no es otra cosa que mi tiempo, cristalizado en mi ser posible y culminado con mi muerte entendida como fenómeno de la vida; el “yo soy mi haber sido” expresa, por tanto, el horizonte de finitud del Dasein: entendemos que sólo desde la presencialidad de la muerte, es decir, teniendo conciencia de su absoluta

⁵³¹ Ib. Pág. 375-320 “..., in denen ich meine Gewesenheit selbst bin.”

inmanencia, entiende el Dasein su “haber sido” por lo que sólo desde el “Vorlaufen”, el adelantarse a la muerte es el Dasein su haber sido. Asumiendo lo que se es –ente contingente y finito- el Dasein asume que es su “haber sido”, expresión que no queda en un simple pretérito perfecto sino que conforma el presente, pues el Dasein sólo es haber sido mientras es: cuando se deja de ser, deja de haber sido.”⁵³² Consecuentemente, el haber sido es la forma fundamental del presente del Dasein, una forma fundamental de la temporeidad del Dasein que junto con el futuro conforman la temporeidad del Dasein. Temporeidad que, en tanto dimensión existencial del tiempo, es consecuentemente, la unidad originaria de los tres éxtasis del tiempo tal y como los hemos caracterizado; éxtasis en el sentido del prefijo griego “ek” que determina al Dasein como fuera de sí y que hace de este ente un “ek-sistente”; así, “el tiempo, en tanto que futuro, haber sido y presente, es arrebatado fuera de sí. El Dasein, en tanto que futuro, *es arrebatado* fuera de sí hasta su poder ser pasado, en tanto que pasado, es llevado fuera de sí hasta su haber sido, en tanto que presente es llevado fuera de sí hasta otro ente. La temporeidad, como unidad del futuro, del haber sido y del presente, lleva fuera de sí al Dasein no sólo de forma esporádica y ocasional, sino que ella misma, en tanto que *temporeidad es el originario fuera de sí*, lo ekstatikón.”⁵³³

Este texto, que sintetiza el carácter existencial de la temporeidad en el término “ek-sistencia” -pues manifiesta el ser expectante del Dasein a su tiempo, a su hoy-, pone a la vez de manifiesto que la temporeidad es en sí misma “extático-horizontal”; el propio

⁵³² Ibid: “Es kann nur Solange gewesen sein, als es existiert. Gerade dann, wenn das dasein nicht mehr ist, ist es auch nicht mehr gewesen”

⁵³³ Ib. Pág. 377-321 “Die Zeit ist in sich selbst als Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart entrückt. Als zukünftiges *ist* das Dasein *zu* seinem gewesenen Seinkönnen, als gewesenes zu seiner Gewesenheit, als gegenwärtiges zu anderem Seienden *entrückt*. Die Zeitlichkeit als Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart entrückt nicht das Dasein zuweilen und gelegentlich, sondern sie selbst als *Zeitlichkeit* ist das *ursprüngliche Außer-sich*, das ekstatikón.” Subrayados de Heidegger.

Heidegger aclara, en el sentido en el que nosotros anteriormente habíamos interpretado, el término “horizontal”: “ ‘Horizontal’ quiere decir caracterizado mediante un horizonte dado con el éxtasis mismo.”⁵³⁴ Por tanto, horizontal no tiene ninguna contraposición a vertical definiendo más bien el horizonte que la temporeidad despliega sobre el ser del Dasein, desde la que se dibuja la trascendentalidad que es ubicua como hemos visto en el párrafo anterior y a lo largo de todo este trabajo. Trascendentalidad que no se sobrepone o pasar por encima de la inmanencia de la facticidad del Dasein: no hace falta romper el discurso de lo inmanente para llevar a cabo un discurso trascendental sobre el Dasein y hacer ontología; este viene dado por el horizonte extático de la temporeidad que se manifiesta, así, como la constitución ontológica propia del Dasein determinada desde el temporeizarse de la propia temporalidad lo que permite hablar del Dasein como “el *ente temporal por antonomasia*” (“das *zeitliche Seiende schlechthin*”).

Pero esta conclusión se transforma en premisa que nos permite avanzar, camino de la diferencia ontológica, justamente por la senda de la trascendentalidad, pues a la constitución ontológica del Dasein pertenece la comprensión de ser, por lo que es preciso que la mencionada temporeidad sea también la condición de posibilidad de la comprensión del ser que pertenece al Dasein. Por tanto, se hace precisa la explicitación de cómo la temporeidad puede ser la condición de posibilidad de la comprensión del ser en general. En este sentido, Heidegger lleva a cabo una pregunta fundamental: “en qué medida el tiempo es, en tanto que temporeidad, el horizonte para la comprensión explícita del ser del ser como tal, si este ha de convertirse en el tema de la ciencia de la ontología, o sea, de la

⁵³⁴ Ib. Pág. 378-322 “ ‘Horizontal’ besagt: durch einen mit der Ektase selbst gegebenen Horizont charakterisiert.”

filosofía científica?⁵³⁵ Es decir, para que la temporeidad se constituya efectivamente como estructura propia de la existencia del Dasein, y por tanto de su ser como posibilidad, es necesario que exista un camino - que deber ser explícito- que vaya del tiempo al ser, pues ¿cómo se puede comprender el ser sin el tiempo cuando el ente a cuyo horizonte de comprensión le pertenece el ser es su propia posibilidad y la muerte la absolutamente cierta de todas sus posibilidades? Es decir, si el horizonte de comprensión del ser lo abre un ente cuya esencia es la existencia –que debe ser entendida como ek-sistencia y por tanto ineludiblemente finita- también el ser comprendido por este ente debe participar de la finitud del ente del que es ser. Estamos en el planteamiento inverso al cartesiano: si yo soy finito –de lo cual da fe mi condición, indiscutible, de ser para la muerte- el ser por el que me cuestiono también debe ser finito.

§ 35.- Temporeidad, trascendentalidad y ontología.

La conclusión a la que Heidegger llega después del análisis de la temporeidad es que esta *“es la condición de la posibilidad de la constitución ontológica del Dasein”*; dado que a la constitución ontológica pertenece la comprensión del ser, es necesario que la temporeidad se manifieste como condición de posibilidad de esa comprensión. Efectivamente, Heidegger parte de la premisa de que *“el ser es comprendido y concebido como tiempo.”*⁵³⁶ “Comprender” –antes que la famosa distinción de Dilthey entre comprensión y explicación en la que Heidegger no quiere entrar por considerarla “estéril”, pues comporta en sí misma una comprensión insignificante de lo que significa “conocer”- “es una determinación originaria de la existencia del Dasein, independientemente de si el Dasein practica una

⁵³⁵ Ib. Pág. 388-330. “inwiefern ist die Zeit als Zeitlichkeit der Horizon für das explizite Verstehen des Seins als solch, sofern es Theme der Wissenschaft der Ontologie, d.h. der wissenschaftlichen Philosophie werden soll.”

⁵³⁶ Ib. Pág. 388/89-330 Respectivamente, para los dos entrecomillados los siguientes textos originales: *“Die Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit der Seinsverständnis...”* y *“Sein wird aus der Zeit verstanden und begriffen.”* Subrayados de Heidegger.

ciencia explicativa o comprensiva.”⁵³⁷ No sólo la famosa distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu es posterior al comprender, sino incluso el propio conocer como actividad intelectual es posterior al comprender que en cuanto “comportamiento respecto del ente” se sitúa antes de toda distinción entre lo teórico y lo práctico.

Que la comprensión sea una determinación de la existencia tiene su correlato lógico claro, explícito: existir es esencialmente comprender, “aunque no sólo eso” en un interesante matiz de Heidegger. Un comprender que, en tanto determinación existencial, comienza por la comprensión de sí mismo en cuanto ser posible, en cuanto el Dasein es su propio poder ser, como *Ser y Tiempo* había dejado claro. Este comprenderse a sí mismo el Dasein, saberse como posibilidad, se ubica en la propia libertad fáctica que el Dasein es; así desde esta libertad finita, acorde con la esencia finita del Dasein, la comprensión sí se entiende como determinación originaria de la existencia del Dasein, pues “comprenderse a sí mismo en el ser del poder-ser más propio, es el concepto originario existencial del comprender”⁵³⁸. Comprenderse el Dasein como determinación de su ser posible es asumirse como finito, es instalarse en la contingencia del existir y llevarlo a cabo desde la libertad fáctica y finita en la que el Dasein es. Esta comprensión es, evidentemente, finita, ni teórica ni práctica sino previa a esa distinción; es una comprensión existencial, es decir, fáctica como fáctico es el existir del Dasein. Fáctica desde que su límite está establecido en el propio existir del Dasein como –lo hemos visto en la sección anterior- libre para la muerte.

⁵³⁷ Ib. Pág. 390-331 “*Verstehen* ist eine ursprüngliche *Bestimmtheit der Existenz des Daseins*, abgesehen davon, ob das Dasein erklärende oder verstehende Wissenschaft treibt.”

⁵³⁸ Ib. Pág. 391-332 “..d.h. das sich selbst Verstehen im Sein des eigensten Seinkönnens, ist der ursprüngliche existenziale Begriff des Verstehens.”

Esta comprensión del sí mismo como determinación existencial es, en tanto comprensión del Dasein, comprensión del “ser-en-el-mundo” que, como hemos visto, es inevitablemente con los otros; por tanto en la comprensión de las propias posibilidades del sí mismo del Dasein –su primaria determinación existencial, por tanto- está incluida tanto la comprensión del otro como del resto de entes intramundanos. Pero no porque el Dasein pierda su soledad, que no puede ser rota pues supondría algo así como la desintegración del Dasein, ni se solventa esta con la aparición de un tu situado frente a un yo –que, como casi sarcásticamente comenta Heidegger, pretende solventar el solipsismo del yo con el doble solipsismo del yo y el tu. La soledad del Dasein no es un problema sino más bien la condición de posibilidad del ser con los otros comprendidos en la comprensión del sí mismo.

Con esta comprensión de sí mismo de Dasein, que es comprensión existencial, “buscamos el vínculo entre la experiencia del ente, el comprender del ser y el proyectar hacia que se encuentra a su vez en el comprender del ser.”⁵³⁹ Ir desde esta experiencia del ente a la comprensión del ser, es decir pasar de la comprensión óptica a la ontológica, significa que el Dasein encierra dentro de sí una comprensión del ser y que, por tanto la temporeidad, en cuanto que articula al Dasein como ente, debe ser ella también condición de posibilidad de la comprensión del ser, es decir que debe ser posible el ir del tiempo al ser. El punto de partida no puede ser otro que el encontrarse a sí mismo (“sich befinden”) el Dasein en su pura facticidad, ubicado en su ahí, como dejó clara la sección anterior. Somos conscientes de que sich befinden tiene una primaria acepción en el encontrarse como temple, estado de ánimo, etc. Pero según entendemos, tales estados de ánimo, tal temple sólo empiezan a tener la significación preontológica y no meramente psicológica, si

⁵³⁹ Ib. Pág. 397-336 “Wir suchen jetzt nur den Zusammenhang zwischen dem Erfahren von Seiendem, dem Verstehen von Sein und dem im Verstehen von Sein wiederum liegenden Entwerfen auf...”

consideramos el encontrarse del Dasein como ubicado en su facticidad, asumiendo su finitud y contingencia. Por eso, entendemos que el sentido originario, ontológico, de la *Befindlichkeit* es la aceptación del Dasein de su ser finito desde cuya temporeidad comprende al ser.

Pero esta pretensión de la comprensión del ser, partiendo de un ente a cuyo horizonte de comprensión pertenece ese ser, exige “preguntar, todavía más allá del ser, por aquello hacia donde ha sido proyectado el ser como tal”⁵⁴⁰; la empresa, que causa perplejidad en la filosofía obligándola a experimentar los límites del lenguaje, como Platón los experimentó viéndose obligado al uso de la alegoría, en concreto en el mito de la caverna en el que reclama un más allá de la esencia que supera a esta en dignidad y potencia y que la ilumina a efectos de su cognoscibilidad. Como es sabido, Platón sitúa a la idea de Bien como cúspide del Mundo de las Ideas en analogía con el sol; lo que el astro es a la visión el Bien lo es al conocimiento.

Heidegger, empero, quiere entender este “más allá” de distinta manera⁵⁴¹ y así afirma que “lo que hace posible la comprensión del ser lo encontraremos sin ninguna imagen si nos preguntamos primero: *¿Qué hace posible el comprender como tal?* Un momento

⁵⁴⁰ Ib. Pág. 399-338 “... , *noch über das Sein hinaus nach dem zu fragen, woraufhin es selbst als Sein entworfen ist*”

⁵⁴¹ Sin pretender establecer una discusión con Levinas, para la que este trabajo no es el contexto adecuado, la expresión “más allá de la esencia” empleada por Platón en la República para referirse a la idea de Bien también ha sido objeto de interpretación por el filósofo lituano en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* pero, obviamente, en un sentido muy distinto al heideggeriano. El más allá levinasiano, que sigue siendo deudor de la imagen de la caverna, tiene como correlato lógico a la metafísica de la subjetividad que desemboca en la infinitud desde la que cabe plenamente ese más allá. Heidegger parece anticiparse así a interpretaciones personalistas de ese “más allá”. (cfr. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Título original *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Traductor A. Pintor Ramos. Sígueme, Salamanca, 1987

esencial del comprender es el proyecto;...⁵⁴² que siempre lo es de un ec-sistente respecto de su ec-sistencia vertebrado, por tanto, desde la intrínseca temporeidad del existir mismo; se trata de un proyecto que exige la adecuada resolución (“Entschlossenheit”), el ser resuelto, desde el ahí en el que el Dasein es arrojado⁵⁴³. El ser resuelto es la condición de posibilidad de la existencia auténtica, pues estamos hablando desde el existir desde la posibilidad más auténtica que se vive en el presente –la temporeidad era intrínseca a la ec-sistencia- considerado como la unidad extática de un futuro y un haber sido. Esa unidad es lo que Heidegger entiende por instante (“Augenblick”) y que confirma la mirada (“Blick”) garantizando así la unidad de la temporeidad del Dasein. Por ello, “el instante es un presentificar lo que está presente que revela la situación que pertenece a la decisión en la que el estar resuelto se ha resuelto.”⁵⁴⁴ La resolución conforma el instante en el que el Dasein vive en cada caso; pero ese instante que resuelve no es una suerte de improvisación, pues el presente parte de un futuro y llega al haber sido. El instante tampoco es ni la presencia eterna de Dios, ni la duración de Bergson, pues en el instante el Dasein se individualiza resolviendo su proyecto.

También en ese presente aparece el otro; pero esa otredad no es una enfermiza necesidad para la afirmación de la yoidad o la mismidad del Dasein; el otro es simplemente otro, nunca “otro yo”. Es otro Dasein que permanece en su soledad mientras que el Dasein que soy yo permanece en la mía; él también está arrojado en su ahí compartiendo con los

⁵⁴² M. Heidegger. *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. 24. Pág. 405-343 “Was das Seinsverständnis ermöglicht, werden wir ohne jedes Bild nur dann finden, wenn wir zunächst tragen: *Was macht das Verstehen als solches möglich?* Ein wesentliches Moment des Verstehens ist der Entwurf;...” Subrayado de Heidegger.

⁵⁴³ No podemos pasar por alto que “proyecto” es aquello que se pro-yecta desde el yacer; de la misma manera que en alemán “Entwurf” integra el verbo werfen. Por tanto, el proyecto parte del ahí y, por tanto, de la ubicuidad del Dasein. En ocasiones como esta valdría la pena mantener el arcaísmo de Gaos cuando traduce Geworfenheit por “yecto.”

⁵⁴⁴ M. Heidegger. *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Pág. 407-344 “Der Augenblick ist ein Gegenwärtigen von Anwesendem, das zum Entschluß gehörig die Situation erschließt, in den hinein die Entschlossenheit sich entschlossen hat.”

otros la coetaneidad, pero no la temporeidad que siempre es kairológica, siempre es individual, propia.

El más allá del ser, aquello que lo ilumina es la aceptación de nuestra finitud, la aceptación de nuestra facticidad: “no nos asumimos a nosotros mismos en nuestra propia facticidad”⁵⁴⁵ y, por tanto, no regresamos a nosotros mismos con lo que es imposible el proyecto que se alza sobre la temporeidad del existir. Es lo que Heidegger denomina “el éxtasis del olvido” (“die Ekstase der Vergessens”), de la huida del haber sido y, por ende, de lo que se es en propiedad. Ser en el olvido no es una coyuntura biográfica, ni una amnesia inoportuna, sino que es más bien “un modo elemental de la temporeidad en el que somos primariamente y con frecuencia nuestro propio haber sido.”⁵⁴⁶ Es evidente que, en tanto modo de la temporeidad, el haber sido no es identificable con el pasado (“Vergangenheit”), sino que tiene que ver con lo que tiene proyecto y es, por tanto, futuro. Por ello – recordemos que el futuro es el éxtasis fundamental del tiempo- sólo desde el futuro es el Dasein fáctico su propio haber sido, por lo que ese Dasein fáctico se comprende a sí mismo “co-originariamente” desde el futuro y el haber sido que se constituyen como un presentificar (“Gegenwärtigen”).

No obstante, la comprensión de sí mismo del Dasein no puede obviar su condición de ser-en-el-mundo y, por tanto la comprensión del resto de entes intramundanos, del útil; esta comprensión se funda en la temporeidad propia del Dasein al tiempo que la estructura de este ente como “ser-en” pone de manifiesto el problema de la trascendentalidad. En conclusión, es evidente que comprensión del ser, trascendencia y temporeidad están íntimamente relacionados, siendo especialmente urgente el acercamiento al concepto de

⁵⁴⁵ Ib. Pág. 411-347 “..., wir übernehmen nicht uns selbst in unserer Faktizität.”

⁵⁴⁶ Ibid. “Die Vergessenheit ist ein elementarer Modus der Zeitlichkeit, in dem wir zunächst und zumeist unser eigenes Gewesen sind”

trascendencia para establecer “la vinculación de la trascendencia del Dasein con la comprensión del ser.”⁵⁴⁷ También resulta evidente que el concepto de trascendencia del Dasein abre las puertas a la diferencia ontológica o, mejor dicho, que sólo desde la diferencia ontológica se establece la adecuada relación entre la trascendencia del Dasein y la comprensión del ser. Es importante subrayar que la génesis del concepto de trascendencia está en la propia constitución del Dasein como ser-en-el-mundo y, por tanto, en la condición de este ente como arrojado en su ahí. El mundo al que el Dasein trasciende es el mundo en cuanto totalidad referencial (“Bewandtnisganzheit”), es decir un mundo significativo, dotado de significatividad siendo esta la estructura de aquello a lo que “llamamos mundo en sentido ontológico estricto.”⁵⁴⁸

Volvemos, por tanto, al círculo hermenéutico: el Dasein se comprende, en la comprensión auténtica de sí mismo, a partir del mundo para volver así mismo: “...en la existencia del Dasein se encuentra algo así como una comprensión previa del mundo, de la significatividad”, por lo que comprendiendo el mundo el Dasein se comprende a sí mismo. El Dasein debe, pues, asumir su condición fáctica, pues, sólo desde ella –como se ha defendido en este trabajo- cabe la pregunta por el ser y sólo desde la explicitación de este horizonte de comprensión el Dasein tiene una comprensión auténtica de sí mismo. El mundo trasciende al Dasein pues aquello por lo que el Dasein sale de sí mismo; siendo el mundo, en consecuencia, aquello hacia lo cual trasciende el Dasein, es este ente lo auténticamente trascendente, pues trascendencia significa “comprenderse a partir del mundo.”⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ Ib. Pág. 418-352 “..., um den Zusammenhang der Traszendenz des Daseins mit dem Seinsverständnis zu sehen,...”

⁵⁴⁸ Ib. Pág. 419-353 “Diese (die Bedeutsamkeit) ist die Struktur dessen, was wir als Welt im streng ontologisechen Sinne bezeichnen.”

⁵⁴⁹ Ib. Pág. 425-358. “sich aus einer Welt verstehen.”

Sin embargo, Heidegger insiste en la radicalidad de su preguntar y cuestiona el por qué la estructura del Dasein como ser-en-el-mundo funda la trascendentalidad; tenemos que volver al proyecto: “*el carácter extático del tiempo hace posible el carácter específico del sobrepasar propio del Dasein, transcendencia y, de este modo, también el mundo.*”⁵⁵⁰ Que el tiempo implica la trascendencia del Dasein significa para nosotros que, desde la lectura kairológica del tiempo que venimos haciendo, sólo desde el ahí en el que el Dasein se ubica es posible la trascendentalidad del mismo, entendida esta como el sobrepasar tematizado en *Sobre la esencia del fundamento*. Este sobrepasar lo es, empero, desde el horizonte “extático-horizontal” de la temporeidad posibilitándose, por tanto, la comprensión del ser desde esta horizontalidad, pues “*comprendemos el ser de acuerdo con el esquema horizontal originario del éxtasis de la temporalidad*”⁵⁵¹ En consecuencia, toda comprensión del ser y todo habla sobre el ser viene dado por el horizonte de la temporeidad; como se ha señalado, el tiempo es el horizonte de la comprensión del ser y la diferencia ontológica ofrecerá la perspectiva adecuada para la comprensión del ser desde el ente.

§ 36.- La diferencia ontológica.

Señalábamos al inicio de esta sección que la diferencia ontológica, la consideración de la misma como tal, suponía la condición de posibilidad de la ontología como tal; ahora sabemos que la diferencia ontológica entiende de la trascendentalidad del Dasein en tanto que “ser-en-el-mundo” atravesado por el tiempo y la estructura extática del mismo. El Dasein se vertebra desde su futuro hacia su haber-sido y desde ahí se posibilita el sobrepasar que denominamos transcendencia y, con ella, “la intencionalidad que se funda en

⁵⁵⁰ Ib. Pág. 428-360. “*Der ekstatische Charakter der Zeit ermöglicht den spezifischen Überschrittscharakter des Daseins, die Transzendenz und damit auch die Welt.*” Subrayado de Heidegger.

⁵⁵¹ Ib. Pág. 436-366. “*Sein verstehen wir demnach aus dem ursprünglichen horizontalen Schema der Ekstasen der Zeitlichkeit.*” Subrayado de Heidegger.

la trascendencia” y que no es otra que la comprensión del ser a partir del ente. La diferencia ontológica no es, por tanto, una suerte de constructo teórico, sino que surge de la propia constitución del ente que somos nosotros mismos, es decir, de la constitución fáctica del Dasein. Por tanto, la diferencia entre el ente y su ser, ni es arbitraria ni es teórica, sino que “*es ahí* latente en el Dasein y su existencia, aunque no sea explícitamente consciente.”⁵⁵² No puede pasar desapercibido el detalle con el que Heidegger subraya su expresión –“*ist...da*”- con lo que se está subrayando la ubicuidad desde la que la diferencia ontológica surge y puede ser entendida; para nosotros significa corroborarnos en que sólo desde una metafísica de la finitud, por tanto, desde la facticidad del Dasein, puede ser llevada a cabo con sentido la pregunta por el ser. Desde esa finitud, que establece la diferencia ontológica, parece claro que el Dasein establece tal pregunta, porque este ente “conoce algo” como el ser, lo cual significa redundar en la necesaria ubicuidad del Dasein.

Desde esta ubicación, vale decir, desde este ahí de la diferencia, y desde el papel de la temporeidad antes descrito, entendemos, según creemos comprender, el presupuesto del que Heidegger parte para la comprensión de la diferencia ontológica: “*La distinción entre el ser y el ente está temporalizada en la temporalización de la temporeidad.*”⁵⁵³ Como el propio Heidegger indica, que la diferencia esté temporeizada significa que el Dasein es consciente de ella, que no sólo está latente en ese ente, y por tanto es comprendida expresamente como tal diferencia. Si el tiempo temporeiza -como el mundo mundea o la nada nadea- y en ese temporeizarse el tiempo se da la diferencia ontológica, eso significa que el camino del tiempo al ser se desvela como el marco de comprensión del ser, pues ubica a la

⁵⁵² Ib. Pág. 454-379. “Der Unterschied von Sein und Seiendem *ist*, wenngleich nicht ausdrücklich gewußt, latent im Dasein und seiner Existenz *da*”. Subrayados de Heidegger.

⁵⁵³ Ib. Pág. 454-380. “Der Unterschied von Sein und Seiendem *ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeigt.*” Subrayado de Heidegger.

diferencia ontológica en el marco que le corresponde, en tanto que es aquel del que surge y al que retorna: la existencia fáctica del Dasein.

Este radicar la diferencia ontológica en el temporeizarse de la temporeidad y, por tanto, en la propia existencia fáctica del Dasein, nos lleva de vueltas a la discristología aunque sólo sea brevemente y sólo para distinguir la diferencia ontológica de la distancia de Marion. Ciertamente, la distancia de la que habla Marion y la diferencia de la que habla Heidegger no son equiparables; desde la lectura teológica del ser humano –imago Dei– cabe sólo la distancia pero nunca la diferencia. La distancia considerada con di-stancia, es decir, como duplicidad de polos, no implica la diferencia ontológica sino, como intuíamos, la “igualdad y semejanza”; el propio Marion es explícito: “Hay que subrayar con claridad que los términos de la diferencia conciliante (Ser, ente) no se superponen con los de la distancia (Dios, hombre; Padre, hijo).⁵⁵⁴ Este punto de vista teológico desde el que se lleva a cabo la revisión de la diferencia ontológica no afronta el problema del ser, sino el de Dios que, conforme hemos visto, es de naturaleza enteramente distinta, no cabiendo, por tanto, simetría alguna entre ambos planteamientos. Obviamente, no discutimos la legitimidad de la distancia y el inherente punto de vista teológico a la misma ; si mantenemos, empero, el carácter previo de la diferencia, sobre todo si tenemos en cuenta la ausencia del carácter fáctico en lo que rodea a la distancia y en contrapartida advertimos el protagonismo de la temporeidad en la diferencia y el concepto de trascendentalidad que subyace a este planteamiento. Según Marion, la distancia contrae “resonancias de la diferencia ontológica tal y como es abordada por Heidegger (...) la distancia en cuanto distancia, subraya la separación solamente para cuidar su intimidad. La diferencia ontológica, por su parte, distingue los entes considerados en su facticidad masiva e inevitable del Ser que no se

⁵⁵⁴ Jean-Luc Marion. *El ídolo y la distancia. Cinco ensayos*. Título original: *L'Idole et la distance*. Traductores M. Pascual y Nadia Latrille. Sígueme, Salamanca 1999. Pág. 199.

confunde con ninguno de ellos...”⁵⁵⁵ La afirmación de Marion debiera ser matizada; ciertamente, el ser no se confunde con el ente pero el ser sólo es el ser del ente y sin este no obtenemos legitimación alguna del ser. No se trata, en el caso de la distancia, de ningún “avance asediante del ente” conciliándolo con el “retiro cuidadoso del ser”; el avance del ente es el avance del ser, pues ¿qué significa el avance del ente en detrimento del ser? ¿Puede acaso la filosofía partir de algo distinto de lo que hay?

El ente, el Dasein, no es precisamente la causa del olvido del ser y, por tanto, no es la causa del olvido de la diferencia; antes bien, hablar del Dasein es recuperar la memoria sobre el ser. Ciertamente, como señala Heidegger en *Identidad y Diferencia* –más concretamente en el texto relativo a *La constitución onto-teológica de la metafísica*–, no hablábamos, como anteriormente, de olvido psicológico o relativo a lo “olvidadizo del pensar humano”, sino más bien olvido de la diferencia por olvido del ser, dado el encubrimiento de la diferencia en cuanto tal. ¿no será, en este sentido, la distancia lo que encubra la diferencia? Pues el Dasein no es di-stante, no tiene dos estancias distanciándolas para salvar su identidad, sino que es ubicuo como hemos señalado y desde su ubicuidad subraya la diferencia respecto de ser.

En el texto citado se distancia Heidegger, que acaba de glosar la libertad del Dasein, de las metafísicas de la identidad para subrayar la diferencia ontológica; siendo, como ya hemos señalado, un testigo excepcional de la tradición metafísica de Occidente tiene plena conciencia de nuevo inicio del pensar distanciándose por lo mismo de esa tradición sin abandonarla, pues sigue buscando la relación con ella; también es plenamente consciente de que Hegel ha marcado el punto y final de esa tradición. Por ello, las distancias respecto de

⁵⁵⁵ Ib. Pág. 197

la tradición las marca sobre este filósofo: “Para nosotros el diálogo con la historia del pensar ya no tiene carácter de superación sino de paso atrás”⁵⁵⁶. Es conocida la importancia que tiene en el pensamiento de Hegel el término *Aufhebung*; contraponer a esa auténtica palabra mágica de Hegel el concepto de “*Schritt zurück*” pone de manifiesto el distanciamiento pretendidamente completo que respecto de Hegel –y con él respecto de la tradición filosófica occidental- mantiene Heidegger.

La pregunta por el ser se hace irremediamente desde el ente a cuyo horizonte de comprensión pertenece el ser; este ente es el que venimos denominando, con Heidegger, *Dasein* y que, como hemos visto, es como “fundamento de una nihilidad”. Ese punto de vista expuesto en *Ser y Tiempo* se reafirma en *¿Qué es Metafísica?*: “*Dasein* es estar inmerso en la nada”⁵⁵⁷, de lo cual no se debe deducir, como aclara Heidegger en nota a pie de página que “no todo es nada, sino lo contrario, adopción y asunción de lo ente, ser y finitud.”⁵⁵⁸ Lo que se contrapone a la nada no es la infinitud sino más bien la finitud del ser contingente y finito –indigente- que es el *Dasein* y a partir del cual, dada su contingencia e infinitud, se establece la diferencia ontológica y se abre el horizonte relativo a la comprensión del ser. La pregunta por el ser no es un elemento noético ajeno al sujeto que se la plantea, sino necesidad existencial del *Dasein* fáctico arrojado en su ahí. El *Dasein* es vida fáctica y su constitución esencial es la de “ser-en-el-mundo”; de ahí –Ahí- emerge la pregunta por el ser, luego la diferencia no es distancia.

⁵⁵⁶ M. Heidegger. *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*. Edición bilingüe de A. Layte y H. Cortés. Anthropos, 1988, pág. 110/111. “Für uns ist der Charakter des Gespráches mit der Geschichte des Denkens nicht mehr die Aufhebung sondern der Schritt zurück.”

⁵⁵⁷ M. Heidegger. *Wegmarken*. GA.9 *Was ist Metaphysik*, pág. 115-102 “Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.”

⁵⁵⁸ Ibid. “Übernehmen und Vernehmung des Seienden, Sein und Endlichkeit.” Subrayado nuestro.

A partir de aquí podemos comprender que la nada no es una nihilidad en sí misma sino que es más bien el correlato lógico –sobre todo ontológico- del Dasein en tanto que ser-en-el-mundo; si el mundo vagabundea y el tiempo temporea, la nada, como ya hemos señalado, nada (“nichtet”). Por ello, como afirma Heidegger, “la nada no es un concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el nadear de la nada.”⁵⁵⁹ Ciertamente, el hombre es el lugarteniente de de la nada, pues somos “límite” –valga Trías- y existimos desde la pregunta por el ser, pero fundamentalmente lo somos “porque el Dasein está inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta.”⁵⁶⁰ La frase, antes que críptica, es elocuente: dada la facticidad inherente al Dasein –y consiguientemente al ser humano- la angustia conforma la nada sobre la que se alza la existencia del Dasein. Sobre esta pregunta llevada a cabo desde la nada surge la pregunta del Dasein, establecida desde su ubicuidad, por el sentido de su ser. Este preguntar por el sentido del ser desde el fundamento de una nihilidad del Dasein ubicuo marca la diferencia ontológica en el justo sentido de lo que la diferencia significa: el ser y el ente.

Ciertamente, como señala Heidegger, el olvido forma parte esencial de la diferencia; pero, como ya ha sido señalado, el olvido tiene una lectura positiva que viene dada por el pensar lo impensado volviéndose además en prueba de la patencia de la facticidad de la existencia del Dasein. Desde esta patente facticidad el Dasein recuerda el olvido del ser como olvido de sí mismo, recordando, por tanto, la urgencia de la reiteración de la pregunta por el ser cuya necesidad abría las páginas de *Ser y Tiempo*. Ese olvidar que conlleva el recordar y supone el preguntar por el ser desde la facticidad del ente sólo es

⁵⁵⁹ Ib. Pág. 115-102. “Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.”

⁵⁶⁰ Ib. Pág. 118-105. “Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Plazhalter des Nichts.”

posible desde la efectiva diferencia ontológica, pues, ¿cómo preguntar por el ser sin la puesta de manifiesto de su diferencia respecto de lo ente? ¿No es en este sentido la diferencia misma lo que siempre abre la puerta a la pregunta por el ser? La diferencia ontológica es, pues, la máxima expresión de la ontología de la finitud mostrando la posibilidad de una ontología fundamental partiendo de la pura facticidad de la existencia. La pregunta que se lleva a cabo desde la diferencia ontológica es, pues, clara e inmediata – volviendo a la inmediatez de la ontología respecto de la existencia: ¿cuál es el sentido del ser del ente que soy yo en cada caso? En este contexto, es pertinente según entendemos interrogar respecto de la pregunta que se formula o puede formular desde la distancia concebida elípticamente como di-stancia pues, ¿no se produce un desdibujamiento de lo ente y su facticidad en la identidad implícita a la distancia? En este sentido no compartimos la afirmación de Marion según la que, aunque la diferencia ontológica subraye la diferencia entre ente y ser, “esta distinción no pregunta justamente por el ser en cuanto ser”⁵⁶¹, pues ¿no es ya el hecho de diferenciar inquirir por el sentido del ser desde la patencia de la existencia fáctica del ente? Pareciera necesario recordar que siempre se pregunta por el sentido del ser del ente y no por un ser ajeno a lo ente; con la diferencia no se trata de asimetría ontológica alguna, como denuncia Marion, que intentara conciliar, con expresión ya citada, “el avance asediante del ente con el retiro cuidadoso del ser.”⁵⁶² No entendemos la expresión “avance asediante de lo ente” máxime cuando si hay una filosofía que reclame y reivindique más el ser es la de Heidegger aún partiendo, como hemos dicho, del puro existir fáctico del ente.

La existencia fáctica es, como ya sabemos una existencia articulada intrínsecamente por el tiempo y de esta peculiaridad emerge la trascendentalidad que expresa por sí misma

⁵⁶¹ Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*. Sígueme, Salamanca 1999 . pg. 201

⁵⁶² Ib. pg. 198

la diferencia ontológica; pero, como advierte Heidegger, hay que evitar de esta trascendentalidad “falsas interpretaciones” que no harían sino alejarnos de lo sencillo (“das Einfache”): la trascendentalidad que emerge de la diferencia ontológica –es decir, del mero diferenciar ente y ser- sólo surge del tiempo que tampoco es una noción abstracta sino que se articula como temporeidad del existir del Dasein. No en vano, la primera parte de *Ser y Tiempo* se titula “la interpretación del Dasein en función de la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la cuestión del ser.” Si hemos subrayado la relación que Heidegger establece entre temporeidad y trascendentalidad, ahora completamos la comprensión al respecto cuando entendemos que la diferencia ontológica aglutina, une, ser y ente desde el tiempo, pues no podemos olvidar que la unidad supone la diferencia. Por tanto, siendo la temporeidad la base o el común denominador de ser y ente –pues sin temporeidad no existiría el Dasein y sin este ente no podríamos hablar de ser- parece evidente que la relación entre trascendentalidad y diferencia ontológica es recíproca: la diferencia surge de la trascendentalidad y la trascendentalidad supone la diferencia, lo cual, a su vez, pone de manifiesto que “la comprensión del ser y el comportamiento respecto del ente no se dan unidos sólo casualmente, sino que, encontrándose latente ya siempre en la existencia del Dasein se desarrollan al ser exigidos por la constitución extático horizontal de la temporeidad y gracias a ella hacen posible su copertenencia.”⁵⁶³

Es, por tanto, la constitución extático horizontal de la temporeidad, en el sentido en el que hemos interpretado la horizontalidad a partir del propio Heidegger –como horizonte y no en contraposición a verticalidad-, la que provoca la unidad antes mencionada de la diferencia, es decir, “la unidad de la comprensión del ser y el comportamiento hacia el

⁵⁶³ M. Heidegger. GA 24 *Grundprobleme der Phänomenologie*, pág. 466-389. “Seinsverständnis und Verhalten zu Seiendem geraten nicht erst und zufällig zusammen, sondern sie entfalten sich als latente je schon in der Existenz des Daseins liegend als aus der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit gefordert und durch sie in ihrer Zusammengehörigkeit ermöglicht.”

ente.” ¿Es esto posible sin el encontrarse el Dasein ubicado en su Ahí? ¿Pueden, en definitiva, pensarse la temporeidad, la trascendentalidad y, por ende, la diferencia ontológica sin la ubicuidad del Dasein?

La comprensión del ser exige un comportamiento respecto del ente o, lo que es lo mismo y ya hemos señalado: la pregunta por el ser no surge de un contexto teórico, no es una pregunta teórica, sino del existir ubicado, del Ahí donde el Dasein es que también es su tiempo. La pregunta por el ser y la subyacente diferencia ontológica no son cuestiones teóricas sino existenciales. Por ello, esta severa advertencia de Heidegger: “Mientras no se conciba esta copertenencia originaria entre el comportamiento respecto del ente y la comprensión del ser a partir de la temporeidad, permanecerá el planteamiento filosófico expuesto a un doble peligro al que ha sucumbido siempre hasta ahora en su historia: o bien todo lo óntico se disuelve en lo ontológico (Hegel) sin que se capte el fundamento de la ontología misma, o bien todo lo ontológico es tergiversado y eliminado al ser explicado mediante lo óntico, sin una comprensión de los presupuestos ontológicos que toda explicación óntica lleva consigo como tal.”⁵⁶⁴ Como ya hemos indicado, sin el ente el ser es entelequia vacía, pero dado el ente es preciso el ser; lo ontológico sólo surge desde lo óntico, pero lo óntico se desdibuja sin el discurso ontológico que la pregunta por el ser inaugura. Por tanto, sólo desde la explicitación de la pregunta por el ser, es decir, desde la diferencia ontológica, podemos preguntarnos con rigor por “lo que hay” y volver la mirada de manera simple a lo que se da (“es gib”), lo que hay, a “las cosas”.

⁵⁶⁴ Ibid. “Solange diese ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Verhalten zu Seienden und Verstehen von Sein nicht aus der Zeitlichkeit begriffen ist, Solange bleibt die philosophische Fragestellung einer doppelten Gefahr ausgeliefert, der sie in ihrer bisherigen Gesichte immer wieder anheimfiel. Entweder wir alles Ontische in das Ontologische aufgelöst (Hegel) ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit der Ontologie selbst; oder aber das Ontologische wird überhaupt verkannt und ontisch wegerklärt, ohne Verständnis der ontologischen Voraussetzungen, die jede ontische Elkrärung als solche schon in sich birgt.”

La diferencia ontológica, dada desde la temporeidad propia del Dasein, posibilita la comprensión del ser desde el comportamiento debido hacia el ente, es decir, desde el comportamiento extático que la temporeidad anuncia. La diferencia ontológica se confirma como tal diferencia desde la temporeidad del existir del Dasein. En este sentido, volviendo a la discusión explícita que Marion establece con Heidegger respecto de la diferencia, podemos decir que desde la distancia no alusión alguna a la temporeidad del existir ni al tiempo como articulación del ser.

La diferencia ontológica, desde la trascendentalidad de la temporeidad, pregunta por el ser desde el ente y expone la existencia del ente desde su ser; la diferencia ontológica es, en fin, el reconocimiento de la dignidad del Dasein, es decir, de su posibilidad ser en propiedad desde su libre finitud.

Conclusiones.

I.- La dificultad de establecer conclusiones respecto de un trabajo sobre Heidegger no sólo pueden deberse a la torpeza del propio trabajo –como seguramente sea el caso-, sino sobre todo al propio pensamiento de Heidegger, caracterizado por profundos silencios sobre los que se alza una soberbia elocuencia tal y como hemos podido advertir mediante la lectura de sus textos. El silencio del que hablamos, no es empero, un simple no decir o, peor aun, ocultar algo; el silencio es la estructura de la elocuencia misma, cómo búsqueda del pensar y el decir. Silencio, pues, como los que escuchamos en Beethoven, muy particularmente en el cuarto movimiento y en final de su novena sinfonía donde está claro que tales silencios son momentos fundamentales de la composición musical siendo, por tanto, la urdimbre de la melodía buscada.

Heidegger es, pues, un hombre y un pesador de profundos silencios siendo, seguramente, el más elocuente el propio *Ser y Tiempo* que se alza sobre el silencio respecto de Tiempo y Ser; silencio reiterado en la importante lección siguiente al tratado y que nos ha ocupado en la tercera sección –*Grundprobleme der Phänomenologie*- que tampoco concluye su plan previsto; silencio que conforma el pensar al límite de lo pensable y que, por tanto, es fruto de la naturaleza de eso pensado. Silencio sobre el que se alza, decíamos, la elocuencia que viene dada por un punto de partida claro –lo que hay- y desde el cuidado acercamiento –fenomenológico, diríamos en uso académico- a eso que hay surge la pregunta por el ser y quien formula tal pregunta.

En un magnífico y rotundo artículo, que sirve de presentación de las jornadas de la Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía dedicadas al pensamiento de Heidegger, advierte Mariano Álvarez que “en su última etapa, Heidegger parecía estar muy ocupado con el tema de lo sencillo, ‘das Einfache.’”⁵⁶⁵ Ocupación, quizá no sólo en su última etapa, pues creemos poder afirmar que lo sencillo, la preocupación por ello, ha sido un común denominador en su filosofía, ya mostrado en el punto de partida: el acercamiento a lo que hay. Como afirma Schulz, también citado por Mariano Álvarez, “Heidegger filosofa, para al final poderse detener junto a las cosas sencillas.”⁵⁶⁶ Detenerse, dirigir la mirada, hacia las cosas sencillas es lo que hizo desde el inicio de su filosofar, tal y como acabamos de señalar, y este no ha sido sino el intento de mantenerse fiel a ellas. Este señalado punto de partida, lo que hay, facticidad pura, tiene que ser conciliado con la premisa a la que tiende –somos conscientes de la paradójica expresión- y desde la que se alza *Ser y Tiempo* –“ser es lo trascendens por excelencia”- pero entendiendo esa trascendencia “como principio de la más radical individuación”⁵⁶⁷. Por tanto, “lo que hay” y “el ser” marcan el pulso del discurso filosófico entendiendo a la ontología –que para Heidegger es pura doctrina sobre el ser- como hermenéutica de la facticidad. Esto significa –como sigue enseñándonos Mariano Álvarez- que hay tres vértices en el pensamiento de Heidegger que “por difícil que resulte conciliarlos, van a estar presente en toda la andadura del filósofo: “el ser como tal, en su diferencia cada vez más acentuada respecto del ente, el ser como condición de posibilidad de todo ente y el ser como fundamento de la más estricta y radical individualidad de cada ente.”⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Mariano Álvarez Gómez. “Una peculiar vuelta a las cosas” en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*. Sociedad Castellano Leonesa de filosofía. Salamanca 1991. Págs.7-26. Pág. 7

⁵⁶⁶ W. Schulz. “Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heidegger”, en Otto Pöggeler (hrsg.) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Athäneum, Königstein 1984, pág. 128. “Heidegger philosophiert, um am Ende sich bei den einfachen Dingen aufhalten zu können.”

⁵⁶⁷ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, pág. 38-61.

⁵⁶⁸ M. Álvarez. *Una peculiar vuelta a las cosas*. Pág. 11

No sólo es evidente que el pensamiento de Heidegger está atravesado por la necesidad de tematizar la diferencia ontológica -supuesta en el inicio del pensar que hemos situado en la pregunta por lo que hay; también es evidente que esa diferencia ontológica supone, porque exige, al tiempo que implica, una trascendentalidad peculiar –de ida y vuelta podríamos decir- pues es la trascendentalidad propia de la diferencia; trascendentalidad, por tanto elíptica, con dos centros: del ente al ser y de este al ente, siendo protagonista, así, de la más radical individuación. La hemos llamado, como recordaremos posteriormente, trascendentalidad ubicua; ni vertical ni horizontal pues surge de la vida fáctica del ente, lo cual es ya en sí un interrogar por el ser de ese ente. Ese interrogar por el ser surgido de la vida fáctica del Dasein vuelve su mirada al ente del que ha surgido, pero vuelve señalando su diferencia respecto del ser, el otro centro de la elipse; la misma diferencia emanada de la estructura del preguntar detallada por Heidegger en las primeras páginas de *Ser y Tiempo*.

Por tanto, del silencio a la elocuencia: de la “sencillez” del procurar ir a a las cosas mismas, de la hermenéutica de la facticidad, a la ontología fundamental. Por ello el título del trabajo; el mundo como fundamento y este en un triple sentido -facticidad, trascendentalidad y ontología- que en realidad es un único sentido que viene dado por la diferencia ontológica. Desde esta consideración, según creemos, Heidegger articula un discurso ontológico fundamental que se levanta sobre la facticidad de lo que hay para volver a esa misma facticidad; ciertamente, hay un discurso trascendental y, en este sentido ontología que es fundamental por cuanto se genera a partir de la pregunta por el ser. Pero ni ese discurso trascendental ni esa ontología fundamental pueden perder de vista su origen pues entonces la ontología se vuelve un discurso vacío. No olvidemos la insistencia y la determinación con la que Heidegger recuerda en sus textos, primero que la vida es siempre fáctica y, en absoluta coherencia, posteriormente que la existencia del Dasein siempre es fáctica. Por tanto, todo intento de trascendentalidad y todo intento de ontología se generan

desde la posibilidad de una respuesta positiva a la pregunta con la que se cierra *Ser y Tiempo* relativa al posible fundamento óntico de la ontología.

II.- El punto de partida es, pues, claro: “lo que hay”, siendo el común denominador de todo ello su carácter de fáctico. Esta facticidad que, como señala Heidegger, más que un hecho bruto es un modo de ser, conforma, pues, la totalidad de eso que hay; en este sentido entendemos su carácter autárquico. Autarquía, pues, como “dominio de sí mismo” –valga el diccionario de la Real Academia-, sabiéndose la urdimbre de lo que es y, por tanto, conformando su modo de ser. La facticidad es autárquica porque sólo es ella. ¿Se trata entonces de la tentación de reducción a la totalidad que la filosofía les mostró a los primeros presocráticos y en la que habrían caído del modo tan denunciado como criticado por Nietzsche? ¿Es, pues, la facticidad ese totalitarismo del ser –lo fáctico en este caso- que asfixia al ser humano hasta considerarlo como un mero y triste “ahí” del ser, casi un descuido suyo? O, visto desde otra óptica, para decirlo a la inversa, ¿no constituye esa facticidad autárquica el denunciado por Marion “avance asediante del ente” que tiene como consecuencia una “retirada silenciosa del ser”? Las dos preguntas, formuladas desde la que hemos denominado “metafísica de la infinitud”, cuestionan, según las entendemos, lo mismo aunque, sin embargo, la primera pregunta está formulada desde el punto de vista del ente y la segunda desde el punto de vista de ser; ¿dónde está, empero, la diferencia? ¿No es en definitiva lo mismo asfixiar al ente que obligar al ser a un humillante retraimiento? ¿No se está obviando –o, peor, negando- la diferencia ontológica lo cual significaría hacer del ente una mera copia del ser provocando entonces el olvido de este?

Sin embargo, como concluiremos, la facticidad no genera un horizonte de identidad que subsume lo particular bajo una universalidad asfixiante; para decirlo en términos de

Nietzsche, la facticidad no “momifica”, sino que más bien al contrario, desde su señalada autarquía, es la génesis de la vida que, como hemos subrayado a instancias del propio Heidegger, siempre es fáctica. La vida no es una momia, no se deja encorsetar en conceptos, aunque tampoco se deja irrationalizar en meras vivencias psicológicas como hemos visto; por tanto, que la facticidad sea el caldo de cultivo de la vida, implica la señalada facticidad de la vida, afirmación que no es mera e innecesaria reduplicación, sino que pretende subrayar que el carácter fáctico de la vida implica -o, mejor, es la condición de posibilidad- tanto de su carácter biográfico y narrativo, de su argumento, como de su vitalidad. Autarquía de la facticidad no significa, pues, la mera subsunción de lo particular bajo lo universal, sino que desde el dominio de sí que la facticidad es y significa permite el surgimiento de la vida; en este sentido autarquía de la facticidad no es agotamiento de lo que es -del misterio que poetiza Juan Ramón- en la identidad sino génesis del propio misterio. Autarquía de la facticidad que no es, en consecuencia, condición esterilizante sino más bien abono fertilizante, es decir, génesis de la vida.

Esa vida con la que Heidegger tropieza al inicio de su andadura filosófica y cuya urdimbre está en la facticidad no se diluye en vivencias ni se encorseta en conceptos sino que se categoriza, lo cual significa que esta vida, la única posible dado su carácter fáctico, que Heidegger ha identificado con el Dasein, tiene expresión existencial. Las categorías no son modos de conocimiento (Kant), ni esquemas desde los que se entienden los distintos modos de ser, sino modos fundamentales de la existencia del Dasein, pues no en vano Heidegger ha identificado como venimos diciendo vida con Dasein⁵⁶⁹. Las categorías de la vida no se limitan a respetar el esencial carácter dinámico de la vida sino que, más bien, son expresión del mismo pero desde el carácter existencial del Dasein; en este sentido, las

⁵⁶⁹ cfr. M. Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA. 61. Pg. 85 “Leben=Dasein, in und durch Leben ‘Sein’.

categorías de la vida articulan y expresan la preocupación (“Bekümmerng”) existencial del Dasein cuya vida se realiza en la “categoría fundamental” (“Grundkategorie”) del mundo. La constitución esencial del Dasein como “ser-en-el-mundo” pone de manifiesto que este no es un añadido al Dasein en el sentido de una construcción teórica o un escenario sobre el que este ente desarrolle una suerte de representación de su existencia. El mundo como categoría fundamental del Dasein es el correlato ontológico de este: hay Dasein porque hay mundo y hay mundo porque hay Dasein. Pero el mundo lo es por ser tempóreo y el Dasein “es tiempo”, como taxativamente afirmaba Heidegger en su conferencia sobre el concepto de tiempo. El tiempo estructura la facticidad -lo que hay, que era nuestro punto de partida nuestro punto de partida- que desde su significatividad conforma un mundo y este constituye al Dasein como “ser-en-el-mundo.”

El tiempo no debe ser entendido, según nuestra comprensión del mismo, ni lineal ni circularmente; comprendemos el tiempo existencialmente lo cual conlleva una interpretación kairológica del mismo. La contundente identificación –ya mencionada aquí– entre Dasein y tiempo unido al hecho de que este fenómeno sea el principio de individuación de ese ente hace que el Dasein sea su tiempo lo cual nos obliga a matizar la finitud del mismo: el “ser-para-la-muerte” que el Dasein constitutivamente es existe, cuando de hecho es, en su tiempo no pudiendo ser en otro tiempo. El Dasein no es ente necesario, en el sentido de que no sería contradictoria su inexistencia pudiendo muy bien muy bien no haber sido; es más, lo lógico es que no hubiera sido. Consecuentemente, o es cuando y como es –finito, siendo ser-para-la-muerte- o no es. Este subrayado carácter contingente del Dasein está plenamente expresado en el carácter kairológico del tiempo que no es un momento sobre el que el Dasein adviene –nace, si se quiere- y a lo largo del cual “trascurre” su existir. El tiempo no es un ente abstracto independiente del Dasein sino que es el propio existir del Dasein, constituyéndose así en el auténtico principio de individuación de este. En este sentido, el tiempo no se comparte independientemente de la

posible coetaneidad de un Dasein respecto de otro; el tiempo pertenece a la más estricta intimidad –propiedad si se quiere- del Dasein. Podríamos decir que tiempo y mundo conforman la mismidad del Dasein. Cuando el Dasein pierde su tiempo se pierde a sí mismo procurando entonces la ruina (“Ruinananz”) de la existencia: así, si el Dasein “es su tiempo”, arruinado y fuera de sí, el Dasein no tiene tiempo alguno. Subyace a todo esto, como veremos, lo que entendemos como ubicuidad del Dasein.

III.- El Dasein, que surge como necesidad óntico-ontológica de la vida fáctica, no es el sujeto tal y como desde la metafísica de la subjetividad se ha venido considerando llegando a su plenitud –y límite interno- con la hegeliana identificación de la sustancia con el sujeto. Es cierto que la crítica al sujeto de la modernidad filosófica en particular y a la subjetividad en general no puede ser superficial e incluso frívola; es cierto que en la lección posterior a *Ser y Tiempo –Los problemas fundamentales de la fenomenología-* se muestra que la subjetividad no ha dejado de ser un camino de acceso a la ontología⁵⁷⁰ por cuanto aquella significa el “retroceso” (“Rückgang”) –que Ramón Rodríguez subraya como fruto de su lectura de la conferencia de Heidegger de 1929 titulada *Antropología y metafísica del Dasein*⁵⁷¹- que inaugura la vuelta de la experiencia positiva del ente al ser. Sin embargo, tal y como continua advirtiendo Ramón Rodríguez, reemprender este camino y, por tanto, reencontrar esa revalidación de la subjetividad “significa ahora hacerlo fenomenológico-hermenéuticamente, es decir, sin asumir las condiciones ontológicas latentes en la tradición y exponiendo, por el contrario, una idea conductora de la existencia como ser del Dasein humano, metódicamente controlada.”⁵⁷²

⁵⁷⁰ Cfr. Martin Heidegger. GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Véanse especialmente los párrafos 134, 14 y 15.

⁵⁷¹ M. Heidegger. *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*. Vortrag in der Kantgesellschaft Frankfurt, 1929

⁵⁷² R. Rodríguez. “Cuestión del ser y crítica del sujeto” en *Guía Comares de Heidegger*. Ramón Rodríguez. Ed. Págs. 207-225, pg. 209

Por tanto, si bien es cierto que una reivindicación del sujeto no tiene por qué ser heideggeriana –si es que fuera temáticamente posible ser “heideggeriano”- parece claro que el sujeto no puede ser pensado o repensado obviando la analítica de la existencia llevada a cabo en *Ser y Tiempo*.

Repensar el sujeto sin asumir las aludidas “condiciones ontológicas latentes en la tradición” implica la necesaria tarea de la destrucción de la historia de la ontología que nos permite despejar el horizonte para establecer las condiciones de posibilidad del Dasein de llevar a cabo una hermenéutica del sí mismo desde la mundaneidad del mundo y no desde la subjetividad del sujeto; es decir, el Dasein debe ser pensado existencialmente antes que subjetivamente. Por eso nuestro empeño en distanciar al Dasein del “yo pienso” kantiano con el que Heidegger mantiene un manifiesto diálogo y que, según su crítica vuelve a ser entendido ontológicamente como sujeto. El problema está en que “el concepto ontológico de sujeto *no caracteriza la mismidad del yo en tanto que sí-mismo, sino la identidad y permanencia de algo que ya está siempre ahí.*”⁵⁷³

El yo del Dasein –la crucial pregunta por el quién, la “Werheit” del Dasein”- no puede ser entendido desde la metafísica de la subjetividad, sino más bien desde el pensar existencial. En este pensar existencial al Dasein, la *Befindlichkeit* adquiere un protagonismo esencial resultando para nosotros clave ese concepto en la arquitectura de *Ser y Tiempo*. Como traducción del término alemán “*Befindlichkeit*” hemos preferido la opción de José Gaos –“encontrarse”- a la de Rivera –“disposición afectiva”- por más que esta segunda traducción haya obtenido un amplio consenso entre intérpretes y especialistas de la obra de

⁵⁷³ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, 320-338 “Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert *nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen.*” Subrayados de Heidegger

Heidegger. Entendemos, además, ese encontrarse como “ubicuidad” entendida justo en el sentido opuesto al del clásico atributo divino según el cual, Dios está en todas partes en el mismo tiempo; el Dasein está en su Ahí, arrojado en su tiempo. Es decir, la Befindlichkeit y el anteriormente citado sentido kairológico del tiempo ubican esencialmente al Dasein que no puede ser de otro modo, y en otro tiempo. La ubicuidad del Dasein nos sitúa, por tanto, en el contexto de una metafísica de la finitud como condición de posibilidad del planteamiento de la pregunta por el ser en general. Finitud que queda subrayada no sólo por la libertad para la muerte sino que el carácter indigente del Dasein que, como hemos reafirmado, podría no haber sido. El propio Heidegger nos avala cuando finaliza ¿Qué es metafísica? con la vieja pregunta de los presocráticos “porqué hay ente y no más bien nada”, corroborándolo en el epílogo a ese texto cuando afirma que el hombre puede admirar “la maravilla de las maravillas: que el ente sea.”⁵⁷⁴ Como hemos insinuado antes, lo lógico es que el Dasein no existiera y esto redundaría en su contingencia acentuándola.

Pero la finitud, patente y en cuanto tal incuestionable, exige la trascendencia del Dasein, no para escapar de la finitud sino más bien para, desde la apertura del Dasein al mundo preguntarse por el sentido del ser y volver a su ubicuidad. Volviendo al análisis del concepto de retroceso que lleva a cabo Ramón Rodríguez, entendemos el concepto de trascendentalidad que deduce: “Este retroceso hacia la forma de ser del Dasein como condición de posibilidad de los conceptos ontológicos constituye la impronta trascendental básica de *Ser y Tiempo*, que proporciona la forma argumentativa general que se despliega en el conjunto de la obra: el paso desde las experiencias en que se muestran los entes hasta su tipo de ser (“Zuhandenheit” o “Vorhandenheit”), desde estos hasta el mundo como horizonte de su aparecer, desde los comportamientos diversos analizados

⁵⁷⁴ M. Heidegger. “*Nachwort zu: Was ist Metaphysik?*” En *Wegmarken*. GA. 9. Pág 307-254 “...das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist”

fenomenológicamente hasta del concepto existencial correspondiente, o, en general, desde cualquier experiencia en el mundo hasta el ‘estado de abierto’ o apertura en general.”⁵⁷⁵ Sin embargo, en este concepto de trascendentalidad echamos de menos el camino de vuelta, el que va desde la apertura del mundo a la mismidad de Dasein ubicado en su ahí y su ahora. Por ello, hemos denominado a la trascendentalidad como ubicua, no vertical ni horizontal sino más bien elíptica con dos centros –óntico y ontológico- que comprenden desde sí la pregunta por el ser. Entendemos la trascendentalidad, en justo paralelismo con el círculo hermenéutico como un camino con retorno: del ente que el Dasein es a la aperturidad del mundo y desde esta a la onticidad del Dasein.

Esa trascendentalidad ubicua que expresa desde sí misma la diferencia ontológica y que expone el camino de ida y vuelta de lo óntico a lo ontológico y desde este hacia aquel sitúa al Dasein, comprendido existencialmente en su mismidad, en el corazón de la ontología haciendo de esta –y consecuentemente de la pregunta por el ser- algo inmediato y necesario para la existencia del Dasein. El Dasein no es tal, no es quien –de nuevo la *Werheit*- sin la pregunta por el ser. Es lo que hemos caracterizado con la inmediatez de la ontología: la ontología surge de la mera analítica de la existencia del Dasein, no siendo en este sentido algo añadido a esa existencia; no hay hiato entre la onticidad del existir factico y la pregunta por el sentido del ser en general que surge de la condición de arrojado, del Ahí donde el Dasein está ubicado. Es lo que hemos señalado con la inmediatez de la ontología.

Desde esta inmediatez de la ontología respecto de la existencia surge la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del discurso teológico; la denominación de cristología,

⁵⁷⁵ Ramón Rodríguez. “*Cuestión del ser y crítica del sujeto*”. En *Guía Comares de Heidegger*. Granada 2018.

con la que queremos aludir al problema de las condiciones de posibilidad contemporáneas del discurso teológico, no es fortuita. El Dasein es, en sí mismo un argumento discristológico en tanto es el ente privilegiado a cuyo horizonte de comprensión, que se abre desde la contingencia de la existencia fáctica, pertenece el ser. Horizonte de comprensión que se cierra con la constitución del Dasein como “ser-para-la-muerte”. Cristo sería el ente privilegiado a a cuyo horizonte de comprensión pertenece Dios, que también pasa ciertamente por la muerte, pero una muerte que no expresa finitud, sino considerada como decimos desde la óptica del domingo de Resurrección. Este salto hacia la infinitud provoca el hiato entre existencia y teología y el carácter óntico de los conceptos teológicos; en este sentido, los existenciaris fruto de la analítica existenciaris son previos a toda consideración teológica, lo que hace de la teología un discurso casi retraído al silencio. Esta percepción parece flotar en la propia comunidad de teólogos, desde Jünger en la citada obra, fundamental para nosotros, “Dios como misterio del mundo”, hasta en Salamanca Olegario González de Cardedal, cuando, haciéndose eco de la obra de Mariano Álvarez *Pensamiento del Ser y espera de Dios*, se plantea con toda crudeza la pensabilidad de Dios: “¿Son ya intelectualmente legítimos sólo el silencio, la oración y la espera muda de Dios? ¿No es intelectualmente pensable? ¿No podemos hablar de él con razón además de con emoción y oración?”⁵⁷⁶

En nuestro trabajo nos hemos hecho eco del enorme esfuerzo reflexivo que el discurso teológico tiene que hacer para hablar de lo obvio, a saber, de la finitud; creemos que aquí está ese hiato existente entre el existir humano y lo teológico. De la misma manera que, avalados por Ramón Rodríguez, señalábamos que toda reivindicación del sujeto y la

⁵⁷⁶ Olegario González de Cardedal. “Mariano Álvarez Gómez. Breves apuntes para una biografía intelectual.” En *In Memoriam. D. Mariano Álvarez Gómez*. Real Academia de ciencias morales y políticas. Madrid 2018, págs. 57-77. Pág. 72

subjetividad debe tener en cuenta a la analítica de la existencia de *Ser y Tiempo*, también sostenemos ahora que el discurso teológico no puede ser ajeno al pesar de Heidegger. Obviamente, no queremos decir que el teólogo deba ser heideggeriano y menos aún que Heidegger sea un teólogo encubierto. Creemos que la teología debe tener presente el pesar de Heidegger en el sentido claro de la necesidad de revisión del sujeto teológico que debe poder hablar de la facticidad y de la finitud no desde el mencionado esfuerzo reflexivo antes aludido sino desde la patencia de la extrema contingencia del ser humano. Según entendemos esta revisión del sujeto teológico, este debe asumir como propios conceptos preteológicos que muestran las formas fundamentales del ser humano; es decir, el discurso teológico debe partir de la aceptación de la señalada contingencia del ser humano. Creemos que la teología no puede hacer frente a problemas contemporáneos –posteriores a Hegel y Nietzsche, con el sujeto de la Modernidad.

IV.- Como señalábamos en el trabajo al inicio de la tercera sección todo cuanto llevamos dicho –discristología incluida- supone la diferencia ontológica en el doble sentido de posibilidad de la ontología, como afirma Heidegger en el inicio a la segunda sección de la lección fundamental de 1927, y de subrayar la dignidad del Dasein pues “la comprensión del ser significa comprender previamente el ente a cuya constitución ontológica pertenece la comprensión del ser”⁵⁷⁷.

Para hablar de la diferencia ontológica debemos volver de nuevo al inicio y recordar el punto de partida: “lo que hay”; desde ahí, se desplegaba la ontología como “hermenéutica de la facticidad”. Es de nuevo Mariano Álvarez quien nos ayuda en un texto

⁵⁷⁷ M Heidegger. *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24, pág. 322-277 “Das Seinsverständnis begreifen heißt aber, das Seiende zunächst verstehen, zu dessen Seinsverfassung das Seinsverständnis gehört, das Dasein”

ya citado y en el que, a partir de “lo sencillo” llegamos a la diferencia ontológica; recordemos que, para el profesor aludido, tres vértices son constantes en el pensamiento de Heidegger: “el ser como tal, en su diferencia cada vez más acentuada respecto del ente, el ser como condición de posibilidad de todo ente y el ser como fundamento de la más estricta y radical individualidad de cada ente.”⁵⁷⁸ La diferencia del ser respecto del ente no es una diferencia que pueda o deba ser entendida en términos de la clásica verticalidad, sino que es una diferencia desde el ente que actúa como condición de posibilidad de la individualidad del ente mismo. En este sentido, el tiempo articula, no sólo la individualidad del ente sino, sobre todo, el intento de comprensión del ser en general. No en vano, “de la temporeidad depende la posibilidad de la comprensión de ser y, de este modo, la posibilidad de la explicación temática del ser...”⁵⁷⁹

Esta dignidad del Dasein de la que hablamos de la mano de la diferencia viene dada por el hecho de que el diferenciarse mismo parte del encontrarse el Dasein en su ahí, desde el temple que comporta la aceptación de la finitud. En un lamento, ya citado en nuestro trabajo, Heidegger afirma que “no nos asumimos a nosotros mismos en nuestra facticidad.”⁵⁸⁰ Sin la aceptación de su finitud y contingencia el Dasein se pierde a sí mismo y en este perderse se olvida de la diferencia que es el olvido del ser cuya cuestión es la pregunta fundamental del existir del Dasein. Por eso, “la distinción entre el ser y el ente está ahí”, donde está el ente sin poder estar en otro sitio, en la propia existencia del Dasein arrojado en su ahí. Por ello hablábamos de la dignidad del Dasein desde la diferencia ontológica.

⁵⁷⁸ Mariano Álvarez “Una peculiar vuelta a las cosas” en *Acercamiento a la obra de M. Heidegger*. SCLF, Salamanca 1991, pág. 11

⁵⁷⁹ M. Heidegger. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24 pág. 323-278 “Die Zeitlichkeit übernimmt die Ermöglichung des Seinsverständnisses...” Subrayado de Heidegger.

⁵⁸⁰ Ib.Pág. 411-347 “..., wir übernehmen nicht uns selbst in unserer Faktizität.”

La diferencia ontológica pensada por Heidegger y que intentamos exponer es imposible –así lo vemos nosotros- sin el concepto de trascendentalidad ubicua que hemos intentado tematizar: desde la facticidad inmediata del existir del Dasein se intenta la comprensión del sentido del ser en general pero esta comprensión –en tanto que el ser es siempre ser del ente- exige la vuelta al ente. Esta trascendentalidad, que está en la base de Ser y Tiempo, conforma diferencia y unidad –no identidad- entre ser y ente haciendo de aquel el radical principio de individuación de este y, por tanto, confiriendo al Dasein esa dignidad de la que hablábamos.

V.- Consecuentemente, podemos resumir nuestras conclusiones en los siguientes puntos:

- a) El punto de partida, “lo que hay”, exige una revisión radicalizada del viejo lema husserliano (“zu den Sachen selbst”) que supone una “transformación hermenéutica de la fenomenología”. Dado que el común denominador de lo que hay es la facticidad, la ontología, en tanto que pregunta por el sentido de ser de eso que hay, es una “hermenéutica de la facticidad” que ya desde sí misma presupone la diferencia ontológica.
- b) La facticidad es el caldo de cultivo de la vida fáctica, el descubrimiento primario del joven Heidegger; la vida fáctica, desde sus categorías, alumbra al Dasein como ente privilegiado a cuyo horizonte de comprensión pertenece el ser. Dada la constitución básica del Dasein como “ser-en-el-mundo”, la pregunta por el ser surge de la condición de arrojado del Dasein.

- c) El mundo, como categoría fenomenológica fundamental del Dasein, es verdadero fundamento del preguntar de este ente así como de la trascendentalidad que necesariamente va de la mano de tal preguntar. Dada la constitución esencial del Dasein como “ser-en-el-mundo”, sólo desde el mundo y desde la reciprocidad entre aperturidad del mundo y apertura del Dasein cabe el preguntar –que implica y supone la diferencia ontológica- por el sentido del ser en general.
- d) Esta pregunta se lleva a cabo desde el Ahí en el que el Dasein es arrojado y en el que se encuentra ubicado. La ubicuidad del Dasein, entendida justo en el sentido contrario al clásico atributo divino, es la característica esencial de este ente cuya estructura fundamental es el tiempo. De este fenómeno llevamos a cabo una lectura kairológica que también ubica al Dasein, habida cuenta de que es su tiempo. La Befindlichkeit, que hemos traducido de acuerdo con Gaos por encontrarse (afectivo), es entendida como ubicuidad. El temple o disposición afectiva –de acuerdo con actuales traducciones- dependen de la comprensión ontológica del encontrarse, basada en esa ubicuidad entendida ahora como aceptación, asunción de la finitud y la contingencia del Dasein; es decir de la asunción de su facticidad que se traduce en asumir que el Dasein es en cada caso un ente que no era, que podría no haber sido y que dejará de ser.
- e) Obviamente, subyace, por necesaria, la diferencia ontológica que, a su vez, sólo se entiende desde la trascendentalidad que el propio preguntar del Dasein conlleva. Entendemos esa trascendentalidad ubicua, no horizontal o vertical; ya hemos mencionado la imagen gráfica de la elipse con sus dos centros para representarla. La trascendentalidad no es

sólo un movimiento de ida –del ente al ser-, sino también de vuelta del propio ser hacia el ente, pues la comprensión del ser pasa por la comprensión del ente que se pregunta por el ser. Necesario camino de vuelta, por otra parte, cuando ser –lo trascendens por excelencia- y tiempo –estructura fundamental del ser- coinciden en su condición de constituir la “más radical” individuación o ser “el auténtico principio de individuación”. Si la pregunta fundamental de *Ser y Tiempo* plantea la posibilidad de la fundamentación óptica de la ontología, la trascendentalidad –sita en la base del preguntar- debe señalar el camino de vuelta del ser al ente.

- f) La filosofía de Heidegger, llena de silencios como decíamos al inicio de estas conclusiones, es un canto a la finitud del ser humano y a la libre libertad, por finita, que de ella se deriva. De esa finitud surge la necesidad del preguntar que aparece como necesidad existencial del Dasein. Es en este sentido en el que la finitud se hace real –en el ejercicio del preguntar- donde surge la discristología como expresión del silenciamiento del Dios que se ha autodenominado como Logos. Entendemos que sólo desde una revisión –tan necesaria como urgente- del sujeto teológico que asuma de manera efectiva y real la finitud, encontrará la teología parámetros especulativos para su discurso. Si la filosofía ha acometido la gigantesca labor de revisión de la subjetividad, tarea en la que innegablemente Heidegger es un protagonista aventajado, la teología –enroscada a la filosofía desde un origen como tal, es decir, como teología- debe revisar ese sujeto que no puede ser el de la modernidad para enfrentarse a problemas de la contemporaneidad –es decir, como hemos señalado, los posteriores a Hegel y Nietzsche.

g) La explicitación de la diferencia ontológica en la magna lección de Heidegger de 1927 es la conclusión lógica del periplo andado desde las primeras lecciones. Con ella pone de manifiesto Heidegger, la importancia del encontrarse el Dasein ubicado –aceptando su facticidad y finitud- y la trascendencia ubicada antes mencionada. La diferencia ontológica es la explicitación de lo que había sido uno de los grandes silencios de Heidegger hasta *Ser y Tiempo* y un reconocimiento a la dignidad del Dasein.

Fuentes.

Selección de obras de Heidegger.

- *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. 15ª edición. Tübingen 1984.
- *El Ser y el Tiempo*. Trad. José Gaos. F.C.E. 11ª edición. Madrid 1980.
- *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge E. Rivera C. Trotta. Madrid 2003
- *Holzwege*. Vittorio Klostermann, 6ª edición. Frankfurt/M 1980
- *Caminos del bosque*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid, 1984
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Hrg. G. Neuman. Vittorio Klostermann Frankfurt/M 2013
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Trad. J. Adrián Escudero. Trotta 2002
- *Der Begriff der Zeit*. Max Niemeyer. Tübingen 1989
- *El concepto de tiempo*. Trad. Adrián Escudero y Raúl Gabás. Trotta Mínima, Madrid 2001
- *Frühe Schriften*. GA. 1. Vittorio Klostermann, 1978
- *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA 5. Vittorio Klostermann. Frankfurt/M 1991.
- *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. G. Ibscher Roth. F.C.E. México D.F. 1981.
- *Wegmarken*. GA 9. Vittorio Klostermann 2ª edición. Frankfurt/M 1996
- *Hitos*. Alianza Editorial. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid 2000.
- *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA. 17 Vittorio Klostermann, 2ª edición, Frankfurt/M 2006.

- *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA. 18 Vittorio Klostermann 2002.
- *Platon: Sophistes*. GA 19. Vittorio Klostermann Frankfurt/M 1992.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. 20 Vittorio Klostermann 1979.
- *Prolegomenos para una historia del concepto del tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial. Madrid 2006.
- *Die Frage nach der Wahrheit*. Ga. 21 Vittorio Klostermann. 2ª Edición Frankfurt/M 1995
- *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. GA. 22 Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1993.
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA: 24 2ª edición. Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1989
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan J. García Norro. Alianza Editorial. Madrid 2000
- *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. GA. 25 2ª Edición. Vittorio Klostermann, 1987
- *Metaphysische Anfangsgründer der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA. 26 2ª Edición. Vittorio Klostermann 2007. Frankfurt/M 1990
- *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1.- *Die Idee der philosophie und das Weltanschauungsproblem*. 2.- *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. GA. 56/57. Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1987
- *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. Adrián Escudero. Herder, Barcelona 2005
- *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 58. Vittorio Klostermann. Frankfurt/M 1993
- *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Fco. de Lara López. Alianza Editorial. Madrid 2014
- *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. GA 59 Vittorio Klostermann. Frankfurt/M 1993
- *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1.- *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. 2.- *Augustinus und der Neuplatonismus*. 3.- *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. GA. 60 Vittorio Klostermann. Frankfurt/M 1995
- *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. Siruela, Madrid 2005

- *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. Siruela. Madrid 1997
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA. 61 Vittorio Klostermann. Frankfurt/M 1985
- *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA. 63 Vittorio Klostermann. Frankfurt/M 1988
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial. Madrid 1982
- *Der Begriff der Zeit*. GA. 64 Vittorio Klostermann. Frankfurt/M 2004
- *El concepto de tiempo*. Trad. J. Adrián Escudero. Herder, Barcelona 2008
- *Metaphysik und Nihilismus. 1.- Die Überwindung der Metaphysik. 2.- Das Wesen des Nihilismus*. GA 67
- *¡Alma Mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride. 1915-1970 [Mein Liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an Seine Frau Elfride. 1915-1970]* Edición Y Selección De Gertrud Heidegger. Trad. por S. Sfriso. Buenos Aires. Ed. Manantial, 2014.
- *Heidegger, M. y Jaspers, K. Correspondencia (1929-1963)*. Edición De Walter Biemel Y Hans Saner. [Briefwechsel 1920-1963]. Trad. por J. J. García Norro. Madrid. Ed. Síntesis, 2011.
- *Correspondencia. 1925-1975. Rudolf Bultmann/Martin Heidegger*. Editada por A. Großmann y Chr. Landmesser. Trad. Raúl Gabás. Ed. Herder, Barcelona 2011.

Bibliografía fundamental.

Selección.

Alonso, D. U.

.- *La solución heideggeriana al problema husserliano del tiempo, sus alcances y sus límites.* Ápeiron. Revista de Filosofía, 9, (2018). Págs. 57-66.

Álvarez Gómez, M.

.-“Una peculiar vuelta a las cosas”. *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*, Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía nº5, (1989). Págs. 7-26.

.- “Responsabilidad, perspectiva ética de Ser y Tiempo”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía. nº 27*, (1990). Págs 175-198.

.- “De la superación de la metafísica a la búsqueda de lo primario”. *La filosofía en el fin de siglo: balance y perspectivas.* Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía. nº15, (2001). Págs 27-48.

.-*Pensamiento del ser y espera de Dios.* Salamanca: Sígueme, 2004.

.- *Teoría de la historicidad* Madrid: Ed. Síntesis, 2007.

.- “El problema de Dios en Wittgenstein y Heidegger”. *Revista de Occidente*, nº 258 (2002). Págs. 108-123

.- “¿Tiene raíces místicas el pensamiento de Heidegger?” En J. Lomba (ed.) *Mística, pensamiento y cultura.* Universidad de Zaragoza, 1996. Págs.. 13-31

.- “Transparencia y acción en ‘Ser y tiempo’”. *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 3 1991. Págs 35-50

.- “Metafísica desde la experiencia” en M. J. Vázquez, J. Vázquez y C. Raña (eds) *Experientia et Sapientia.* Santiago de Compostela, 2008. Págs. 83-96

Amengual, G.

.- *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario.* Madrid: Caparrós Editores, 1998.

- *La persona humana. El debate sobre su concepto*. Madrid: Ed. Síntesis, 2015.
- Aranzueque, G. ed.
- *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Cuaderno Gris. Universidad Autónoma de Madrid, 1997.
- Arne, G.
- *El Concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard.*, *Thémata*. Revista de Filosofía., 19, (1995).Págs. 15-30.
- Aubenque, P.
- “¿Se puede hablar hoy del final de la metafísica?”, *La filosofía en el fin de siglo: balances y perspectivas*. Sociedad Castellano leonesa de Filosofía. 15, (2001). Págs. 17-26.
- *¿Hay que desconstruir la metafísica? [Faut-il déconstruire la métaphysique?]*. Trad. por J. M. Ayuso Díez. Madrid: Ediciones Encuentro, 2012.
- Barash, J. A.
- *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico. [Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning]*. Trad. Gabriel Merlino. Ed. Prometeo. Buenos Aires 2017
- Baz, L. J.
- “Para un comentario estructural de la ‘Crítica De La Razón Pura’ y de ‘Ser y “Tiempo”’”. *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*. Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía, nº 5, (1991). Págs195-199.
- Benedito, M. F.
- *Heidegger en su lenguaje*. Madrid: Ed. Tecnos., 1992.
- Bengoa Ruiz de Azúa, J.
- *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Ed. Herder, 1992.
- Berciano, M.
- *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1990.
- “¿Qué es realmente el “Dasein” en la filosofía de Heidegger?”, *Thémata. Revista de Filosofía.*, nº 10, (1992). Págs. 435-450.
- “Heidegger: Interpretación Fenomenológica de Agustín”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía.*, nº 25, (1998). Págs. 251-271.
- *La revolución filosófica de Heidegger*. Madrid. Ed. Biblioteca Nueva, 2001.

-. “Fenomenología hermenéutica y ontología en Martin Heidegger”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. nº40, (2013).Págs. 465-480.

Bertorello, A.

-. “El útil y la cosa. Del mundo del Dasein al mundo como cuadratura (Geviert)”. *Pensamiento. Revista de Investigación e información Filosófica.*, 74. nº 281, (2018). Págs. 623-637.

-. “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger: El problema de la indicación formal.”, *Revista de Filosofía*, Vol.30 nº. 2, (2005). Págs. 119-141.

Biemel, W.

-. *Heidegger*. Hamburg: Rowohlt, 1985.

Brauaire, C.

-. *El derecho de Dios. La tarea de pensar a Dios. [Le Droit De Dieu]*. Trad Jesús M^a Ayuso, Ed. Sígueme. Salamanca (2018):

Cazzanelli, S.

-. “El Neokantismo en el joven Heidegger”. *Revista de Filosofía*, nº 35, (2010)Págs. 21-43.

Moreno, César, ed.

-. *Signo, intencionalidad y verdad. Estudios de fenomenología*. Actas del V Congreso internacional de Fenomenología. Sevilla. Sociedad Española de Fenomenología. Universidad de Sevilla, 2005.

Capelle-Dumont, Philippe.

-. *Filosofía y teología en el pensamiento der Martin Heidegger. [Philosophie et théologie dans la pensé de Martin Heidegger]*. Trad. Pablo Corona. FCE. Madrid 2012.

Chillón, J. M.

-. “Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger.” *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. nº 281, (2018). Págs. 661-680.

Conill, J.

-. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.

-. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Ed. Tecnos, 2006.

Costa, V.

-. “Experiencia y habla. Interpretación de Heidegger. [Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger.]” Trad. María Lida Bollo. Ed. Herder, 2018.

Derrida, J.

-. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta.* [De l' esprit (Heidegger et la question)]. Trad. por M. Arranz Lázaro. Valencia. Ed Pre-Textos, 1989.

Papen, Dietrich y Otto, Pöggeler, eds.

-. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers.* Band II "Im Gespräch der Zeit. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg". Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

Duque, F.

-. *Los destinos de la tradición. Filosofía de la Historia de la Filosofía.* Barcelona: Anthropos, 1989.

-. *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas, Hölderlin/Celan.* Madrid: Abada Editores, 2010.

Eilenberger, W.

-. *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929.* [Zeit der Zauberer] Trad. J. Chamorro Mielke. Taurus, 2019.

Escudero, J. A.

-. *El Lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927.* Barcelona: Ed. Herder, 2009.

-. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana.* Barcelona: Ed. Herder, 2010.

-. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger (2 Vol.).* Barcelona: Ed. Herder, 2015.

Espinoza Lolas, R. A.

-. "¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes? La crítica de Zubiri a 'Sein Und Zeit'", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. n° 31, (2004). Págs. 201-250.

Falque, E.

-. "Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica." [Le Passeur De Gethsémani]. Trad. Alejandro del Río Herrmann. Salamanca. Ed. Sígueme, 2013.

-. "Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección. Nacimiento y resurrección" [Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection]. Trad. por A. del Río Herrmann. Salamanca. Ed. Sígueme, 2017.

Fernández Beites, P.

-. *Tiempo y sujeto después de Heidegger*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2010.

Figal, G.

-. *Martin Heidegger. Zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1999.

Fischer, K.

-. *Abschied. Die Denkbewegung Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.

Frantzki, E.

-. *Daseins Ontologie. Zweites Hauptstück. Vom Wesen der Wahrheit*. Dettelbach: J.H. Röll, 1998.

Gadamer, H. G.

-. *El Movimiento Fenomenológico*. Trad. por VVTI. Madrid. Ed. Síntesis, 2016.

-. *La Dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. [*Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*]. Trad. por M. Garrido. Ed. Cátedra., 1981.

-. *El problema de la conciencia histórica*. [*Le Problème de la conscience historique*]. Trad. por A. Domingo Moratalla. Ed. Tecnos, 1993.

-. *Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*. [*Hans-Georg Gadamer und Silvio Vietta: Im Gespräch*]. Trad. por L. Elizaicín-Arrarás. Madrid: Ed Trotta, 2001.

-. *Hermenéutica, estética e historia*. Antología. Salamanca. Ed. Sigueme, 2001.

-. *Acotaciones hermenéuticas*. [*Hermeneutische Entwürfe*]. Trad. por A. Agud y R. de Agapito. Madrid: Ed. Trotta, 2002.

-. *Los Caminos de Heidegger*. [Versión castellana de las obras Hegel, Husserl, Heidegger Y Hermeneutik Im Rückblick]. Trad. Ángela Ackermann Pilári Barcelona: Ed. Herder, 2017.

Garcés Ferrer, R.

-. “El Desasosiego como Lebensgefühl de la vida fáctica. La impronta de Agustín en la vida fáctica.”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica.*, n°. 281 (2018). Págs. 639-659.

García Gómez-Heras, J. M.

-. “Desarrollo y balanza del movimiento fenomenológico a través de los usos y reconversiones del concepto de Lebenswelt.” *El “mundo vivido”*. Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía. n° 15, (2001). Págs. 113-124.

Husserl, E.

- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920 (Hrg. Iso Kern). La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.

- *Meditaciones Cartesianas*. [*Cartesianische Meditationen*]. Trad. Mario A. Presas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

- *Meditaciones cartesianas*. [*Cartesianischen Meditationen*]. Trad. José Gaos. F.C.E. Madrid 1985.

- *Investigaciones Lógicas*. [*Logische Untersuchungen*] Trad. por M. G. Morente y J. Gaos. Madrid: Alianza Universidad, 1982.

- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*]. Trad. por J. Gaos. Madrid: FCE, 1985.

- *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. [*Fünf Aufsätze über Erneuerung*]. Trad. por A. Serrano de Haro. Barcelona: Antrhopos, 2002.

- *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

- *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. por M. C. Álvarez Howlin. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.

Jaspers, K.

- *Notas sobre Martin Heidegger*. [*Notizen zu Martin Heidegger*]. Trad. por V. Romano García. Madrid: Oscar Mondadori, 1990.

Jung, M.

- *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg. Königshausen & Neumann, 1990.

Jüngel, E.

- *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit Zwischen Theismus Und Atheismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1982.

Kierkegaard, S.

- *El Concepto de Angustia*. [*Begrebet Angest*]. Trad. por D. Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

Lacoste, J.-Y.

- *La fenomenicidad de Dios. Nueve estudios*. [*La Phénoménalité de Dieu. Neuf études*]. Trad. por J. M. Ayuso Díez. Salamanca: Ed. Sígueme, 2008.

- *Experiencia y absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*. [*Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*]. Trad. por T. Checchi. Salamanca: Ed. Sígueme, 2010.

Lafont, C.

- *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

- "El papel del lenguaje en Ser y Tiempo.", *Isegoria*, nº7, (1993). Págs. 183-195.

- *La razón como lenguaje. Una revisión del 'Giro Lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Ed. Visor, 1993.

- *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. [*Sprache und Welterschliessung*]. Trad. por P. Fabra i Abat. Madrid. Alianza Universidad, 1997.

Lafont, G.

- *Dios, el tiempo y el Ser*. [*Dieu, le Temps et l'être*]. Trad. por A. Ortiz García. Salamanca: Ed. Sígueme, 1986.

Lara, F.

- "Los modelos de análisis fenomenológico del joven Heidegger. Una discusión sobre el lugar político de la filosofía.", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. nº 281, (2018). Págs. 603-621.

Larrañeta Olleta, R.

- "Kierkegaard y Heidegger: La verdad de la Filosofía". *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*. Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía. 5, (1991)Págs. 27-46.

Levinas, E.

- *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. [*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*]. Trad. por M. E. Vázquez. Madrid: Editorial Síntesis, 2009.

- *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. [*Entre Nous. Essais Sur Le Penser-a-l'autre*]. Trad. por J. L. Pardo Torío. Valencia: Pre-Textos, 1993.

Leyte, A.

- *Heidegger*. Madrid. Alianza Editorial, 2005.

Löwith, K.

- *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. [*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*]. Trad. por R. Zauner. La Balsa De Medusa. Madrid: Ed. Visor, 1993.

Maceiras, M. y Treballe, J.

- *La Hermenéutica contemporánea*. Bogotá: Ed. Cincel, 1990.

Marcuse, H.

- *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Trad. por M. Sacristán. Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1976.

Jean-Luc, M.

- *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. [Étant Donné]. Trad. por J. Bassas Vila. Madrid: Ed. Síntesis, 2008.

- "El sujeto en última instancia". *Revista de Filosofía*, 3ª época Vol. 6, núm.10, (1993). Págs. 439-458.

- *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. [L'idole Et La Distance]. Trad. por S. M. Pascual y N. Lastrille. Salamanca: Ed. Sígueme, 1999.

Maritain, J.

- *La significación del ateísmo contemporáneo*. [La signification de l'ateisme contemporain]. Trad. por R. Rovira. Madrid. Ediciones Encuentro, 2012.

Modesto, B.

- "El problema de la metafísica en Kant y en Heidegger". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 32, (2005). Págs. 97-120.

- *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1990

Moreno Claros, L. F.

- *Martin Heidegger. El filósofo del Ser*. Madrid: EDAF Ensayo, 2002.

Moreno, C.

- "El aparecer clausurado. Notas sobre la apertura de la fenomenalidad y la ausencia de Logos." *Aquilafuente*, nº 54, (2003). Págs. 143-160.

Nicolás, J. A. E.

- *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Ed. Herder, 2008.

Nolte, E.

- *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*. [Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken]. Trad. por E. Lucena. Madrid. Ed. Tecnos, 1998.

Ott, H.

- *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. [Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie]. Trad. por H. Cortés. Madrid: Alianza Universidad, 1992.

Pannenberg, W.

- *Una Historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y Filosofía*. [Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis Im Lichte Ihrer Gemeinsamen Gesichte]. Trad. por R.

Fernández de Mururi Duque. Salamanca: Ed. Sígueme, 2002.

-. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. [*Grundfragen Systematischer Theologie*]. Trad. por J. M. Mauleón y J. Leita. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

Paredes Martín M^a Carmen

-. “La transformación hegeliana del entendimiento.” *En Metafísica y experiencia. Homenaje a Mariano Álvarez*. M^a del Carmen Paredes.(Ed.) Ed Sígueme. Salamanca 2012

-. “Fenomenología y Ontología.”, *Azafea. Revista de Filosofía*. n° 6, (2004). Págs. 113-138.

-. *Teorías de la intencionalidad*. Salamanca: Ed. Síntesis, 2007.

-. “La filosofía y la renovación de la cultura”. *Paradoxa*. n° 17 2015. Págs. 39-54

-. “Fenomenología y formas de vida”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. n° 42 Suplemento 1, 2015. Págs. 273-287

Peñalver Gómez, P.

-. *Del espíritu al tiempo. Lecturas de ‘El Ser y El Tiempo’ de Heidegger*. Barcelona. Antrhopos, 1989.

-. “El Debate sobre el ‘Ser y el Tiempo’”. *La filosofía en el fin de siglo: balances y perspectivas*, (2001). Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía. Págs. 99-112.

Pérez Gómez, V.

-. “Aspectos afectivos en el planteamiento heideggeriano sobre la conciencia”. *Apeiron. Revista de Filosofía*., 9, (2018). Págs. 49-56.

Pöggeler, O.

-. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. [*Der Denkweg Martin Heideggers*]. Trad. por F. Duque. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

-. *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Weinheim: Athenäum, 1994.

Quintana Montes, J. L.

-. “Fenómeno, logos y hermenéutica: Aristóteles en la construcción conceptual del proyecto fenomenológico del joven Heidegger.” *Apeiron. Estudios de Filosofía*. n° 9, (2018). Págs. 9-20.

Rahner, K.

-. *Reflexiones teológicas sobre la antropología y la protología*. *Mysterium Salutis*, Vol. II, (1977). Págs. 341-350.

-. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* München: Kösel, 1985.

-. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión.* [Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie] Trad. Ed. Alejandro Esteban Lator Ros. Herder, 2009

Redondo Sánchez, P.

-. *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. Universidad de Salamanca, 1998.

-. “El ateísmo de la filosofía de Heidegger como preparación del lenguaje sobre Dios.” *Lenguajes sobre Dios*. Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. (1998). Págs. 161-174.

Ridruejo Alonso, P.

“La diferencia ontológica en Martin Heidegger.” *Pensamiento. Revista de Investigación e información Filosófica*. Nº 63, (2007). Págs. 125-144.

Rodríguez Molinero, J. L.

-. “Anticipación de la ontología de Ser y Tiempo en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger.” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. nº 24, (1997). Págs. 179-208.

Rodríguez, R.

-. “Nihilismo y filosofía de la subjetividad”. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. Nº 23, (1995). Págs. 77-87.

-. *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Ed. Tecnos, 2015.

-. *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*. Madrid: Ed. Trotta, 1993.

-. *La Transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid. Ed. Tecnos, 1997.

-. “Las Paradojas de una filosofía mundana. En torno a la relación entre filosofía y mundo de la vida.” *Aquylafuente*, 54, (2003). Págs. 69-80.

-. *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Ed. Síntesis, 2004.

-. “Cuestión del ser y crítica del sujeto”. *Guía Comares de Heidegger*. R. Rodríguez, Ed. Granada 2018. Págs. 207-226

-. “Apelación y subjetividad. Un escenario de la crítica del sujeto”. *Cuaderno Gris*, nº 8, (2007). Págs. 153-166.

-. “Resolución y alteridad. ¿Hay una medida en el trato con el otro?” *Ápeiron. Revista de Filosofía*. nº 9, (2018). Págs. 39-48.

-. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ed. Síntesis. Madrid 2010.

Rodríguez, R. y Cazzanelli, S.

-. *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*. Madrid: Biblioteca nueva, 2012.

Rodríguez, R. (Ed.)

-. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Ed. Tecnos, 2015.

Safranski, R.

-. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München. Hanser, 1994.

-. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. [*Ein meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit.*] Traductor Raúl Gabás. Tusquets Editores. Barcelona 1997.

Agustín., S.

-. *Las Confesiones*. Trad. por A. Uña Juárez. Madrid: Ed. Tecnos, 2007.

Sloterdijk, P.

-. *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. [*Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*]. Trad. por J. Seca. Madrid. Ed. Siruela, 2010.

-. *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*. [*Nicht Gerettet. Versuche Nach Heidegger*]. Trad. por J. Chamorro Mielke. Ed. Akal, 2011.

-. *¿Qué sucedió en el siglo XX? [Was Geschah im 20. Jahrhundert?]*. Trad. por I. Reguera. Madrid: Siruela Biblioteca de Ensayo, 2018.

Sola Díaz, M. Á.

-. *La idea de lo trascendental en Heidegger*. Sevilla. Ed. Kronos, 2002.

Solari, E.

-. “El problema de Dios según Heidegger.” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. nº 35, (2008). Págs. 271-278.

Stein, E.

-. *Sobre el problema de la empatía*. [*Zum Problem der Einfühlung*]. Trad. por J. L. Caballero Bono. Madrid: Ed Trotta, 2004.

-. “La filosofía existencial de Martin Heidegger”. [“Martin Heideggers Existenzphilosophie”]. En *Edith Stein. Endliches Und Ewiges Sein*. Págs 445-499. Traducido por R. M. Sala Carbó. Ed. Trotta, Madrid 2010.

Teresa de Jesús.

-. *Libro de la Vida*. Ed. San Pablo. Madrid, 2007.

Theunissen, M.

-. *Der Andere. Studien Zur Sozialontologie Der Gegenwart*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.

Thomä, D.

-. **Heidegger-Handbuch Leben-Werk-wirkung**. Stuttgart. J.B. Metzler, 2013.

Trawny, P.

-. *Martin Heidegger. Una Introducción crítica*. [Martin Heidegger. *Eine kritische Einführung*]., (2017):

Tugendhat, E.

-. *“Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.”* Berlín: De Gruyter, 1970.

Vattimo, G.

-. *“Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.”* [Al di là del soggetto. *Nietzsche, Heidegger i la hermenéutica*]. Trad. por J. C. Gentile Vitale. Barcelona: Paidós, 1992.

-. *Introducción a Heidegger*. [Introduzione a Heidegger]. México D.F. Gedisa, 1987.

-. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. [Le *aventure della differenza*]. Traducido por J. C. Gentile. Ediciones Península, 1990.

von Herrmann, F. W.

-. *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. [Heideggers ‘Grundprobleme Der Phänomenologie. Zur Zweiten Hälfte von Sein und Zeit’]. Trad. por I. Borges-Duarte. Madrid: Ed. Trotta, 1997.

-. **Subjekt und Dasein. Interpretationen zu ‘Sein und Zeit’.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

Walton, R. J.

-. “Historicidad e Historiografía. Etapas en el análisis de la Relación.” *Ápeiron. Revista de Filosofía.*, (2018). Págs. 67-80.

Wiegand, P. H.

-. **Auf Einen Stern Zugehen. Begegnungen Und Gespräche Mit Martin Heidegger, 1929-1976.** Societäts Verlag, Frakfurt/M, 1983.