



Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Metafísica y Ontología

La temporalidad en *Ser y tiempo*: hacia la diferencia ontológica

Tesis que para optar por el grado de Maestro en Filosofía presenta:

Román Leyva Hernández

Asesor:

Dr. Ricardo René Horneffer Mengdehl
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía



Ciudad Universitaria, CD, Mx. Noviembre, 2017





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi familia,
por la infinita paciencia
y el incondicional y constante apoyo.*

Agradecimientos

Entre otras cosas, un agradecimiento es el reconocimiento de un bien que otros han hecho por uno. Un bien que, a mi parecer, es impagable. En este sentido, un agradecimiento es el reconocimiento de una deuda eterna con los otros.

Sitiado por mi circunstancia, agradecido estoy con distintas personas en distintos planos.

A mi familia, por el apoyo que a lo largo de mi formación me han otorgado. A mi madre María Luisa y a mi padre Román, por el consejo y el regaño oportuno que me permitieron proseguir adelante. A mis cuatro hermanos, por compartir experiencias de las que siempre aprendí.

Asimismo, agradezco al Seminario de Metafísica, cuyos miembros siempre estuvieron prestos al diálogo, a la discusión. Mostrándome, así, aquello que yo, por sí mismo, no podía ver. Constatando, con ello, que la filosofía es necesariamente un diá-logo.

En el plano institucional, agradezco hondamente a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), a la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), al Posgrado de Maestría y Doctorado, y por ello, al pueblo de México, cuyos impuestos me permitieron recibir el apoyo económico del Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) que otorga el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) para la realización de este trabajo. A todos ellos (y a los no mencionados, que nunca olvidados) muchas gracias.

“Tal vez sea el olvido una forma profunda de la memoria.”

J., L., Borges

“Las cosas importantes acaban por llegar a tiempo,
aunque sea a última hora
y aunque no estén destinadas a la eternidad.”

Heidegger, M.

Índice

Introducción	6
Capítulo primero. Lo originario, la propiedad y la impropiedad	
1.1 La fenomenología y lo originario (<i>Ursprüngliche</i>)	13
1.2 La pre-comprensión del ser, el ser-en-el-mundo y sus modos de ser: impropiedad y propiedad	19
Capítulo segundo. El cuidado, la totalidad y el ser para la muerte del Dasein	
2.1 El cuidado, el ser del Dasein	33
2.2 La totalidad del Dasein	44
2.3 El ser para la muerte o ser relativo a un fin	54
Capítulo tercero. Temporalidad originaria y finitud	
3.1 La temporalidad como sentido del cuidado, ser del Dasein	69
3.2 El tiempo es extático	76
3.3 El tiempo se temporaliza originariamente desde el futuro	87
3.4 El tiempo es finito	97
Conclusiones	105
Bibliografía	115

Introducción

La pregunta por la naturaleza del tiempo ha sido una constante en el pensamiento filosófico. Aunado a la reflexión filosófica, otros ámbitos de la cultura humana también tienen algunas opiniones respecto a la naturaleza del tiempo. Pensemos, por ejemplo, en disciplinas como la física, la psicología, la biología, la poesía, por mencionar algunas. Que tantas y variadas disciplinas ofrezcan algo respecto al tiempo no sólo enriquecen el tema, sino que, al mismo tiempo, complican su abordaje, pues, ¿cómo acercarse a un problema que tiene varias aristas desde las cuales puede ser abordado?

Este trabajo pretende abordar la temática del tiempo desde el pensamiento de Martin Heidegger. Esto le da un tinte muy peculiar a la investigación, pues para el oriundo de Messkirch el tiempo se relaciona con el problema fundamental de la filosofía: el ser. Con esto se pretende indicar, desde un inicio, que esta investigación es de talante ontológico. Cabe aclarar, sin embargo, que no se pretende descartar de antemano lo que otras ciencias o disciplinas pueden aportar a esta problemática, sino que lo que nos interesa subrayar es la co-pertenencia entre ser y tiempo, cuestión que Martin Heidegger aborda de manera explícita.

El problema del tiempo en el pensamiento de Martin Heidegger es prolijo. Las interpretaciones y discusiones del pensador alemán van desde los pensadores griegos y medievales (por ejemplo, Aristóteles y san Agustín), la filosofía moderna (Kant y Hegel),[€] hasta sus contemporáneos (Bergson y Husserl). Asimismo, incluyen discusiones y diálogos que desbordan el “ámbito” filosófico, pues también discute con la física, la psicología, la psiquiatría, entre otras.

Respecto a esta bastedad temática en torno al concepto de tiempo en el pensamiento heideggeriano, algunos ejemplos. En las lecciones de *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger hace una interpretación del tiempo comprendido como *kairos* y la vida cristiana, desde las cartas paulinas a los tesalonicenses¹; el desacuerdo con Bergson, sobre la identificación del tiempo con el espacio, así como la experiencia *originaria* del

¹Cfr., Heidegger, M., *Introducción a la Fenomenología de la religión*, México, FCE.

tiempo²; las discusiones que Heidegger entabla con la psiquiatría y la percepción del tiempo³; la confrontación con la teología y la particular lectura de san Agustín⁴; la lectura y apropiación del pensamiento de Wilhelm Dilthey⁵.

Mención aparte merecen una larga y particular interpretación del libro cuarto de la *Física* de Aristóteles⁶, así como las lecturas que hace Heidegger de Kant, que desembocarán en una interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica.⁷

Con tan amplio panorama, situar la pregunta por el tiempo en la obra del pensador oriundo de Messkirch resulta un tanto difícil.

Frente a este panorama general, “lo ideal” sería realizar un rastreo desde las primeras lecciones de Heidegger hasta *Ser y tiempo*, y ver cómo se va conformando la idea de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) tal y como aparece en esta obra de 1927. Sin embargo, este trabajo, aunque muy sugerente, rebasa el espacio de este trabajo. Por ello, se ha optado por buscar otro camino para poder tratar la temática del tiempo en el pensamiento de este pensador alemán: se ha decidido ir de lleno al tema de la temporalidad en *Ser y tiempo*.

Conviene aclarar, desde ahora, una distinción terminológica que Heidegger mismo utiliza cuando comienza a tematizar el concepto de tiempo. Son tres términos, principalmente, los que acuña para referirse a los distintos sentidos del tiempo: el concepto vulgar de tiempo (*vulgärer Zeitbegriff*); la temporalidad (*Zeitlichkeit*); y, por último, lo que se suele traducir por temporeidad (*Temporalität*).⁸

El primero de ellos es el tiempo que refiere a la *conceptualización teórica del tiempo* tal y como comúnmente se suele responder a la pregunta por él. En efecto, parece que una idea

²Recordemos la afirmación de Heidegger acerca de que el tiempo vulgar, según Bergson, es identificado con el espacio. Cuestión que para Heidegger no es así. *Cfr.*, *Ser y tiempo*, México, FCE., p. 28.

³*Cfr.*, Heidegger, M., *Seminarios de Zollikon*, Jitanjáfora.

⁴*Cfr.*, La conferencia pronunciada por Heidegger en 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo. Heidegger, M., *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta.

⁵*Cfr.*, Heidegger, M., “Conferencias de Kassel” en, *Tiempo e historia*, [Edición y Traducción de Jesús Adrián Escudero], Madrid, Mínima Trotta, 2009. Y Heidegger, M., *EL concepto de tiempo* [Tratado de 1924], Barcelo, Herder.

⁶*Cfr.*, Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta.

⁷*Cfr.*, Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE. El pensador de Königsberg es recurrente en el pensamiento heideggeriano. Ya desde las lecciones de 1925, *Lógica. La pregunta por la verdad* y *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, también de 1925, Heidegger hace lecturas e interpretaciones del pensamiento kantiano, sobre todo de la *Crítica de la razón pura*.

⁸ La traducción de estos tres términos son de la versión de Gaos. Rivera los traduce, respectivamente, como concepto vulgar del tiempo, temporeidad y temporalidad. El término que nos interesa desarrollar en este trabajo es el de *Zeitlichkeit*, así que tomaremos la traducción de Gaos, temporalidad, aunque los pasajes citados de *SuZ* sean de la traducción de Rivera. Por lo tanto, temporalidad y temporeidad (*Zeitlichkeit*) dicen lo mismo. En el §5 de *SuZ*, Heidegger deja clara esta distinción terminológica.

generalmente aceptada en el “ideario colectivo”, consiste en pensar que el tiempo es un constante flujo de horas sobre el cual los hombres no tienen influjo, pues éste sigue transcurriendo con independencia de los seres humanos. Este tiempo-ahora, así denominado por Heidegger, parte de una específica lectura de la *Física* de Aristóteles que realiza el autor de *SuZ*⁹. Además, el filósofo alemán piensa que lo que Aristóteles enuncia en ese texto sobre el tiempo, determina en gran medida el concepto de tiempo que se maneja a lo largo del desarrollo del pensamiento filosófico.

Sin embargo, este tiempo-ahora no agota el fenómeno del tiempo vulgar, pues hay otro enfoque de la pregunta por el tiempo¹⁰ en el que éste, si bien es tema expreso de la pregunta, no se deja apresar en una definición como la de secuencia infinita de horas, sino que refiere al tiempo-de-la-ocupación (*Besorgen*).

En efecto, en este caso se trata el tiempo sin objetivarlo. Se trata de analizar fenomenológicamente la manera en que pre-teoréticamente comprendemos y nos comportamos con el tiempo. Este tiempo es del que disponemos cotidianamente en nuestra facticidad. Es el tiempo que nos permite ordenar las actividades diarias; dedicar más tiempo a unas y menos a otras. También el tiempo que dejamos pasar o el que simple y sencillamente no tenemos. De aquí que Heidegger en ocasiones lo denomine como tiempo-para.

En este segundo preguntar, ya desde sus primeros escritos, Heidegger suele referir al reloj como medio instrumental con el que accedemos a una cierta experiencia del tiempo, de lo temporal.¹¹ Por medio de un *análisis fenomenológico del uso del reloj*, los caracteres

⁹ Me parece pertinente señalar que, como ocurre frecuentemente con las interpretaciones que lleva a cabo Heidegger, son de índole peculiar y, por lo mismo, suelen chocar o contravenir con la exégesis de los especialistas. En el caso de Aristóteles, Enrico Berti ya ha señalado cómo es que la interpretación heideggeriana sobre el concepto del tiempo sólo pone la mira en el tratado de la *Física*. Mientras que, según el filósofo italiano, Aristóteles propone varios otros aspectos del concepto del tiempo que se encuentran en otras obras del corpus aristotélico. Esto se trata con detenimiento en el tercer capítulo de este trabajo.

¹⁰ En esta idea concuerdo y sigo a von Herrmann, para quien la pregunta por el saber pre-teorético del tiempo se puede entender en dos sentidos. “Por un lado, la manera en la que nosotros comprendemos el tiempo, si bien preliminarmente, aunque en una comprensión temáticamente expresable, como flujo del tiempo y sucesión de horas. Por otro lado, la manera inexpressable y pre-temática en la que nosotros, en nuestras relaciones con el ente, nos comportamos con el tiempo.” Von Herrmann, F., W., “El concepto de tiempo según Heidegger”, en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, año 35 Mayo-Agosto, núm., 107, 2003, [Traducción de Oscar Espinosa Mijares], pág., 90.

¹¹ Hay una serie de análisis muy fecundos que Heidegger realiza sobre el uso del reloj en los que no podemos detenernos. Pero parece obvio que, desde el punto de vista fáctico, las primeras experiencias pre-teoréticas de tiempo, en efecto, viene moduladas por el uso del reloj. Aunque, por otro lado, también podría pensarse en la secuencia de día y noche, que en *SuZ* encontramos como una secuencia que sugiere una primera experiencia

propios de este tiempo de la ocupación fáctica tienen como características: la distensión, fechabilidad, significatividad y publicidad.¹²

Este tiempo de la ocupación, fáctico, corresponde con lo que el autor de *SuZ* denomina modo impropio de la existencia, pues el tiempo-para siempre refiere a una posibilidad del Dasein que no es *la más propia de su ser*: la muerte. En el análisis de esta posibilidad radical se abre la puerta para la consideración de la temporalidad originaria como sentido de ser del Dasein. El Dasein se muestra, así, como el ente eminentemente temporal, finito. Esta es la segunda distinción terminológica que acuña Heidegger para referir al tiempo: la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como *sentido del cuidado*, ser del Dasein.

Ahora bien, si bien es cierto que el autor de *SuZ* pretende *diferenciar* la temporalidad originaria de aquella manera ordinaria y derivada en la que solemos experimentar u objetivar el tiempo, no cabe pensar que la temporalidad originaria es el “tiempo verdadero” mientras que el tiempo derivado es “falso”. Debe quedar claro que diferenciar terminológicamente no significa una radical *separación* entre lo originario y lo derivado. Pensar que la temporalidad está separada de la comprensión vulgar del tiempo es incurrir en el pensamiento metafísico tradicional del que Heidegger, de varios modos, intenta separarse.

En efecto, para cierta tradición metafísica, *aquello a partir de lo cual* –el principio, el origen, la unidad–, se vuelve accesible este mundo en el que diariamente vivimos, se concibió como *separado* de este mundo cambiante, contingente, que siempre deviene. He aquí la idea de fundamento estable y constantemente presente recurrente en la meditación metafísica tradicional. Para la tradición el ser es fundamento.

En clara oposición a esta tradición, Heidegger propone que el origen, lo originario, no se encuentra *separado* de los fenómenos derivados. Lo cual significa que siempre nos encontramos en el origen, aunque la mayoría de las veces éste se encuentre oculto al trajín de la vida diaria. Con esto Heidegger pretende evitar una devaluación del *aparecer* y las apariencias, pues incluso éstas son posibles gracias a los *fenómenos originales*. De esta

del tiempo. Sin embargo, recordemos que la fenomenología hermenéutica de Heidegger toma como punto de partida la facticidad y la cotidianidad, en la cual el día y la noche ya están interpretados de una manera determinada, y esto con base en el uso del reloj.

¹² Cfr., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, pp. 290-295. Refiero a este texto porque allí aparecen con mayor claridad, aunque también de manera muy sintética, estos caracteres que acabo de mencionar. Pero no son exclusivos de este texto, pues también aparecen en *SuZ*. De ahora en adelante, este texto se citará con la abreviatura *LPFF*.

manera se hace patente que para el pensador alemán, el ser no es un fundamento sino, por el contrario, el ser es lo in-fundado (*Abgrund*).

En este contexto, se puede apreciar que lo que le importa a Heidegger es tratar el tiempo en su función ontológica, es decir, en su relación con el ser. A Heidegger lo que le interesa es la “y” que une y separa ser y tiempo.

Y por último, respecto a la temporalidad (*Temporalität*), Heidegger la reserva para indicar la temporalidad propia del ser en general (*Temporalität des Seins*), y no sólo el sentido del ser de un ente señalado. Sin embargo, como es sabido, este trabajo estaba reservado para la segunda parte de SuZ que no se publicó.¹³

Una vez dicho lo anterior, esta tesis pretende dos cosas. Por un lado, profundizar en la noción de temporalidad (*Zeitlichkeit*) propuesta por Heidegger; y por el otro, intentar mostrar (esto ya hacia el tercer capítulo y las conclusiones) que la temporalidad originaria es un modo de poder “tematizar” algo que para el pensamiento heideggeriano es tarea fundamental-ontológica: la diferencia ontológica. Esto es, la diferencia entre ser y ente. Dicho en otros términos: la temporalidad originaria, en su significado más profundo, “da cuenta” de la diferencia ontológica. Entonces, la pregunta fundamental que pretende responder este trabajo es: si a lo largo de la historia de la filosofía el tiempo, comprendido vulgarmente –según la perspectiva de Heidegger–, funge como criterio de diferenciación óptica,¹⁴ llegando a la temporalidad originaria, esto quiere decir, a una interpretación del tiempo no vulgar, ¿podría decirse que el tiempo ya no funge como criterio de diferenciación óptica sino, más bien, como *criterio de diferenciación ontológica*?

Este plan está enmarcado en la obra de 1927, *Ser y tiempo*. Aunque cabe advertir que en contadas ocasiones echo mano de otros textos del pensador de Messkirch –por ejemplo, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), *¿Qué es metafísica?* (1929), pero únicamente con el propósito de remarcar o aclarar algunas ideas que están ya presentes en *SuZ*.

Para alcanzar los objetivos antes mencionados, este trabajo recorrerá el siguiente camino.

En el primer capítulo se abordan primordialmente dos cuestiones: la relación entre fenomenología y originariedad, que resulta fundamental para comprender el carácter

¹³ Respecto a este tema, me permito señalar el libro de Hermann, F., W., *La segunda mitad de ser y tiempo sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1997.

¹⁴ Cfr., SuZ, §5 (R, 42/G, 28)

originario de la temporalidad y el carácter derivado del tiempo vulgar. En el segundo apartado, se pasa revista a los modos ónticos de la propiedad y la impropiedad de la existencia. La revisión de estos modos ónticos de la existencia se lleva a cabo con la intención de no emparentar la temporalidad originaria con la modalidad propia de la existencia y el tiempo vulgar con el modo impropio de la existencia.

En los siguientes tres apartados que conforman el segundo capítulo, se realiza, en primera instancia, una explicación del cuidado (*Sorge*) en tanto que ser del Dasein, seguido de un desarrollo respecto a la completitud del ser del Dasein. Estas dos ideas –el cuidado y su completitud–, nos permitirán desarrollar, ya en el tercer apartado, el existencial de ser para la muerte o estar vuelto a la muerte. Este existencial sirve como bisagra para desplegar, en el siguiente y último capítulo de la tesis, la temporalidad (*Zeitlichkeit*).

Por último, en el tercer capítulo se aborda y se despliega la temporalidad en tanto tal. Este capítulo consta de cuatro apartados que contienen cuatro tesis fundamentales respecto a la temporalidad. La primera tesis consiste en que la temporalidad es el sentido de ser del Dasein: la temporalidad es aquello que permite comprender la articulación compleja que es el cuidado. Por su parte, una vez que ha quedado claro que el cuidado *es temporal*, en la segunda tesis se discute, en contraposición con el pensar de Aristóteles, el concepto de éxtasis, que, a juicio de Heidegger, es algo propio de la temporalidad originaria. Una vez que se ha indicado que la temporalidad es extática, en el tercer apartado se revisa la tesis acerca de que el tiempo, no siendo un ente, se temporaliza desde el futuro –o el advenir, hablando en sentido estricto–; esta tesis contraviene la larga tradición metafísica, que pensó que el éxtasis temporal por excelencia es el presente. De esta manera llegamos al último apartado de este tercer capítulo, donde se explana la tesis fundamental sobre la temporalidad: la finitud.

Este camino, una vez recorrido, nos permitirá responder, ya en las conclusiones, la pregunta que se indicó más arriba, como objetivo de este trabajo: vía la temporalidad originaria, ¿es factible señalar la diferencia entre ser y ente?

Por último, resta hacer una aclaración. Cuando se cita *Sein und Zeit*, se hace de la siguiente manera. Se señala, en primera instancia, la paginación del original en alemán publicada por editorial Max Niemeyer, Tübingen, 2015; seguido de la traducción de Eduardo Rivera

publicada por Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005; y por último, la traducción de José Gaos editada por el FCE, México, 2008.

Capítulo primero

Lo originario, la propiedad y la impropiedad

1.1 La fenomenología y lo originario (*Ursprüngliche*)

“La penetración ontológica en dirección al “origen”
no conduce a cosas ópticamente obvias
para el “entendimiento común”,
sino que para ella se abre precisamente
la cuestionabilidad de todo lo obvio.”
Heidegger, M. *SuZ*, §67

Una de las muchas ideas que cruza todo *Ser y tiempo* es, sin lugar a dudas, lo originario o la originariedad de ciertos fenómenos (estructuras y modos de ser), frente a modos de ser que no tienen el carácter de originario sino, más bien, de *derivados u originados*.

Constancia de esto, es que Heidegger frecuentemente hace referencia a este carácter originario de ciertos fenómenos, contrastándolos con aquellos que califica como *derivados*. Pensemos, por ofrecer algunos ejemplos, en la dicotomía *sujeto/objeto* que, para Martin Heidegger, es un fenómeno *derivado* de la *originaria estructura del ser-en-el-mundo*. Uno más, es el modo de ser-en-el-mundo que no es la *derivada actividad teórica*, sino *la originariamente pragmática*. Y por último –y sobre el cual está volcado todo este trabajo– el tiempo comprendido vulgarmente es un *derivado* de la *temporalidad originaria*. Siendo esto así, valdría la pena indagar este carácter de originariedad de ciertos fenómenos, ya que, como se ha visto por medio de los ejemplos, resulta ser un concepto clave para comprender el pensamiento heideggeriano.

Además, resulta fundamental, porque las veces en que Heidegger refiere a lo originario no lo hace relegando o despreciando el resto de los modos de ser que denomina como *derivados*. Por el contrario, si hay algo que Heidegger reitera constantemente es que *todo*

fenómeno es positivo. ¿A qué se refiere con esto? ¿Cuál es la razón de que Heidegger piense que, desde una perspectiva ontológica,¹⁵ todo fenómeno es positivo?

Para responder estas preguntas y ahondar en el tema de la originariedad, hay que tener presente otra idea fundamental para el autor de *SyT*: me refiero a la idea de la ocultación (*Verborgenheit*) del ser.

Alejándose de la manera habitual y tradicional de concebir el ser, para Heidegger *el ser no es presencia*. Y esto en dos sentidos, íntimamente ligados. Primero, el ser no *aparece* como aparece un ente. Estrictamente hablando, el ser no aparece, sino que está oculto. Y segundo, el ser no es fundamento ni principio, en el sentido de *presencia constante que sostiene o fundamenta*; para Heidegger el ser es, más bien, lo sin-fundamento (*Abgrund*). Adelantando algo que será tratado en el siguiente apartado de este capítulo, habría que decir que para Heidegger el ser es nada (*Nichts*. En inglés es muy plástico *No-thing*). Y sin embargo, al mismo tiempo, el ser es el asunto fundamental de la filosofía, teniendo en cuenta que para Heidegger la filosofía es ontología. La pregunta crucial, entonces, es, ¿cómo puede ser aquello que *no aparece* tarea fundamental de la filosofía?

Si bien la filosofía tiene como asunto primordial el ser, y éste no comparece como comparecen las cosas, los entes, de esto no se sigue necesariamente que el ser no dé indicios, señales, de sí, de su ocultación. Pare decirlo apelando a la diferencia ontológica, el ser no es lo que se dice un ente, pero el ser lo es siempre de un ente. Dicho con otras palabras, *toda presencia del ente es signo de la ocultación del ser*. El siguiente pasaje condensa lo anteriormente dicho:

(...) ¿qué es lo que debe tomarse en consideración para desformalizar el concepto formal de fenómeno y convertirlo en un concepto fenomenológico, y cómo se distingue éste del vulgar? ¿Qué es eso que la fenomenología debe “hacer” ver? ¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regularmente precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo

¹⁵ *Cfr.*, *SuZ*, §7. Aquí hay que recordar que para Heidegger la ontología sólo es posible como fenomenología.

es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.”¹⁶

La referencia al ocultamiento del ser es clara. El ser, desde la perspectiva heideggeriana, no es presencia ante los ojos, que es el modo como se pueden mostrar los entes. Pero esto no significa que el ser *se de por separado* o se encuentre “detrás” o en otra esfera que no sea la entitativa. Por el contrario, la tarea de la ontología es prestar atención a aquello que inmediatamente se muestra, el ente, con vistas a un segundo momento: desviar la vista hacia aquello que no se muestra pero que constituye el fundamento y sentido de lo que sí aparece.

Pero no sólo la diferencia ontológica da constancia de dicha ocultación, o si se prefiere, constancia de que “hay algo” más que sólo ente. Pues también la pre-comprensión del ser (el *factum* del que parte *Ser y tiempo*)¹⁷, constitutiva del ser del Dasein, es una razón más para pensar, no sólo que el ser se encuentra oculto pero atado al ente, sino que, además, muestra que mantenemos una relación de co-pertenencia con el ser, aunque la mayoría de las veces esta co-pertenencia recaiga en el olvido por la mostración del ente. Una tendencia que, además, es constitutiva del ser mismo del Dasein: hay una tendencia del Dasein al ocultamiento y al olvido del ser. Para decirlo con otras palabras, todo comportamiento nuestro para con el ente es indicio de nuestra pre-comprensión y co-pertenencia al ser.

Esta es la razón principal de que la tarea de la ontología sea para Heidegger una radicalización de algo que ya somos, es decir, entes que pre-comprendemos el ser. Heidegger anota esto de la siguiente manera: “El *modo de ser* del Dasein *exige*, pues, que una interpretación ontológica, cuya meta sea la originariedad de las mostración fenoménica, *conquiste para sí el ser de este ente en contra de la tendencia encubridora que hay en él*. De ahí que el análisis existencial tenga en todo momento el carácter de algo que *violenta* las pretensiones o la falta de pretensiones y la aquietada “evidencia” de la interpretación

¹⁶*SuZ*, 35, (R, 58/ G, 46).

¹⁷Recordemos el siguiente pasaje que se encuentra ya desde el parágrafo dos: “No sabemos lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos. “¿qué *es* ‘ser’?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum.*” *SuZ.*, 5 (R, 29/G, 15).

cotidiana.”¹⁸ Si esto es así, podemos decir que la analítica existencial es la radicalización de un hecho (*factum*) pre-teorético: la pre-comprensión del ser.

Con este breve desarrollo de algunas ideas, hemos llegado a un punto clave para comprender lo originario en el pensamiento de este filósofo alemán: la idea de radicalización. Así parece confirmarlo Ramón Rodríguez: “[I]a *palabra ursprünglich, originario, domina Ser y tiempo*, lo cual indica que prosigue el intento husserliano de asentarse con todo *radicalismo* en un campo del cual pueda asistir a la génesis universal y constitutiva de todo sentido concebible.”¹⁹ Entonces, se puede decir que para Heidegger la fenomenología, en su radicalidad, es búsqueda del origen.²⁰ ¿De qué manera debe comprenderse esta *búsqueda* del origen o, mejor dicho, el carácter originario de ciertos fenómenos? Y conjuntamente, ¿qué hay que entender por derivado?

Podría pensarse, en primera instancia, que el origen se encuentra temporalmente en el principio, a partir del cual se *derivan* otros fenómenos. Si esto fuera así, entonces la fenomenología, desde la perspectiva heideggeriana, tendría que retraerse a ese “primer momento” en que el origen “aconteció” y “posteriormente” dio paso a sus derivados. Sin embargo, el origen o lo originario no necesariamente tiene este sentido lógico-temporal, o por lo menos, Heidegger no está pensando lo originario de esta manera. En este contexto, habría que descalificar este primer sentido lógico-temporal que puede tener lo originario.

Para nuestro pensador, origen no tiene una connotación temporal, es decir, no es comienzo ni principio, y mucho menos *es aquello a partir de lo cual se deducen lógicamente otros*

¹⁸ *SuZ*, 311, (R, 330/G, 339).

¹⁹ Rodríguez, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 80. [El subrayado es mío]. La cita bien puede invitar a pensar la radicalidad como un punto en común en la siempre espinosa relación Husserl/Heidegger. Esta relación brotará a lo largo de la investigación pero nunca se tratará como tal, porque rebasaría los objetivos de este trabajo. Sin embargo, puedo anotar lo siguiente. Si bien puede considerarse que la fenomenología husserliana y la heideggeriana comparten la radicalidad, en tanto que ambas pretenden ir a la última instancia de génesis y sentido, me parece que, en el fondo, son dos propuestas distintas que no necesariamente opuestas. A este respecto Ángel Xolocotzi hace una importante reflexión en torno a la idea heideggeriana de *ciencia originaria* (esto desde sus primeras lecciones) y la conceptualización husserliana de la filosofía como *ciencia estricta*. La conclusión a la que llega Xolocotzi, es que Husserl concibe a la fenomenología como una *ciencia trascendental teórica cognoscitiva*. Mientras que, por su parte, Heidegger concibe a la fenomenología como *ciencia hermenéutica pre-teórica*. Cfr., Xolocotzi, Yañez, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004, pp. 33-58.

²⁰ La palabra origen (*Ursprung*) (*arjé*), con largo abolengo en la tradición filosófica, tiene múltiples significados, los cuales no pueden ser contrastados en este trabajo a profundidad con la manera en que Heidegger está pensando este término.

fenómenos. Además, habría que tener en cuenta que, en este sentido, lo derivado tampoco puede ser comprendido como una derivación lógica o temporal.

Otra interpretación respecto al significado de origen que hay que evitar es de carácter “metafísico”, esto es, *pensar el origen como fundamento*. Con esto me refiero a que el origen, desde esta perspectiva, está pensado como aquello cuya presencia es un sustrato permanente. Con otras palabras, el origen como un sustrato que fundamente a sus derivados. Si esto fuera así, la fenomenología, en su búsqueda de lo originario, tendría que remontarse, a través de sus derivados, hasta llegar al fundamento que los sostiene. Pero como ya se advirtió más arriba, para el pensamiento heideggeriano no cabe pensar en fundamento alguno.

Pero entonces, si lo originario no es comprendido como algo lógico-temporal y tampoco significa ir al fundamento, ¿qué entiende Heidegger por ello? Y más importante aún, desde la perspectiva heideggeriana, ¿qué significa búsqueda de lo originario?

Si bien para Heidegger lo originario sigue siendo centro de reflexión filosófica, no puede ser comprendido desde un sentido lógico-temporal ni desde un sentido “metafísico” como fundamento, sino como algo que debe ser des-ocultado.

Lo originario, para Heidegger, se encuentra más bien oculto. Pero la ocultación no cabe pensarla como algo que está detrás de lo que aparece²¹. Con esto pretendo indicar que estar oculto no significa, necesariamente, estar separado de aquello que sí aparece.

Si esto es así, que lo originario está oculto, pero no separado, la fenomenología es una búsqueda que pretende des-ocultarlo. En efecto, podríamos decir que, para Heidegger, la fenomenología es una búsqueda de lo originario (*Ursprüngliche*). Más aún, tendríamos que decir, hablando con el mayor rigor, que para Heidegger la fenomenología es un descubrimiento de lo originario.

Sin embargo, aún puede preguntarse, ¿y en dónde se encuentra, en esta caracterización del origen como lo oculto y de la fenomenología como des-ocultadora, el carácter radical de la fenomenología que anteriormente señalamos?

Para responder a esta cuestión es necesario prestar atención a algo: la derivación. Si la derivación no tiene, para Heidegger, un sentido negativo, es porque de ella siempre se

²¹ Hay que recordar que para Heidegger la ocultación del ser no significa que éste se encuentre separado del ente.

puede sacar a la luz un rasgo de lo originario. Precizando esto, habría que decir que porque hay algo originario lo derivado es posible. Dicho de otra manera, todo aparecer del ente trae consigo la pre-comprensión del ser. Lo originario, en este caso la comprensión del ser que permite nuestro trato con el ente. Lo que nos aparece son entes, nos comportamos con ellos de determinada manera, pero para que esto suceda debe haber una comprensión que permita dicho comportamiento.

Retomemos los ejemplos que mencionamos al inicio del apartado.

El carácter derivado de la dicotomía sujeto/objeto, esto es, pensar en una separación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido, es posible gracias a que el Dasein, originariamente, en su ser, es un ser-en-el-mundo. En esta estructura no hay una separación entre un sujeto y un objeto, sino una co-pertenencia y co-relación entre Dasein y mundo.

Si bien es cierto que inmediatamente el tiempo nos aparece como algo que constantemente fluye y cuya existencia es independiente de nosotros, la investigación fenomenológica, para Heidegger, no puede relegar o pasar por alto esta manera inmediata de experimentar el tiempo. Por el contrario, escudriñándola, prestándole atención, profundizando en ella, se descubrirá como signo de lo que Heidegger denomina como temporalidad (*Zeitlichkeit*). Esta temporalidad, hablando con todo rigor, es *el fenómeno originario* al que la fenomenología, en su radicalidad, pretende poner al descubierto.

Como se puede apreciar, en ningún momento se niega lo dado inmediatamente. Por el contrario, es re-tomado para poder entresacar de él lo que ontológicamente es relevante, en este caso, la pre-comprensión del ser, la estructura fundamental de ser-en-el-mundo y, por último, la temporalidad.

La radicalidad de la fenomenología consiste, según lo indicado, en prestar atención a lo derivado, porque ello fue posibilitado por lo originario. En todo caso, lo que la fenomenología heideggeriana hace, es profundizar en esa pre-comprensión del ser.

Podemos decir, consecuentemente, que original y copia, verdadero y falso, real y fantasioso, no corresponden con lo que Heidegger intenta decir con lo originario y lo derivado. Más bien, lo que Heidegger intenta señalar es la relación que hay entre lo oculto y lo que lo oculta, sin que esto implique una relación dialéctica, sino un constante desocultamiento. Por esta razón, Heidegger entiende la pregunta por el sentido del ser como una radicalización de esta comprensión del ser: “ (...) la pregunta por el ser no es otra cosa

que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser”²². De lo que se trata es, teniendo en cuenta lo indicado hasta aquí, comprender el entramado que constituye lo óntico y lo ontológico sin relegar ningún plano.

Tomando en cuenta lo anterior, podemos decir que la fenomenología heideggeriana profundiza en lo más cercano para poder descubrir, develar en ello lo más originario que constantemente yace tanto en el olvido como en la ocultación, y en este sentido, es lo más lejano a nosotros. Aquello que por la tendencia natural del Dasein a su encubrimiento - tendencia que ontológicamente es un dato positivo para la investigación-, no se le hace patente inmediatamente. Y que, sin embargo, es lo que permite comprender aquello que lo encubre.

1.2 La pre-comprensión del ser, el-ser-en-el-mundo y sus modos de ser: impropiedad y propiedad

“La inhospitalidad es la forma fundamental,
si bien cotidianamente encubierta,
del “ser en el mundo”.
Heidegger, M., SuZ, §57²³

Que Heidegger distingue entre dos modificaciones ónticas referentes al Dasein, propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*), es algo ampliamente sabido. A pesar de la constante insistencia por parte de Heidegger en que estos términos no deben

²² SuZ, 15 (R, 25/G, 24). Para comprender el sentido de esta radicalización que es la labor ontológica, esto es, realizar la pregunta por el ser, traigo a colación la siguiente afirmación que Heidegger hace en *De camino al habla*, cuando intentaba comenzar a formular la pregunta por el habla: “(...) no se trata de llegar a ninguna parte. Sólo quisiéramos de una vez llegar propiamente al lugar donde ya nos hallamos. Por ello nos detenemos a pensar (...)”. Heidegger, M., *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, pp. 10.

²³ En este caso tomo la traducción de Gaos, en lugar de la de Rivera. La razón es porque Rivera traduce *Unheimlich* por desazón. Gaos lo traduce por inhospitalidad, término que me parece más acorde con lo que Heidegger quiere indicar. Cfr., SuZ, 277, (R, 296/G, 302)

comprenderse desde un horizonte moral, ético, sociológico o político, su desenvolvimiento a lo largo de *SuZ* resulta en ocasiones difícil en cuanto a su comprensión y, sobre todo, a su interpretación. Por esto es que la pregunta por lo que se refiere Heidegger con propiedad e impropiedad se torna pertinente e importante para una buena comprensión del tiempo originario (*Zetlichkeit*), que es el centro de reflexión del presente trabajo.

Hay que tener en cuenta, en primera instancia, cuál es el punto de partida de la analítica existencial. La estructura principal de la que se parte es la que Heidegger acuña como ser-en-el-mundo. Esta estructura es desmembrada en tres partes que, por sí solas, no constituyen instancias terminadas o acabadas. Más bien, el análisis de cada parte muestra su irrevocable pertenencia a la *unidad articulada* que mienta el hecho de ser-en-el-mundo. Esto es importante no perderlo de vista porque las modificaciones existenciales, ónticas, de la propiedad y la impropiedad, tienen su raíz en aquella estructura fundamental.

Asimismo, hay que tener en cuenta una de las variadas características con que Heidegger “define” al Dasein: “el Dasein en cada caso *soy yo mismo*”. Esta mismidad y la estructura del ser-en-el-mundo conjugan el cimiento que nos permitirá comprender de mejor manera la impropiedad y propiedad.²⁴

Una vez indicado lo anterior y siempre teniéndolo en cuenta comenzamos, por razones metodológicas y didácticas, por lo que Heidegger denomina como impropiedad (*Uneigentlichkeit*). En el contexto de la analítica existencial, ¿qué es la impropiedad?

En el §12 hace Heidegger la siguiente afirmación: “El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente “intramundano”, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su “destino” al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo.”²⁵ Este pasaje resulta determinante para nuestro tema porque en él Heidegger hace énfasis en un hecho irrevocable: la relación que el Dasein mantiene con el ser de los entes que le hacen frente en un mundo. A esta atadura (*verhaften*) Heidegger la denomina facticidad. Ahora bien, la pregunta consecuente es, ¿qué es lo que ata al Dasein con el ser de los entes? La pre-comprensión de término medio y vaga del ser. Esta pre-

²⁴ Cabe hacer la siguiente aclaración. He venido utilizando la traducción de propiedad e impropiedad de los términos alemanes *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* respectivamente. Otra traducción posible, y que se puede encontrar en comentarios a *Ser y tiempo*, es auténtico e inauténtico. Sin embargo, esta última traducción puede tener connotaciones en español que no ayudan mucho a transmitir lo que los términos alemanes pretenden poner de manifiesto. Razón por la cual, opto por la traducción de propiedad e impropiedad.

²⁵ *SuZ*, 56 (R, 82/G, 68).

comprensión es la que posibilita que el Dasein mantenga una relación consigo mismo. Esto es, el Dasein inmediata y regularmente se comprende a *sí mismo* de una determinada manera. Y esa pre-comprensión permite también al Dasein mantener una relación con los entes que no son él mismo. ¿En qué consiste esa comprensión que el Dasein tiene de *sí mismo*, así como de los entes con los que se encuentra en el mundo?

La tendencia cotidiana que tiene el Dasein es la de definirse por medio de aquello que no es él mismo y al cual irremediabilmente está anudado: el “mundo”. Nuestro pensador lo indica así: “El Dasein tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el “mundo””²⁶. La idea es muy plástica y ejemplos hay muchos. Piénsese, por ejemplo, que un carpintero es tal, justo por aquellos utensilios de los que se vale para realizar su trabajo: clavos, martillos, maderas. Sería muy difícil afirmar que alguien es carpintero si no mantiene relación con todo ese mundo en el que se mueve, se desplaza, se realiza como carpintero. Incluso si pensamos en la manera inmediata en la que solemos definirnos a nosotros mismos o a otros, es justo por la relación que mantenemos con las cosas, con los entes.

A este modo en que el Dasein se comprende, a partir no de *sí mismo*, sino de los entes que no tienen su forma de ser, es en lo que consiste la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), como modificación óptica o bien como una posibilidad de ser del Dasein. Dicho con otras palabras, la mismidad, el sí mismo (*Selbstheit*) del Dasein, cotidiana y regularmente, curiosamente es comprendida no a *partir de ella misma, sino a partir de aquello que no es ella misma*. El sí-mismo del Dasein es comprendido a partir de una posibilidad que no es la más *propia*. El Dasein cotidianamente no se *encuentra* a sí mismo, sino en las cosas.²⁷

Hasta este momento sólo hemos puesto de manifiesto la *raíz ontológica* (el ser en el mundo y la pre-comprensión del ser) de esta modificación *óptica* que es la impropiedad.

²⁶ *SuZ*, 15 (R, 39/G, 25). En el §14, Heidegger señala cuatro conceptos de mundo. En este caso viene entrecomillado, porque se refiere al “mundo” en su sentido óptico como totalidad de todos los entes.

²⁷ En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, lecciones del año 1927, realizando una interpretación de la intencionalidad husserliana y discutiendo que el modo primero en que accedemos a nosotros mismos sea una reflexión, en el sentido del acto de volverse consciente hacia sí mismo, Heidegger anota lo siguiente respecto a esta tendencia natural del Dasein a definirse por medio de las cosas: “ (...) el Dasein no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente lo rodean. *Se encuentra* primaria y constantemente *en las cosas*, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Cada uno de nosotros es aquello que persigue y aquello por lo que se preocupa.” *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 201..

Pero esta posibilidad de ser perteneciente al Dasein por supuesto no se agota ahí. Habría que señalar otras características que, a lo largo de *SuZ*, Heidegger indica como pertenecientes a este modo de ser. En este punto, sin embargo, la impropiedad se torna un fenómeno de difícil aprehensión. La razón consiste en que si partimos de lo anteriormente dicho, que la impropiedad es la comprensión del Dasein a partir de lo que no es él mismo, se abre una gama de fenómenos que Heidegger delinea a lo largo de la obra y que, por cuestiones de espacio, en este trabajo no pueden ser vistos con detalle, pero que no pueden ser, por lo menos, enunciados.²⁸

El primer rasgo que, me parece, hay que mencionar es el carácter impersonal-inmediato del ser-en-el-mundo. Me refiero a lo que Heidegger denomina como lo uno (*das Man*). En efecto, este existenciario aparece como respuesta a la pregunta: ¿quién es el ente que es en el mundo? “El quién de la cotidianidad es el uno”. Este *Das Man* se desprende inmediatamente del párrafo anterior en el que, a grandes rasgos, Heidegger discute el problema de la intersubjetividad. El mundo de la ocupación cotidiana en el que se mueve el Dasein, no es un mundo particular. No es que el Dasein se enfrente sólo a los entes que aparecen en el entramado de significación, sino que también aparecen los “otros”, y aparecen como lo que hacen. Por esta razón, el mundo también es un mundo compartido (*Mitwelt*).²⁹ ““Los otros” —así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos— son los que inmediata y regularmente “existen” [“da sind”] en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” [*das Man*].”³⁰ Entre las muchas ideas que aparecen en este fenómeno, lo que me interesa rescatar es que el Dasein se encuentra inmerso en este mundo compartido, que se despliega en posibilidades, quehaceres, deseos, actividades, etc. A partir de este espectro, y al estar inmerso en él, el Dasein siempre se

²⁸ Además de la complejidad del fenómeno de la impropiedad, me limito a enumerar sus rasgos fundamentales, para no ser repetitivo a lo largo de la investigación. En efecto, en lo que sigue referiré a otros fenómenos que se relacionan con la propiedad y la impropiedad. Me refiero, por ejemplo, al fenómeno de la muerte, por mencionar uno.

²⁹ Sé que es demasiado escueto el desarrollo de un tema tan importante y problemático como el existenciario ser-con, pero desarrollarlo a detalle y sobre todo discutirlo, desbordaría el tema de esta investigación.

³⁰ *SuZ*, 126 (R, 151/G, 143). Hay otros rasgos de lo uno que no podemos desarrollar a detalle, porque la idea es ofrecer un panorama general de lo que Heidegger nombra como impropiedad. Pero los menciono. La distanciamiento, el término medio y el aplanamiento. Es importante mencionar que el término medio al que tiende la interpretación cotidiana no pretende negar los momentos de irrupción o momentos históricamente determinantes (por ejemplo, piénsese en las grandes revoluciones). Más bien, lo que pretende mostrar este existenciario es la tendencia a encontrar un término medio en el cual el Dasein diariamente se juega el ser.

comprende a partir de aquellas posibilidades que el *das Man* indica como el término medio. Es decir, el Dasein se comprende desde lo que *se dice, se hace, se oye*.

Hay que señalar que lo importante de este existenciario, *das Man*, no es tanto que todos seamos iguales y no quepan en él las diferencias o momentos de gran irrupción. Más bien, lo que intenta poner de relieve es la tendencia al término medio y aplanamiento perteneciente al Dasein. A la incorporación de ciertos acontecimientos que se consideran importantes como algo que ya *se sabe, ya se ha visto, ya se ha oído*.

Un segundo rasgo de la impropiedad aparece con el existenciario de lo que el pensador de Messkirch entiende por caída (*Verfallen*), el cual señala la inmediata y cotidiana huida u olvido de sí mismo del Dasein. Esta caída está articulada por tres momentos: las habladurías (*das Gerede*), la curiosidad (*die Neugier*) y la ambigüedad (*die Zwiedeutigkeit*). Las habladurías son la manera cotidiana en que los existenciaros del comprender y el interpretar son ejecutados, por lo que no son una manera despectiva de un determinado hablar sobre la realidad, los entes o las cosas. En boca de Heidegger: “La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa”³¹. La habladuría es la manera en que el Dasein está inmerso ya en una determinada manera de hablar y comprender tanto a la realidad como a sí mismo; manera de hablar que no se apropia de la cosa en cuanto tal, sino que se queda con lo dicho, hablado y oído sobre la “realidad”.

La curiosidad es otro rasgo que define la caída. En este peculiar fenómeno cotidiano, Heidegger destaca el papel preponderante que tiene el ver. Este placer de ver no se identifica con el ver entorno característico del trato ocupante que define nuestro cotidiano comportamiento con los entes que de suyo implica una cierta demora en lo inmediato, sino “[...] cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver *tan sólo* por ver. Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva. En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo. Por eso, la curiosidad está caracterizada por una típica *incapacidad de quedarse* en lo inmediato.”³² La caracteriza el encanto pasajero de ver, de mirar por mirar, que provoca lo

³¹ *SuZ*, 169 (R, 192/G, 188).

³² *SuZ*, 172 (R, 195/ G, 192).

novedoso. Este rasgo pasajero de simple ver sin demora alguna, trae consigo lo que nuestro pensador denomina como una carencia de morada, pues, ¿qué morada puede tener el Dasein cotidiano si constantemente está perdido en el mirar lo novedoso?

Por último, nos encontramos con lo que el autor de *SuZ* denomina como la ambigüedad. A este respecto, anota lo siguiente: “Ambiguo, el Dasein lo es siempre “Ahí”, es decir, en la aperturidad pública del convivir, donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantienen el “quehacer” en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada.”³³ Este peculiar rasgo guarda relación, tanto con el existenciar ser-con y el carácter de convivencia intrínseco al Dasein, como con las situaciones poco claras permeadas por su carácter público. En muchas ocasiones, el carácter público de algún hecho o evento termina por ocultar lo relevante del hecho o alguna otra cosa que queda por realizarse.

Este panorama general de los rasgos fundamentales del modo de ser impropio del Dasein pueden ser concentrados diciendo que la impropiedad es un modo de ser-en-el-mundo en el que el mundo es familiar y hospitalario. Donde todo ya está dicho, está sabido, etc.

Si hasta ahora se han delineado los rasgos fundamentales de la impropiedad y hemos puesto de relieve que ésta realiza su ser en el mundo de manera familiar y hospitalaria, se abre inevitablemente la pregunta por la propiedad (*Eigentlichkeit*).

Respecto a ella, un señalado “solipsismo” (*solus ipse*) e inhospitalidad son los dos rasgos que conforman lo que Heidegger denomina como *propiedad*. Para poder comprender estos dos rasgos que conforman la propiedad, hay que decir primero cómo es posible ésta. Me refiero a en qué momento o instante adviene la posibilidad de la propiedad.

En esta caso, nos guiaremos por la experiencia de la angustia, que en el pensamiento heideggeriano es determinante en cuanto estado de ánimo o encontrarse fundamental (*Befindlichkeit*).

Es sabido que Heidegger otorga un peso fundamental a los templos o estados de ánimo. La razón radica, vista dentro de la analítica existencia, en la fuerza que tienen éstos para situar y abrir el ser-en-el-mundo. “[...] las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuales el Dasein

³³ *SuZ*, 174 (R, 197/ G, 194).

queda puesto ante su ser en cuanto Ahí.”³⁴ El carácter primario y originario para abrir, tanto el mundo como al Dasein, radica en que éste siempre se encuentra en un estado de ánimo que le pone de manifiesto su cómo le va, cómo se encuentra uno siendo en el mundo.

De igual manera es sabido que Heidegger destaca y distingue la angustia (*Angst*) de otros estados de ánimo, pero señaladamente del temor (*Furcht*), por la inmediata confusión que podría suscitar éste con aquélla. ¿Por qué Heidegger insiste en diferenciar la angustia del miedo o temor? La principal y fundamental diferencia entre estos dos estados de ánimo radica en su *ante qué*.

El *ante qué* del miedo siempre es un ente, algo determinado y definido, que de una u otra manera lo encontramos, lo juzgamos como amenazador y, por ello, se suscita en nosotros temor. El *ante qué* de la angustia, por su parte, no es un ente, esto es, algo no determinado y definido. Pero si la angustia no se suscita *ante algo* determinado y definido, ¿ante qué se suscita la angustia? Propiamente dicho, el *ante qué* de la angustia es *nada* (*Nichts*)³⁵. Por ser tan radical la diferencia entre la angustia y el resto de los estados de ánimos es que Heidegger la denomina, de un modo determinante, *Grunderfahren*,³⁶ que usualmente se traduce al español por *experiencia fundamental*.

La determinación de la angustia como *experiencia fundamental* no es gratuita. Por un lado, hay que señalar que la experiencia de la angustia es un *instante* advenidero. Por ello, no puede decirse de la experiencia angustiante que sea un estado permanente, sino un instante que adviene, en el que el Dasein no tiene ningún influjo en su acontecer.

³⁴ *SuZ*, 134 (R, 159/G, 151) Cabe mencionar que Heidegger no niega las posibilidades de apertura del mundo que el conocimiento, entendido como una actividad teórica, puede ofrecer. Más bien, Heidegger se refiere al abrir primario y originario de los estados de ánimo. Incluso, podríamos pensar que el origen del filosofar, y con ello toda actividad teórica, surge desde el temple de ánimo que desde antaño se caracterizó con el asombro, *thauma*.

³⁵ Por cuestiones de redacción, en ciertas ocasiones hay que sustantivar aquello que no debe serlo: *la nada*. Tanto el artículo determinado como indeterminado no debieran aparecer, por las connotaciones ontológicas que podrían traer consigo.

³⁶ En realidad, esta caracterización de la angustia como *experiencia fundamental* no aparece sino hasta la conferencia de 1929, “¿Qué es metafísica?”. En *SuZ*, por su parte, es calificada como *encontrarse fundamental* (*Grundbefindlichkeit*). No obstante, a mi parecer, en el fondo ambas denominaciones pretenden indicar lo mismo: el radical peso de *apertura* que para el Dasein representa la angustia. Respecto a esto último, Heidegger anota lo siguiente: “Ciertamente es esencial a toda disposición afectiva abrir siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, según todos sus momentos constitutivos (mundo, estar-en, sí-mismo). Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra.” *SuZ*, 190-191 (R, 212/G, 211).

Más aun, la angustia puede advenir y sorprender al Dasein en cualquier momento, incluso en el más in-esperado. Si la angustia no aconteciera, no habría por qué denominarla como fundamental, lo cual no quita su carácter advenedizo, que no fortuito o azaroso.

Ahora bien, la pregunta fundamental que hay que responder es la siguiente: ¿cómo se relaciona esta experiencia con aquello que denominamos como modo propio del Dasein, es decir, la inhospitalidad y la soledad?, ¿qué sucede en la experiencia angustiante?

El cobijo que ofrece el mundo familiar en el cual las cuestiones más importantes y determinantes se dan por con-sabidas; donde todo lo que llega a irrumpir nuestra cotidianidad, es incorporado a un saber vago e indeterminado, en el que hay un olvido de sí-mismo, un encontrarse entre cosas, asuntos y tareas ocupaciones. Todo esto se ve roto, colapsado. El mundo se torna in-significante. Así lo indica Heidegger mismo: “[e]n la angustia se hunde lo circunmundanamente a la mano y, en general, el ente intramundano. El “mundo” ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí-mismo en forma cadente a partir del mundo y a partir del estado interpretativo público”³⁷. El mundo cotidiano, casero, en el que el Dasein se encuentra como en casa, por familiar, se ve colapsado y muestra al Dasein su carácter, más bien, inhospitalario o inhóspito (*Unheimlichkeit*). Vía la angustia queda al descubierto que la inhospitalidad, ese no estar o no sentirse en casa, es el fenómeno originario, frente al fenómeno derivado de hospitalidad y confort que cotidianamente se hace patente. Heidegger mismo lo indica así: “[e]l *no estar en casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario.*”³⁸

Si bien, hasta ahora, se ha hecho énfasis en el carácter de inhospitalidad que muestra la experiencia de la angustia, aún no resulta claro su carácter solitario.

¿Cómo es posible que la angustia aisle, como lo señala uno de los pasajes anteriormente citados, si Heidegger siempre es enfático al señalar que el Dasein esencialmente es en un mundo compartido con otros Dasein? Sin lugar a dudas, esta pregunta no sólo es interesante, sino determinante para la comprensión del pensar heideggeriano.

³⁷ SuZ, 187, (R, 188/G, 207-208)

³⁸ SuZ, 189, (R, 190/G, 210)

El “solipsismo” (*solus ipse*) del que habla Heidegger no puede ser comprendido como una soledad óptica: es decir, encontrarse solo en algún lugar o sin compañía. Tampoco debe ser relacionado desde el clásico problema filosófico del solipsismo (*solus ipse*), que asegura sólo la existencia del yo. Este solipsismo es problema dentro del plano epistemológico.

Más bien, lo que intenta Heidegger poner de relieve no es ninguna de las dos opciones antes mencionadas, sino un “aislamiento” ontológico-existencial. ¿Qué significa esto? Es una soledad que abre al Dasein en tanto su poder ser en el mundo, esto es, que el ser que le va en cada caso es *suyo*. “[...] la angustia –dice Heidegger– aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*. Pero este “solipsismo” existencial, lejos de instalar una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, *en un sentido extremo, ante su mundo como mundo*, y, consiguientemente, *ante sí mismo como estar-en-el-mundo*.”³⁹ El modo de ser de la propiedad no es contrario al modo de ser de la impropiiedad, y mucho menos es su negación. Más bien, la propiedad es la radical apropiación de sí mismo del Dasein en tanto que ser-en-el-mundo.

Así también, la nada que adviene en el momento de la angustia no es una nada negativa o negadora. No es una nada que niegue *algo* o niegue *todo*. La nada no tiene la función lógica de la negación. En este sentido, la nada no es negación del ser.⁴⁰ En este sentido, no cabe decir que la nada niegue los existenciales que conforman al Dasein. Mucho menos cabría pensar que se niegue la estructura fundamental de ser-en-el-mundo. Por el contrario, la experiencia de la angustia muestra el ser-en-el-mundo en sus carácter más originario, como inhospitalario, es decir, viene a mostrar el ser-en-el-mundo en cuanto tal. Incluso podría decirse que, desde la perspectiva heideggeriana, la nada más bien viene a *re-significar* la totalidad de lo ente. A este respecto, el siguiente pasaje:

Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fondo de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el “porqué”. Y sólo en la

³⁹ *SuZ*, 188, (R, 189/G, 208). [El subrayado es mío].

⁴⁰ En la conferencia *¿Qué es metafísica?*, de 1929, Heidegger insiste en que pensar la nada como un acto de negación de la totalidad es un modo en el que no se tiene la *experiencia originaria* (léase fundamental) de la nada. Pues la negación como acto de entendimiento es, más bien, gracias a que hay una experiencia fundamental de la nada. *Cfr.*, Heidegger, M., “Qué es metafísica?” en *Hitos*, Alianza, Madrid, pp. 94-98.

medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar le ha sido confiada a nuestra existencia el destino de investigar.⁴¹

Cotidianamente lo ente nunca nos extraña, siempre nos es familiar, está ya siempre interpretado. Incluso lo damos por supuesto. La nada que adviene en la angustia trastoca, por un instante, esta familiaridad tornando al ente, al mundo casero, en extraño, inhospitalario. Si esto es así, y teniendo en cuenta el último pasaje citado, cabe decir que es a partir de esta experiencia fundamental que surge el investigar, el porqué. La nada no anula nuestro en el ser-en-el-mundo, lo re-significa, lo colorea de otra manera.

La angustia ofrece al Dasein la posibilidad de comprenderse a partir de sí mismo y no, como usualmente suele hacerlo, a partir de aquello que él no es. Esto no quiere decir que el Dasein sea más, cuando es propio, o sea menos, cuando es impropio. El Dasein nunca deja de ser sí mismo, sólo que esa mismidad en ocasiones se comprende desde el Dasein mismo y en otras a partir de lo que no es él. Ramón Rodríguez recalca esto del siguiente modo: “[...] al sí mismo se llega, no se posee. Por eso su posibilidad contraria es vista como *pérdida* o *caída* (en el uno), como la no realización de la posibilidad de ser uno mismo propio.”⁴²

Aquí resulta preciso anotar que esta mismidad (*Selbstheit*), este ser sí mismo del Dasein, no puede ser concebido como identidad personal. Con otros términos, la mismidad del Dasein no hace referencia a un *yo que permanece* frente al *continuo flujo de vivencias*. Pero entonces, ¿cómo puede existir el Dasein unitariamente en sus modificaciones ónticas, propiedad e impropiedad?

Heidegger trata explícitamente este problema en el párrafo 64 de *SuZ*, cuyo título es “cuidado y “ser sí mismo”.

Hay que anotar, sin embargo, que el hecho de que Heidegger trate explícitamente este tema en un párrafo tan avanzado de la obra, no significa que desde su inicio el tema de la

⁴¹ Heidegger, M., “Qué es metafísica?” en, *Hitos*, Alianza, Madrid, pp. 107.

⁴² Rodríguez, R., “El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado”, en, *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos, 2015, pp. 324.

mismidad no esté ya presente. Pensemos, por ejemplo, que al inicio de *SuZ* Heidegger dice del Dasein que es *en cada caso mío*.⁴³

Ya entrando de lleno en el párrafo que trata explícitamente la mismidad, el filósofo oriundo de Messkirch pretende evitar dos cosas. Por un lado, confundir la mismidad del Dasein con la idea de una permanencia y persistencia del yo como sujeto que acompaña a todas las representaciones, y con esto, pensar la mismidad como la permanencia de un sustrato invariable (sujeto) y permanente frente al flujo implacable del tiempo y de las vivencias. Dicho en una frase, la cura y la mismidad no son equivalentes a sujeto y representaciones. Por otro lado, aunque ligado con lo anterior, no pretende reducir la mismidad a una mera identidad personal lógica. Esto es, pensar la identidad personal como lo invariable frente al cambio: la identidad es la que mantiene en unidad las diversas vivencias que constantemente devienen. En general, nuestro pensador pretende evitar la idea de un sustrato-sujeto porque trae consigo la idea del *hypokeimenon*. “El “yo” y la “mismidad”-anota Heidegger- han sido concebidos siempre en la “ontología” de este ente como el fundamento sustentador (sustancia o sujeto).”⁴⁴

Pero si la mismidad no ha de ser confundida con la subjetividad moderna en sus diferentes despliegues, ¿qué es lo que Heidegger pretende indicar con esta mismidad?

Heidegger comienza reconociendo algunos pasos decisivos que ha dado Kant con el descubrimiento del yo que *acompaña* a toda representación.⁴⁵ No obstante, así como señala estos pasos indispensables, también observa aquello en lo que erró la interpretación kantiana del “yo pienso”. La razón principal es que la concepción kantiana del yo como sujeto, no es equivalente a la mismidad, “[p]orque el concepto ontológico de sujeto *no* caracteriza a la *mismidad* (Selbstheit) *del yo en tanto que sí-mismo, sino la identidad* (Selbigkeit) *y permanencia de algo que ya está siempre ahí*. Determinar ontológicamente el yo como *sujeto* significa plantearlo como un ente que ya está siempre ahí. El ser del yo es comprendido como realidad de la *res cogitans*.”⁴⁶

⁴³ Por ejemplo, baste recordar el inicio del párrafo nueve: “[e]l ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *mío*.” *Cfr.*, *SuZ*, 41, (R, 51/G, 53).

⁴⁴ *SuZ*, 317, (R, 309/G, 345).

⁴⁵ Por el espacio de la presente investigación, y sobre todo por el objetivo de la misma, no es posible seguir paso a paso la interpretación que Heidegger realiza en torno a la apercepción y del yo en Kant. Y mucho menos discutirla a fondo. Baste con decir que Heidegger ve en la propuesta de “yo pienso” kantiano un paso fundamental para comprender cómo es que el yo no es como un *subjectum*.

⁴⁶ *SuZ*, 320, (R, 311/G, 347).

Heidegger pretende poner al descubierto que la interpretación del yo como sustancia, como algo que está ahí, no da en el blanco porque separa entre un sujeto (yo) y un objeto (mundo). Como es patente en distintas y variadas ocasiones en *SuZ*, Heidegger se esfuerza por mostrar que esa separación propia de la modernidad, sólo es posible sobre la base de algo más originario, a saber: el ser-en-el-mundo, que es una estructura fundamental que por necesidad pertenece al ser del Dasein. La conciencia de sí, el sujeto y el yo, y pensar el mundo como representación, sólo es posible como una modificación, un modo derivado del originario ser-en-el-mundo. De acuerdo con lo anterior, resulta claro que la interpretación de la mismidad (*Selbstheit*) tiene que ser vista a partir de la estructura del ser-en-el-mundo y el modo en el que el Dasein se encuentra inmediatamente en él, es decir, a través del cuidado desplegado en el trato ocupante inmediato con los útiles.

Con base en lo anterior podemos atisbar lo que intenta Heidegger decir con mismidad. Si la mismidad no es permanencia y estabilidad, entonces debe ser dilucidada por la forma de ser del Dasein, esto es, su existencia. La mismidad es algo que se ejecuta, ya sea como olvido o huida de sí, o como una apropiación de la posibilidad más propia, la muerte. En todo caso, como dice Heidegger, ya desde el parágrafo cuatro de *SuZ*:

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. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo.⁴⁷

El modo de ser del Dasein no tiene sustancia ni algo que pueda decirse que tiene una esencia; es algo que cada vez se realiza, se juega en el Dasein mismo. De aquí que la mismidad no pueda ser considerada como sustrato permanente, sino algo que se juega el Dasein mismo.

Para terminar el apartado, quisiera hacer una última observación. Anota Ramón Rodríguez respecto a la mismidad: “Resulta interesante comprobar (...) cómo en el pensamiento de Heidegger está operando tácitamente el intento de reinterpretar, en clave existencial, los

⁴⁷ *SuZ*, 12, (R, 23/ G, 22).

temas clásicos de la metafísica moderna de la subjetividad, un reconocimiento implícito de que la existencia, en su estructura concreta, puede entenderse como una retorsión del «sujeto».⁴⁸ Más que “retorcer” una categoría de la filosofía moderna, me parece que Heidegger trata de indicar una unidad más profunda, que la filosofía moderna interpretó a la luz de la subjetividad, del yo y de la conciencia.

El intento heideggeriano es, como dice Alejandro Vigo:

“ (...) contrarrestar la tendencia a pensar la ‘identidad’ o ‘mismidad’ (*Selbstcharakter*) del Dasein en los términos propios de una teoría del sujeto, en sus posibles y diferentes variantes, esto es, ya a partir de una concepción sustancialista del alma (*Seelensubstanz*), o bien, a partir de una concepción sustancialista de la “conciencia” (*Dinglichkeit des Bewusstseins*) o bien a partir de una concepción “objetualista” de la “persona” (*Gegenständlichkeit der Person*), y ello justamente en la medida en que se parte, en todos los casos, de algo cuyo ser se supone, explícitamente o no, que debería tener el sentido de lo *Vorhandenheit*. Por el contrario, la identidad propia del ‘sí mismo’ debe ser pensada aquí, a partir del peculiar carácter de la autoposición que corresponde al Dasein, en cuanto caracterizado ontológicamente por la determinación del ‘ser en cada caso mío’ (*jemeingkeit*)”⁴⁹

En este contexto podemos aventurarnos a decir que Heidegger está más cerca de pensar la mismidad con Nietzsche que con la modernidad.

En “De los despreciadores del cuerpo” -uno de los discursos de Zaratustra- Zaratustra hace referencia a un sí-mismo (*Selbstheit*) diferenciándolo del yo (*Ich*). Junto con una crítica a la tradición que relegó el cuerpo como algo “irracional”⁵⁰, Zaratustra pretende reivindicar no

⁴⁸ Rodríguez, R., “El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§61-66) en, *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid, Técnos, 2015, pp. 309. (Coordinador Ramón Rodríguez).

⁴⁹ Vigo, A., “Estudio 10. Identidad, decisión, y verdad. Heidegger, en torno a la constitución de un ‘nosotros’, en, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 270.

⁵⁰ “A los despreciadores del cuerpo quiero dirigirles mi palabra (...) «Cuerpo soy yo y alma» -así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.” Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y nadie*, Altaya, Barcelona, 1993, pp. 60. (Traducción, introducción y notas por Andrés Sánchez Pascual).

sólo el cuerpo, sino algo más íntimo que abarca tanto al cuerpo como al alma, al cual denomina como sí-mismo, dejando como derivado al yo (*Ich*). Derivado en el sentido de que aquello, el sí-mismo, es la unidad original de la cual, posteriormente, se puede separar un yo, una mente, un cuerpo o un alma.

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. El sí mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El domina y es también el dominador del yo.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido –llámese sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.⁵¹

Desde su perspectiva, y ofreciendo sus razones, Nietzsche también hace referencia al sí-mismo (*Selbstheit*) como algo primigenio de lo que se desprenderá el yo. Para ambos autores, el yo es un producto de aquello que denominan como sí-mismo o mismidad. Además de ser la mismidad, y no el yo, la última instancia que sostiene la totalidad que es el hombre.

Si vamos más atrás en la tradición filosófica, podemos señalar un par más de referencias a la mismidad como aquello que constituye, en primera instancia, ontológicamente al hombre, sin que éste se vea reducido a un yo o a una mera identidad personal, como interpretó parte de la modernidad. Por un lado, en su discurso apologético, Sócrates echando mano del “conócete a ti mismo” délfico. Y todavía aún más atrás, recordemos el fragmento B101 de Heráclito: “Me he investigado a mí mismo”.

Sin confundir la postura heideggeriana con el resto de las menciones que se han hecho respecto a la mismidad, podríamos conjeturar que Heidegger está pensando en la mismidad como algo unitario e íntimo del ser del Dasein que no puede ser reducido, en primera instancia, a una identidad lógica o a un fundamento que permanece (*hypokeimenon*).

⁵¹*Ibid.*, pp. 61.

Capítulo segundo

El cuidado, la totalidad y el ser para la muerte del Dasein

Teniendo presente lo descrito en el capítulo anterior, conviene proseguir con unos prolegómenos antes de abordar por completo la cuestión de la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Por ello, este capítulo se divide en tres secciones. Primero, teniendo en cuenta que el *sentido* del ser del Dasein es la temporalidad –así lo indica Heidegger ya desde el párrafo quinto-⁵², habrá que pasar revista a la definición del ser de este ente, a saber: el cuidado o la cura (*Sorge*).

Una vez expuesto el cuidado en tanto que ser del Dasein, se revisará un elemento determinante para la exposición de la temporalidad, a saber el de totalidad y unidad. Esto con vistas a algo que es vital para la temporalidad: el ser entero o total del Dasein.

Junto con estos dos elementos, se añade un tercero que, por ser tan relevante en el pensamiento heideggeriano, lo reservamos por entero al tercer apartado de este capítulo, a saber, ser para la muerte o estar vuelto hacia la muerte (*Sein zum Tode*).

Por último, respecto al primer punto de este capítulo, cabe hacer una aclaración. Los distintos existenciales que se han puesto al descubierto a lo largo de los análisis fenomenológicos que Heidegger realiza en los primeros capítulos de la obra, se ven articulados en una unidad que Heidegger denomina, como todos sabemos, cuidado o cura (*Sorge*). La significación ontológica que tiene este concepto en el pensamiento del oriundo de Messkirch es muy precisa. Con esto quiero decir que el mentado término no tiene la significación que cotidianamente le adjudicamos. La significación que Heidegger adjudica a dicho término tiene que ver, más bien, con tres existenciales fundamentales: existencialidad, facticidad y caída. Tanto de la facticidad como de la caída ya se habló en el apartado anterior, por lo cual la profundización no será mayor en este apartado. Simplemente recordaremos algunas cuestiones importantes. No fue así, sin embargo, respecto al carácter existencial, esto es, el poder-ser del Dasein. Así que, teniendo en cuenta lo anterior, describiré, primero, el carácter comprensivo y el poder-ser del Dasein, esto es, proyectivo, y posteriormente recordaremos algunas cuestiones respecto a la facticidad y la

⁵² *Cfr.*, SuZ, 17, (R, 41/G, 27): “La *temporeidad* se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos Dasein.”

caída, con el objetivo de poder tener una perspectiva de la cura o cuidado (*Sorge*) en tanto que ser del Dasein.

2.1 El cuidado, el ser del Dasein

A lo largo de la historia de la metafísica se ha concebido el ser del hombre de distintas maneras. Ejemplos hay muchos. Pensemos en animal racional (zoon ejón logón), *homo ludens*, *homo videns*, *homo sapiens*, *homo laborans*. Sin embargo, desde la perspectiva del pensamiento heideggeriano, las distintas definiciones del ser del hombre tienen como característica un “defecto”: la no consideración ontológica de su ser. Es decir, el ser del hombre no se ha “pensado”, para Heidegger, a partir de su modo de ser, esto es, su *existencia*. ¿Cuál es la diferencia entre los modos tradicionales en los que se ha definido el hombre y el pensamiento heideggeriano? Consiste en mirar de manera distinta dos términos con largo abolengo en la tradición metafísica: la esencia y la existencia. Respecto a estos términos, hay que tener presente lo siguiente.

Para el autor de *SuZ* la existencia no es equivalente a presencia, subsistencia o estar-ahí como parece que la tradición, según la mirada heideggeriana, la comprendió.⁵³ La existencia es un modo de ser que corresponde a un ente: Dasein. Según nuestro autor, para la tradición metafísica la existencia fue comprendida como lo que está-ahí (*Vorhandenheit*). A partir de esta idea se concibió que a cada ente le pertenecía una esencia que se expresara a lo largo de su existencia. Desde esta perspectiva, el hombre no fue la excepción, y se le pensó bajo el mismo esquema de esencia/existencia. Aquí una de las razones de las varias y variadas definiciones del hombre.⁵⁴

⁵³ En algunas otras ocasiones, por ejemplo en *LPFF*, Heidegger usa algunas otras denominaciones para distinguir la existencia de otros modos de ser. Por ejemplo, presentación, subsistencia o estar ahí. Por el peso metafísico y tradicional que tiene la presencia, se usará sólo para referirse a la manera en que, desde la perspectiva heideggeriana, la tradición pensó al ser. Mientras que para otros fenómenos, como el ser del Dasein, la muerte, la temporalidad usará términos como subsistente o estar-ahí.

⁵⁴ Es importante apuntar que Heidegger no niega las definiciones que históricamente se han dado respecto a lo que el hombre es. Por el contrario, lo que intenta poner de manifiesto es aquella base originaria a partir de la cual es posible la definición o la concepción que el hombre tiene de sí mismo en cada época histórica. Con otras palabras, primero la apertura, la posibilidad y luego la definición. Pues sólo el ser de un ente que ontológicamente es apertura, puede, consiguientemente, ser definido de tan variadas maneras. “El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser.” Cfr., *SuZ*, 12, (R, 35/G, 21).

Dicho de manera general, el pensamiento heideggeriano invierte este esquema. Parte de la idea de que el Dasein es un ente que primariamente existe (*Existenz*) y, posteriormente, si acaso, se puede decir que posee una “esencia”. Con otras palabras, para Heidegger la existencia tiene una preeminencia sobre la esencia.⁵⁵

Con esta idea Heidegger da un giro a la manera de pensar de los conceptos que cruzan toda la historia de la metafísica: esencia y existencia. La manera clásica en que la tradición pensó estos conceptos puede describirse, *grosso modo*, como una preeminencia de la esencia sobre la existencia. Así, la existencia, para la tradición metafísica, viene a ser un mero estar-ahí, una presencia en la que constantemente se veía desplegada una esencia. Justo lo que intenta el pensamiento heideggeriano es recorrer el camino contrario.

De aquí que la analítica existencial tenga como uno de los objetivos esclarecer, en la medida de lo posible, la forma de ser de un ente cuyo modo de ser no es la subsistencia o el mero hecho de estar-ahí, sino que tiene el modo de ser de la existencia, a saber, el Dasein.

Si el Dasein es un ente cuya esencia es el existir, esto es, un ente cuya esencia no está determinada de antemano sino que se va constituyendo, se rompen viejos paradigmas en torno al hombre y su relación con el mundo. Uno de ellos es la idea de que la esencia del hombre consiste en el conocimiento de su mundo.

Heidegger pretende romper esta idea mostrando que la actitud teórica, una de las condiciones necesarias pero no suficientes para definir al quehacer científico, no es la manera en que inmediatamente el Dasein se relaciona con el mundo. Respecto a esta idea que encontramos en *SuZ*, o quizá ya un poco antes⁵⁶, Heidegger anota lo siguiente:

La ciencia en general puede definirse como un todo de proposiciones verdaderas entre sí por relaciones de fundamentación. Pero esta definición no es completa ni alcanza a la ciencia en su sentido. En cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (hombre). A este ente lo designamos con el término Dasein. La investigación científica no es el único ni el más inmediato de los posibles modos de ser de este ente.⁵⁷

⁵⁵ Baste recordar la siguiente frase de Heidegger en el párrafo 9: “La “esencia” del Dasein consiste en su existencia.” *SuZ*, 42 (R, 67/G, 54)

⁵⁶ Me refiero a los distintos cursos en los que Heidegger discute tanto con la fenomenología husserliana como con el neokantismo y su intento por retraer a la filosofía a su cauce originario. Esto es, mirarla desde su raigambre en la vida fáctica.

⁵⁷ *SuZ*, 11, (R,34/G, 21)

Lejos de antropomorfizar el conocimiento, y con ello el saber científico, Heidegger pretende poner de relieve el carácter existencial del conocimiento. Esto quiere decir que lo que le interesa a Heidegger es poner énfasis en el carácter ejecutivo, como *quehacer*, del comportamiento científico. Esto significa, mirar el quehacer científico como una posibilidad, un poder-ser, del Dasein. Dicho con otras palabras, la ciencia es otro modo de ocupación (*Besorgen*) del Dasein para con el ente.⁵⁸

Desde la perspectiva de una analítica existencial, esto es, desde la mirada ontológica fundamental -por supuesto, sin rebajar o simplificar la labor de quienes se dedican a la ciencia positiva o natural, la ciencia no es más que otro modo en que el Dasein se comporta respecto de los entes. Con lo anterior queda descalificada toda lectura antropocentrista. Pero al mismo tiempo, se abren nuevas cuestiones. Si la ciencia es sólo una posibilidad, pero no la más inmediata, ¿cuál es el modo de ser más inmediato? Más aún, si desde antaño se colocó el deseo de saber como instancia primigenia en el hombre y en esta medida se le dotaba de un carácter teórico, ¿qué es el hombre, sino un animal que por naturaleza desea conocer?⁵⁹

Para el pensamiento heideggeriano, el Dasein *antes* de ser un ente que *desea conocer* – o de cualquier otra determinación vía la cual se pudiese definir el ser del Dasein-, es cuidado.⁶⁰

⁵⁸ Es importante anotar que si bien para Heidegger las ciencias positivas son ciencias cuyos objetos de estudio son los entes, mientras que la ontología o la filosofía se encarga del ser, no significa que esté pensando en una radical separación entre estos quehaceres, entre filosofía y ciencias positivas. Pues hay que recordar que si bien el ser se diferencia del ente, pero siempre el ser lo es de un ente, las ciencias de uno u otro modo siempre mantienen una relación con el ser y no “solamente” con lo ente. Aunque las ciencias positivas no lo sepan de manera explícita, siempre mantienen una relación con el ser. Por su parte, la filosofía intenta llevar a cabo esta explicitación del ser, y no sólo del ente.

⁵⁹ Recordemos el apoteósico comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres por naturaleza desean conocer.” Aristóteles, *Metafísica*, 980b. Por otro lado, no es casual la mención del deseo, y sobre todo el deseo de conocer como instancia primigenia que mueve al hombre hacia su mundo. Lo menciono, porque Heidegger mismo discute, en gran parte del párrafo que dedica a mostrar la estructuración del cuidado, cómo el querer, el desear conocer no es el rasgo fundamental del Dasein. Más bien, es a partir del cuidado que se abre la posibilidad de poder desembozar lo que se dice “querer” desde una perspectiva ontológico-fundamental. Sólo refiero en general la discusión, porque ahondar en ella es algo que nos desviaría del objetivo de este apartado en particular y de este trabajo en general. *Cfr.*, *SuZ.*, §41.

⁶⁰ El término alemán, como es ampliamente sabido, es *Sorge*, y se ha vertido al español, principalmente, de dos maneras. Primero Gaos lo tradujo como cura, mientras que Rivera lo tradujo como cuidado. Más allá de la discusión sobre la “correcta” traducción quiero anotar algo respecto de la traducción de Rivera. En español, el verbo *cuidar* se remonta al verbo *cogitare*, que se suele traducir como pensar. Acorde con esto, el sustantivo *cuidado* se remonta al sustantivo latino *cogitatum* que se suele verter como pensamiento. *Cfr.*, Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1967, pp.184. También María Moliner señala el mismo rastreo etimológico.

Al señalar lo anterior no pretendo hacer un mero juego de palabras o de etimologías. Valdría la pena preguntarse si no es que *el pensamiento se encuentra en la posibilidad, más que exclusivamente en lo*

El cuidado es la instancia primigenia en la que, se puede decir, se realiza el hombre. Ser hombre es existir y existir es cuidar, cuidado (*Sorge*). Sin embargo, el cuidado, en tanto que ser del Dasein, es una estructura compleja y articulada. Esto nos lleva a preguntar cómo se articula o se estructura esa unidad.

Desde una mirada panorámica y no tan detallada, podemos decir que el cuidado se articula en tres momentos. La existencialidad del Dasein. El Dasein es un ente proyectivo, un poder-ser: es posibilidad. Pero el poder-ser del Dasein no se da sino desde, en y a partir de la facticidad inherente al ser de este ente. Y la facticidad, a su vez, como ya lo vimos en el apartado anterior, no es aséptica, sino una facticidad arrojada, caída (*Verfallen*). Esto es, la facticidad (estar en todo caso en relación con el ser de los entes) es un encontrarse en medio de las cosas comprendiéndolas de una determinada manera. En otros términos, el mundo se encuentra ya interpretado, aunque sea desde una pre-comprensión del ser que se mantiene en una interpretación de-cadente de las cosas, de lo que *se dice*, de lo que *se hace*, de lo que *se quiere*, de lo que *se piensa*. De aquí la intrincada definición que Heidegger ofrece del cuidado: “[...] el ser del Dasein es anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado.”⁶¹

No está por demás decir, puesto que Heidegger mismo insiste en ello, que estos tres momentos del cuidado no deben ser vistos por separado ni como partes que por sí mismas tienen sentido y que, posteriormente, juntándose o adicionándose una con otras, se obtiene por resultado la unidad que es el cuidado. Por el contrario, el cuidado es, en tanto que un todo, lo que permite pensar cada una de sus partes.

Lo crucial de pensar el cuidado consiste en ver más la articulación, que prestar atención a cada una de sus partes *per se* para posteriormente re-unirlas. Mucho menos es viable

efectivamente dado o representable en un sentido primariamente epistemológico. Lo menciono porque desde cierta interpretación de la modernidad, se anota a ésta como el momento en el que el pensamiento se relaciona con términos como representación, efectividad, mundo interno/externo y su posible conocimiento. Con otras palabras, *pensar no es igual a representar y conocer*. Pensar es algo más amplio. Intentando ahondar en esto, como mero ejemplo, un pasaje de Descartes que en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*, me parece, atisbaba ya el amplio espectro del pensamiento: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo esto pertenece a mi naturaleza.” Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Barcelona, Espasa-Calpe, 2010, pp. 131. Por esta semejanza entre cuidar y pensar, optaré por utilizar la traducción de *Sorge* de Rivera.

⁶¹ *SuZ*, 192, (R, 214/G, 213).

reducir el cuidado, en tanto que fenómeno complejo, a uno solo de los elementos que lo constituyen. A este respecto anota Arturo Leyte: “Decisivo resulta entender que «cura» designa la unidad de la trama y no es, por lo tanto, un nombre para un compuesto. Ciertamente, «anticiparse a sí/estando ya/en medio de» refleja una estructura triple, pero no una tripartita: no hay partes.”⁶²

Como se dijo al inicio de este capítulo, ya se habló tanto de la facticidad como de la caída en el primer capítulo, pero no fue el caso del poder-ser del Dasein, del que ahora hablaremos.

Pero para poder adentrarse en este carácter existencial del Dasein, es necesario echar un vistazo a un existenciario en particular: el comprender (*Verstehen*).

Comprender, en el contexto del pensar heideggeriano, no es equivalente a entender o aprehender. ¿Por qué Heidegger sostiene esta conexión entre comprensión y proyección que, a primera vista, contraviene lo que usualmente se entiende por ambos conceptos? ¿Cuál es la imbricación entre comprender y proyecto?

Comprender es proyectar y proyectar es poder-ser. Para iluminar esta relación es necesario dilucidar qué entiende Heidegger, en el contexto de la analítica existencial, por posibilidad o posibilidades.

Para el pensamiento heideggeriano, posibilidad no es ni probabilidad ni contingencia. Las probabilidades pueden ser calculadas, registradas o previstas. Incluso puede hablarse de probabilidades un poco más “reales” y otras que frisan en la “fantasía” o en la “irrealidad”. Por otro lado, la posibilidad no puede ser mirada desde el plano de la contingencia y la necesidad. En este caso, la posibilidad sería vista como algo que puede o no ser, es decir, algo sometido al azar y no a la necesidad, y desde esta perspectiva epistemológica, las leyes universales de conocimiento nos son contingentes o azarosas. Frente a estos dos acercamientos a la posibilidad, Heidegger intenta no poner de manifiesto la posibilidad desde un plano ni estadístico ni epistemológico, sino desde la perspectiva ontológica. Heidegger confirma lo dicho anteriormente de la siguiente manera:

⁶² Leyte, A., *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 125-126. Heidegger mismo anota que es imprescindible mirar la relación y la articulación del cuidado, antes de pensarlo como una suma de todas sus partes: “El término “cuidado” mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental que, sin embargo, *no es simple* en su estructura. La totalidad ontológicamente elemental de la estructura del cuidado no puede ser reducida a un “elemento” óntico “primordial”, así como tampoco puede ser explicado por los entes”. *SuZ*, 196 (R, 217/G,216).

La posibilidad que el Dasein es siempre existencialmente se distingue tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de algo que esta-ahí, en cuanto que con éste puede “pasar” de esto a aquello. Como categoría modal del estar ahí, posibilidad significa lo que *todavía no* es real y lo que *jamás* lo será. Ella es el carácter de lo *meramente* posible. *Es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad*. En cambio, la posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein [...].⁶³

La posibilidad, entonces, desde la mirada ontológico-fundamental, está anclada en el poder-ser del Dasein y no como propiedad, característica o facultad que pertenezcan a este ente. Hay que decir que este ente “en sí mismo” es sus posibilidades, porque es un ente abierto a sí mismo, es decir, es un poder-ser. Son posibilidades de ser, pero no como *algo* que se tenga o no, sino que *son*. Pensemos en que, por ejemplo, si se dicen qué posibilidades tiene el Dasein, se estaría cerrando un ente que esencialmente es posibilidad y apertura.

Es necesario anotar que, cuando se dice que el Dasein *no tiene* posibilidades, sino que *es* posibilidad, no se está negando el plano fáctico u óntico que conforma también el ser del Dasein, según se ha visto anteriormente.

Es obvio que cotidianamente, fácticamente, las posibilidades sí se muestran, se abren como un abanico, y a partir de esa apertura uno elige esto o aquello según el caso. Y conforme a nuestras elecciones, se van abriendo y cancelando nuevas posibilidades. Pero incluso desde esta perspectiva se entrevé que el Dasein es un ente primariamente posible. No por el hecho de elegir entre algunas posibilidades fácticamente ya dadas, sino porque para tener la posibilidad misma de elegir, sólo es posible desde un apertura anteriormente ya dada. Incluso, siendo estrictos, más que la posibilidad de elegir, se muestra que el Dasein es un ente que necesariamente *está vuelto a sus posibilidades*. La posibilidad de elegir, así como el despliegue en abanico de las posibilidades fácticas a las que el Dasein está vuelto, son posteriores. A aquella apertura originaria es a lo que Heidegger denomina como poder-ser, como proyecto, como comprender. La siguiente cita, aunque extensa, sintetiza claramente lo anteriormente dicho:

⁶³SuZ, 143, (R, 167/G, 161) El último subrayado es mío.

En realidad, comprender significa «entender algo» en el sentido en que un carpintero sabe hacer una mesa, un taxista conducir su coche o un profesor impartir su clase. Pero a su vez, este sentido de saber no deja de significar un «poder», en el sentido en que el carpintero puede hacer una mesa, que es justamente lo que otro no puede, o el profesor impartir su clase. Comprender, así, es poder, pero que más allá de cualquier posibilidad concreta se presenta en cada caso al *Dasein*; por eso, aquello que desde el poder hacer se presenta como posibilidad que no es ésta ni aquella ni la de más allá, sino simplemente la posibilidad en cuanto tal, es precisamente «poder ser». Y no se trata del carpintero o del taxista o del profesor, sino de aquello que para todo *Dasein* rige como posibilidad. En definitiva, el *Dasein* es su posibilidad, pero su posibilidad para ser, es decir, su posibilidad existencial.⁶⁴

Aclarado el sentido particular de la posibilidad, se puede atisbar por qué para Heidegger el comprender es proyectar en tanto que referido al poder-ser del *Dasein*. Nuestro pensador lo indica así en la siguiente cita: “Lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder ser algo, sino que es primariamente un ser posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de la posibilidad.”⁶⁵

El poder-ser y la posibilidad no se le añaden al *Dasein* como capacidades para realizar o efectuar algo que antes no era. Su ser mismo, como todo lo anteriormente lo atestigua, *es* posibilidad.

Ahora podemos decir, teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, que desde la analítica existencial los distintos modos del comprender como entender o aprehender, son derivados del originario comprender en tanto que pro-yecto. Con base en un poder-ser existencialmente entendido, es que se abre la posibilidad de que el comprender se tiña de categorías epistemológicas como entender, aprehender, percibir o intuir.

Esta caracterización del comprender como poder-ser y proyecto era importante anteponerlo para entender el primer momento del cuidado: el anticiparse-a-sí del *Dasein*. En la siguiente cita, el pensador de Messkirch anota este carácter anticipativo del cuidado:

⁶⁴ Leyte, A., *op. cit.* pp. 109.

⁶⁵ *SuZ*, 143, (R, 167/G, 161).

[...] estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa ontológicamente que en su ser el Dasein ya se ha *anticipado* siempre a sí mismo. El Dasein ya siempre está “más allá de sí”, pero no como un comportarse respecto de otros entes que *no* son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial “irle” la llamamos el *anticiparse-a-sí* del Dasein.⁶⁶

La anticipación a la que se refiere Heidegger, como bien lo remarca el pasaje, no es una anticipación *de algo*, sino una anticipación *a sí mismo*. La preposición lo cambia todo. Jugando un poco con lo anteriormente indicado respecto de la diferencia entre la posibilidad y la probabilidad, podemos decir que se pueden anticipar probabilidades de ver a alguien o de que ocurra algo, por ejemplo. Parece claro, entonces, que en todo caso este modo de anticipación es una anticipación *de algo*, de un ente: es óptica. Incluso, dentro de las ciencias positivas, se llega a hablar de *anticipación de eventos*, *de catástrofes*, *de buenos o de malos tiempos*.

Mientras tanto, el autor de *SuZ* intenta anotar que el carácter anticipativo del Dasein no recae primeramente en que sea *de algo*, sino que es una anticipación *a sí mismo*. Es decir, el Dasein se anticipa-a-sí en cuanto a su ser. Con ello, se apunta más bien al sentido ontológico-fundamental de la anticipación que a un sentido óptico dentro de las ciencias positivas.

No hay que caer, sin embargo, en una interpretación unívoca de este anticiparse-a-sí que conforma el ser del Dasein. Me refiero a que este primer momento del cuidado, no significa que el anticiparse-a-sí sea una acción que se inicie desde y a partir del “interior” de un sujeto o de una intencionalidad hacia un “afuera”, hacia un objeto o un mundo. Por el contrario, los distintos existenciales que a lo largo de *SuZ* Heidegger pone de manifiesto, son determinaciones que anteceden a toda objetivación o subjetivación; en general, a cualquier plano teórico, tanto del hombre como del mundo.

En este sentido, toda anticipación-a-sí no es un anticipar-a-sí aislado en tanto que acto subjetivo, pues todo anticipar es desde la facticidad inherente al Dasein, como ya se ha dicho en varias ocasiones. “[...] el existir es siempre existir fáctico. La existencialidad está

⁶⁶ *SuZ*, 191, (R, 213/G, 212).

determinada esencialmente por la facticidad.”⁶⁷ De la facticidad se habló en el capítulo anterior. Ahora recordamos sólo lo preciso. La facticidad constituye una instancia fundamental dentro de la analítica existencial. Es en ella y desde ella que se realiza todo el análisis fenomenológico del ente óntico-ontológicamente señalado, es decir, el Dasein. El Dasein es un ente, como se dijo, que está atado irremediamente al ser del ente. El Dasein es un ente que se encuentra en medio de otros entes y mantiene ya siempre una relación con ellos, misma que es posible gracias a la pre-comprensión del ser que conforma su ser.

De igual manera, en el capítulo anterior se mencionó que la cotidianidad es la manera inmediata en la que se encuentra el Dasein en el mundo. Dicho modo *inmediato-cotidiano* en el que se encuentra el Dasein es el modo de la ocupación (*Besorgen*) *pragmática*. En su inmediato existir, el Dasein se encuentra absorto en el mundo de lo pragmático, utilitario. Se desplaza así la idea de que el modo inmediato en el que se mueve el Dasein en el mundo es la actitud teórica.

Esto que recordamos ahora apunta a que el mundo ya está interpretado. Este estado de interpretado del mundo es lo que constituye el último momento de la unidad articulada que es el cuidado, a saber, la caída (*Verfallen*). A este respecto anota Heidegger: “En el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo se incluye de modo esencial el cadente *estar en medio de* lo intramundano a la mano de la ocupación.”⁶⁸

Con esta última instancia hemos descrito, lo más detalladamente posible, la totalidad que es el cuidado que, intentando no repetir la intrincada “fórmula” anteriormente citada, puede ser descrita como: *el ser que le va al Dasein, el ser que se juega el Dasein, le va y se lo juega en y desde un mundo al que está irremediamente atado y previamente ya comprendido e interpretado.*⁶⁹

Este desarrollo nos permite afirmar que, lejos de negar las distintas definiciones y comprensiones que históricamente el hombre ha tenido de sí mismo, Heidegger intenta poner de manifiesto la unidad primigenia sobre la que descansan: el cuidado. Históricamente el Dasein se comprende y comprende el mundo de distintas maneras.

⁶⁷ *SuZ*, 192, (R, 214/G, 212).

⁶⁸ *SuZ*, 192, (R, 214/G, 212).

⁶⁹ Cabe señalar la importancia que comienzan a adquirir los adverbios temporales que constituyen el cuidado. Éstos servirán, como se verá en lo siguiente, para el despliegue de la temporalidad (*Zeitlichkeit*).

Así, el carácter teórico (*theoría*), lúdico (*ludens*), político (*politikón*), racional o locuaz (*lógos*), erótico (*eros*) que se le suele atribuir al hombre como rasgo definitorio de su ser, son posibilidades en las que un ente, el Dasein, se comprende tanto a sí-mismo como a su mundo. Con otras palabras, estas caracterizaciones que a lo largo de la historia de la metafísica se han dado como notas esenciales del hombre, para el autor de *SuZ* son distintos modos en los que la cura o cuidado se hace patente, se ejecuta, se realiza. Por ello es que Heidegger indica al cuidado (*Sorge*) como instancia última que constituye el ser del Dasein.⁷⁰

Definir es delimitar los contornos de algo. Contrario a esta idea, Heidegger quiere mantener la apertura que el Dasein mismo *es*. Otra manera de ver lo anterior puede ser la siguiente afirmación: “Por encima de la realidad está la posibilidad”.⁷¹ Heidegger invita a pensar la apertura (*Erschlossenheit*) inherente al Dasein, sobre la determinación *esencial, real o efectiva* que tradicionalmente se han tomado como hilos conductores para desentrañar lo que somos y la manera en que ya estamos puestos, ubicados en el mundo.

Sin mayor interpretación, recordemos un fragmento de Heráclito, quien quizá ya había atisbado la apertura esencial y no determinada del alma: “[l]os límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo es su logos.”⁷²

⁷⁰ Heidegger mismo, en el siguiente pasaje, parece indicar esto que estamos afirmando: “[e]l cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* “antes”, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico, “comportamiento” y “situación” del Dasein. Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno, una primacía del comportamiento “práctico” sobre el teórico. La determinación puramente contemplativa de algo que está-ahí no tiene menos el carácter del cuidado que una “acción política” o un distraerse recreativo. “Teoría” y “praxis” son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado”. *SuZ*, 193 (R, 215/G, 214).

⁷¹ *SuZ*, 38, (R, 61/G, 49) Por supuesto que esta afirmación no se agota en el contexto de la analítica existencial, ya que tiene repercusiones en la ontología en general. Sobre todo si pensamos que la crítica heideggeriana va dirigida a la tradición metafísica en tanto que ésta pensó el ser como presencia. En las conclusiones se dirá algo a este respecto.

⁷² Heráclito, B45, en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos.

2.2 La totalidad del Dasein

“... cada uno de nosotros es un símbolo de hombre...”

Platón, *Banquete*, 191d

La segunda sección de *SuZ* abre con una temática que resulta crucial para el desarrollo del análisis fenomenológico de la existencia de Martin Heidegger, pues se pregunta por y tematiza un concepto fundamental: la totalidad o el ser-entero del Dasein. En palabras de Heidegger: “[e]n vistas de la necesidad de alcanzar el haber previo del Dasein en su integridad, se deberá preguntar si este ente, en cuanto existente, puede siquiera hacerse accesible en su estar-entero.”⁷³ ¿Qué relación guarda el posible ser-entero del Dasein con la analítica existencial? ¿Qué se debe entender por entero o completitud relativo al ser del Dasein?

Totalidad y fin(al), no menos que existencia y esencia, son un par de conceptos que cruzan la historia de la metafísica. Justo por ello, no podían pasar desapercibidos dentro de la ontología heideggeriana y de su análisis de la existencia. Claro está, no sin dejarlos intocados.

Además, unidad y totalidad traen consigo otros dos conceptos que no con menor frecuencia aparecen en la tradición metafísica: falta o merma inherente al ser del hombre.

La idea que el hombre es un ente con un merma ontológica es una constante. Históricamente esta idea aparece revestida de distintas maneras: sea respecto de Dios, respecto al conocimiento del mundo, la relación con los otros, entre muchas otras. La idea consiste, en general, en que el hombre es un ser ontológicamente mermado. Un ente cuya constitución ontológica es irremediablemente menguada. Dicho de otra manera, al hombre, históricamente, se le ha visto como un ente faltante ontológicamente.

Sólo a manera de ejemplo, recordemos dos casos paradigmáticos en que aparece la merma ontológica del hombre. El primero, uno de los siete discursos pronunciados sobre Eros en el *Banquete* de Platón. El segundo, la vía aristotélica de la sabiduría, en la *Metafísica*.

Recurriendo a un mito, Aristófanes explica la naturaleza de Eros, así como la antigua y originaria naturaleza humana: el andrógino. En ese relato, Aristófanes relata cómo los

⁷³ *SuZ*, 236, (R, 257/G, 258).

hombres, por ser completos, desafiaron a los dioses. Los dioses, al verse amenazados por los andróginos y no queriendo privarse de los tributos, cultos y ritos que aquellos realizaban en su honor, decidieron partirlos por la mitad, haciendo dos de uno. Así, la vida de estos “nuevos” seres separados transcurre buscándose los unos a los otros, siendo el amor la fuerza primigenia que los empuja a dicha búsqueda.

Es inobjetable, porque la experiencia fáctica así lo muestra, que nos buscamos los unos a los otros y que nos relacionamos entre nosotros de distintas maneras. Podríamos decir, entonces, que la razón de esta búsqueda y relaciones que establecemos con los otros consiste, desde el punto de vista platónico, en la recuperación, la re-unión, de aquella *originaria unidad perdida de los seres completos que en otro tiempo fuimos*. Cabe aclarar, no obstante, que el recobro de la unidad perdida nunca es definitivo y para siempre, pues la individualidad de cada quien siempre será una barrera que, desde la perspectiva platónica, sólo por momentos es superada en la re-unión amorosa con el otro.⁷⁴

Otra manera clásica en que se suele enfocar la mengua ontológica del ser del hombre es desde el punto de vista epistemológico, aunque no por ello no ontológico.

Situándonos en el libro primero de la *Metafísica* aristotélica, encontraremos que el hombre tiene deseo de conocer. Es constitutivo de su naturaleza el deseo de saber. Ontológicamente el hombre desea aquello que no posee y a lo que aspira: el saber. Aristóteles lo indica así: “Todo hombre por naturaleza desea conocer. Prueba de ello es el amor a las sensaciones.”

Ascendiendo en la escala epistemológica que propone Aristóteles que va desde las sensaciones hasta la sabiduría.

Las sensaciones son comunes a todos, hombres y animales; la memoria pertenece sólo a algunos seres vivos; la experiencia, propia ya de los seres humanos, está conformada por múltiples recuerdos de la misma clase. A partir de la experiencia, surgen el arte y la ciencia.

⁷⁴ Es el siguiente pasaje que lleva a pensar que Platón sólo piensa en una reunión por instantes: “Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: «¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir el uno del otro?», y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: «¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible el uno del otro de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno, y mientras viváis, como si fuerais uno solo, viváis los dos en común y, cuando muráis, también allí en el Hades seáis uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez. Mirad, pues, si deseáis esto y estaréis contentos si lo conseguís.» Al oír estas palabras, sabemos que ninguno se negaría ni daría a entender que desea otra cosa, sino que simplemente creería haber escuchado lo que, en realidad, anhelaba desde hacía tiempo: llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros.” Platón, *Banquete*, 192d-193a. Por otro lado, el mito completo se encuentra entre 189e-193d.

El arte constituye una idea general que se extrae de la experiencia. En otros términos, a partir de los casos particulares (experiencia) se llega a una regla que tiende a lo general (arte). La ciencia, por su parte, al igual que el arte, tiene como origen la experiencia. Sin embargo, se diferencia del arte en tanto que aquella es meramente práctica, mientras que la ciencia es teórica. Es decir, su diferencia radica en el saber la causa, el por qué. Además de saber la causa, el hombre de ciencia es capaz de enseñar su conocimiento, mientras que el hombre de arte o de experiencia, según Aristóteles, en tanto que desconoce la causa, no puede enseñar su conocimiento. Y, por último, encontramos la sabiduría (*sophía*), de la cual enuncia Aristóteles las siguientes cualidades: es un saber universal; el más difícil de poseer (por estar tan alejado de las sensaciones, que es lo más común a todos); conoce los primeros principios; aquel que la posee es capaz de enseñarla; y su carácter teórico, frente al pragmático: la sabiduría, que no es otra cosa que la filosofía, es in-útil.⁷⁵ Aristóteles condensa lo dicho en el siguiente pasaje:

Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin. Por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre ya que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, de modo que – según dice Simónides- *sólo un dios tendría tal privilegio*, si bien sería indigno no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde.⁷⁶

Esta última instancia, la sabiduría, como se puede apreciar, no es equivalente a la erudición (*polimathía*) o a la acumulación de saberes. Mucho menos es una instancia de la “escala” epistemológica a la que se llega y se posee de manera absoluta: no es un estado permanente. Por el contrario, es algo que el hombre, en tanto que ente constituido por una

⁷⁵ Con esto pretendo indicar que la *utilidad* de la metafísica no es la utilidad que pueden tener otras ciencias particulares.

⁷⁶ *Metafísica*, Libro I, 982b, 20-30.

tendencia natural hacia el saber, *alcanza sólo por momentos*. ¿En qué momentos se alcanza la sabiduría? ¿Acaso será que si la filosofía es un saber, por las características que acabamos de mencionar, puede emparentarse con la divinidad? En efecto, el motor inmóvil (dios) es la sustancia que siendo acto puro, se piensa a sí mismo. Mientras que nosotros, los hombres, sólo por instantes alcanzamos la contemplación de lo inteligible, es decir, la intelección (contemplación) del orden del universo (*kósmos*). Aristóteles lo indica así en el siguiente pasaje:

De un principio tal [el motor inmóvil] penden el Universo y la Naturaleza. *Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo* (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible) [...] A su vez, el pensamiento por sí mismo se ocupa de lo mejor por sí. Y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. *Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible; pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto. Así pues, si dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable.*⁷⁷

Como se puede apreciar, con Aristóteles asistimos también a la plenitud de nuestro ser en la actividad que corresponde a nuestro ser (deseo de saber): la contemplación en tanto que pensamiento de lo inteligible. En este pensar lo inteligible, el orden del universo, por instantes, asemejándonos a la divinidad, alcanzamos nuestra plenitud en tanto que hombres. Estos ejemplos nos ayudarán, por contraste, a entrever una idea heideggeriana que resulta imprescindible para comprender su propuesta de la temporalidad: la completitud del Dasein. La pregunta guía será, pues, ¿en qué sentido dice Heidegger que el Dasein es un ente completo, pleno?

⁷⁷ *Metafísica*, Libro XII, 1072b, 15. Los subrayados son míos. Por otro lado, sé que no he descrito los atributos de la sustancia primera, pero sólo quería señalar el carácter de acto puro que tiene ésta, frente al hombre que sólo por momentos, en sentido estricto, es acto.

Lo primero que salta a la vista, al enfrentar esta pregunta, sería justo la idea contraria. Es decir, que Heidegger también sostiene una cierta merma ontológica respecto del ser del Dasein, pues en reiteradas ocasiones hemos dicho que el Dasein es un ente cuya esencia consiste en su existencia. Lo cual podría significar que es un ente que no está totalmente definido, concluido, mientras existe. Si esto es así, parece que el Dasein siempre aparecerá como un ente al que le *falta algo*, un ente que trae consigo un *todavía-no*. En este sentido, Heidegger no parecería diferir mucho de la postura tradicional respecto del ser del hombre, pues en su ser mismo, al Dasein le falta algo.

Esta es una lectura válida respecto a la falta del Dasein. De hecho, Heidegger reconoce este problema, al grado que con su planteamiento abre la segunda sección de *SuZ*. El autor lo dice así: “[m]ientras el Dasein, en cuanto ente, *es*, jamás habrá alcanzado su “integridad”. Pero si la alcanza, este logro se convierte en la absoluta pérdida del estar-en-el-mundo. Entonces, ya nunca más será experimentable como ente.”⁷⁸ Resulta claro que el fin al que se refiere Heidegger es la muerte.⁷⁹

Sin embargo, el mismo Heidegger señalará que en realidad éste no es un problema propiamente dicho. Más bien, lo que hay que comprender es que, en el caso del Dasein, la relación entre el resto pendiente, el fin y la integridad es muy peculiar, y no puede ser pensada, digamos, de manera tradicional. Mejor aún, Heidegger quiere señalar que la muerte, en tanto que fin, *constituye una posibilidad de ser*, y como tal, está referida al poder-ser del Dasein. Con otras palabras, la muerte *es* una posibilidad que se encuentra ya dentro del modo de ser del Dasein mismo: su existencia.

Alejandro Vigo lo dice con las siguientes palabras: “[...] si la muerte constituye el «fin» o, tal vez, mejor aquí, el «final» (*Das Ende*) del «ser en el mundo», entonces sólo puede

⁷⁸ *SuZ*, 236, (R, 257-258/G, 258)

⁷⁹ Como se verá a lo largo de este apartado, la idea de totalidad o completitud del Dasein está necesariamente ligada al concepto de fin o final y, en consecuencia, al existenciario del ser-para-la-muerte. Tan íntimamente ligado está, que la muerte, en tanto que posibilidad, es garantía del estar-entero del Dasein. Alejandro Vigo lo dice de la siguiente manera: “[...] es el «ser (vuelto) hacia la muerte» el que da cuenta de la posibilidad del «ser total» del *Dasein*, y no viceversa.” Vigo, A. “El posible «ser total» del Dasein y el ser para (vuelto hacia) la muerte (§§ 45-53) en, *Ser y tiempo Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Ramón Rodríguez (Coordinador), Madrid, Tecnos, pp. 224. Hay que aclarar que del ser-para-la-muerte en cuanto tal, se hablará en el apartado siguiente. Sin embargo, por su intrincación con el concepto de totalidad, se adelantarán cuestiones que serán profundizadas más adelante.

quedar ella misma incluida en el ámbito de la «existencia» entendida como «poder ser», a través de un cierto modo de ser (comportarse) del Dasein por referencia a ella.”⁸⁰

Si esto es así, entonces se torna relevante esclarecer el sentido preciso del estar-entero del Dasein y la manera en que este estar-entero se relaciona con su fin(al). Lo que sucede es que hay que prestar atención a la manera en que Heidegger está interpretando la “falta” o merma como algo constitutivo del ser del Dasein y, en este sentido, como algo que ya pertenece a este ente. Con otras palabras, para que la muerte represente un final, Heidegger recurre a interpretar conceptos como fin, el resto pendiente y la integridad.

En primera instancia, el fin, en este caso la muerte, y la integridad del Dasein, no corresponden con otra manera de concebir el fin y la integridad de lo *Zuhandenheit* o lo *Vorhandenheit*. Heidegger mismo lo indica así: “[e]n la muerte el Dasein no está consumado ni simplemente ha desaparecido, ni mucho menos ha llegado a estar concluido; tampoco es enteramente disponible como algo a la mano.”⁸¹

Esto quiere decir que la totalidad o integridad del Dasein es una integridad, de acuerdo con su modo de ser, muy específica. Visto desde la perspectiva del fin y el todavía-no del Dasein, es tan peculiar que se distingue del resto de las finalidades o consumaciones que se pueden adjudicar a otros entes.

Es importante repasar y tener presente las maneras de pensar la falta o resto pendiente que *no* corresponden al Dasein por su modo de ser, por dos razones. La primera, porque no se trata de realizar un examen lógico-semántico de todos los sentidos en que pueden ser comprendidos la totalidad y la falta o resto pendiente (en este sentido, llegar-a- fin), y posteriormente ver cuál es el que se “adecua” con el ser del Dasein. En el caso de la analítica existencial sucede, más bien, lo contrario. Como bien lo dice Heidegger mismo: “[p]or el contrario, es necesario extraer del Dasein mismo el sentido existencial de su llegar-a-fin y mostrar cómo semejante “terminar” puede constituir un *estar-entero* del ente que *existe*.”⁸²

La segunda razón de por qué es importante repasar estos sentidos de llegar-a-fin que no son extraídos del modo de ser del Dasein mismo, es para evitar posteriores confusiones, sobre

⁸⁰ *Ídem*.

⁸¹ *SuZ*, 345, (R, 266/G, 268)

⁸² *SuZ*, 242, (R, 263/G, 264).

todo en el apartado siguiente, respecto a lo que Heidegger quiere decir con ser-vuelto-a-la-muerte.

Vía ejemplos, Heidegger ofrece tres maneras distintas de concebir la relación entre la falta y el estar entero, y en este sentido llegar-a-fin. El primero es una relación entre suma de partes (finiquito de la deuda). La segunda manera consiste en la parte o un algo que no se puede captar o percibir de una totalidad ya dada (el menguante de la luna). Por último, la consumación de un proceso (la maduración de un fruto).

Respecto a la primera relación entre estar-entero y falta o resto pendiente, que hay que deslindar como perteneciente al Dasein, consiste en pensar dicha relación como suma de partes. Por ejemplo, cuando decimos que *faltan* piezas de algún rompecabezas para que éste pueda armarse por *completo*. Al encontrarse las piezas y ser *reunidas* en el rompecabezas, podemos decir que éste está *completo*.

Este tipo de relación, según Heidegger, no atina a la relación entre estar-entero y fin del Dasein, porque “[e]l estar pendiente, en tanto que faltar, se funda en la pertenencia de una cosa a otra.”⁸³ Y más adelante agrega: “Estar pendiente quiere decir, por consiguiente, el no-estar-todavía-junto. Ontológicamente tenemos aquí el no estar a la mano de ciertas partes que habría que reunir a las que ya están a la mano y que tienen el mismo modo de ser que éstas [...]”⁸⁴ En este primer sentido, el más común de la falta o el resto pendiente, comenzamos a atisbar, vía negativa, que lo faltante, el resto pendiente en el Dasein, no es algo extraviado, perdido o debido a que, siendo perteneciente a él, posteriormente se le agregue. Justo en este punto puede verse la idea de merma resarcida, en el sentido de que hay algo faltante, pero que por naturaleza pertenece a una totalidad, y en un segundo momento se colma con aquello que faltaba. Si fuera el caso de que este sentido de falta o resto pendiente correspondiera con el modo de ser del Dasein, tendríamos que decir que la muerte viene “desde fuera” a colmar el ser del Dasein. Sin embargo, para el autor de *SuZ*, no es así. La muerte o el fin, cuando le llegue al Dasein, no tiene el significado de reunión o complemento de su ser. Esto lo deja claro el propio Heidegger al afirmar que, “[e]l Dasein no llega a *estar* junto cuando colma su no-todavía, sino que entonces precisamente no es

⁸³ *SuZ*, 242, (R, 263/G, 265).

⁸⁴ *SuZ*, 242, (R, 263/G, 265).

más. El Dasein ya existe siempre precisamente de tal manera que cada vez *incluye* su no-todavía.”⁸⁵

De esta idea de inclusión, es decir, que el todavía-no del Dasein está *ya* en su propio ser y no sólo viene a agregársele, pasamos al segundo sentido de falta o resto pendiente que, aunque tampoco es propio del ser del Dasein, permite avanzar en la búsqueda del sentido propio del todavía-no del Dasein.

Si el todavía-no del Dasein no se le viene a agregar, sino que está *ya* en su ser, entonces puede decirse que su todavía-no no se accesible aún, no es perceptible. Es decir, puede pensarse que, mientras el Dasein existe, éste ya incluye su todavía-no, su muerte, pero aún no se ha hecho accesible, perceptible. Heidegger acude, para ejemplificar esto, a lo que falta de la luna por descubrirse para que ésta sea luna llena y, entonces, podamos aprehenderla en su totalidad. La luna en todo momento está dada en su totalidad; en este sentido, podemos decir que siempre está llena. Sin embargo, cuando mengua, hay una parte de ella que nos impide aprehenderla perceptivamente como totalidad. Lo importante es, en este ejemplo, tener en cuenta que la *totalidad está ya dada*, es decir, que la luna está completa siempre, pero hay ocasiones, cuando mengua que se percibe como si una parte le faltara, aunque en realidad no lo es.

En este caso, hay que precisar que la mengua o todavía-no no significa tanto reunión o complemento, sino la aprehensión de una totalidad que ya está dada. Aun así, con este nuevo sentido de falta o resto pendiente, no damos con el sentido propio que refiere al Dasein. Si este fuera el caso, tendríamos que decir que la muerte es *parte del ser del Dasein pero que no se ha hecho perceptible*. ¿Cuál es el problema aquí, pues parece que de hecho es así, es decir, que si bien sabemos que todos moriremos, aún no se ha hecho patente la muerte? El problema radica en que la muerte se considera como *algo que está ahí, algo que está presente* (pensemos en la mengua de la luna, sabemos que está-ahí) pero que aún no se ha hecho aprehensible, perceptible. La muerte, entendida desde la ontología-fundamental que propone Heidegger, *no es algo que está-ahí presente: la muerte no es un ente*. La muerte, en rigor, es una posibilidad de ser respecto de la cual el Dasein se juega su ser cada vez.

⁸⁵ SuZ, 242, (R, 263/G, 265).

El autor de *SuZ* confirma lo anterior de la siguiente manera: “[...] el no-todavía que forma parte del Dasein no sólo es provisional y ocasionalmente inaccesible a la experiencia propia y ajena, sino que no “es” todavía “real” en absoluto. El problema no atañe a la *aprehensión* del no-todavía del Dasein, sino a su posible *ser* o, correlativamente, *no ser*.”⁸⁶ Con esto se señala que el todavía-no del Dasein ya es considerado como parte de su ser, pero no sólo no es aprehensible, sino ni siquiera “efectivo”. La muerte (el todavía-no) no es algo que esté ahí en el ser del Dasein y que aún no se pueda percibir.

Si el todavía-no y el fin del Dasein no es el complemento que reúne la totalidad ni la totalidad ya dada que se hace aprehensible, ¿cuál sí es el sentido del todavía-no propio del ser del Dasein? Heidegger nos da una indicación de por dónde hay que buscar la respuesta: “[e]l Dasein tiene que *devenir*, es decir, *ser*, él mismo, lo que todavía no es. Y así, para poder determinar comparativamente el *modo de ser, característico del Dasein, del todavía-no* deberemos considerar un ente cuyo modo de ser tenga el carácter del devenir”⁸⁷

Bellamente, el autor nos ofrece el ejemplo de la madurez/inmadurez (devenir) de un fruto.

El fruto mismo se encamina hacia la madurez, y este encaminarse caracteriza su ser como fruto. Nada de lo que imaginablemente se le pudiera agregar podría eliminar la inmadurez del fruto, si este ente no viniera *por sí mismo* a la madurez. El no-todavía de la madurez no significa la falta de algo extrínseco, que, indiferente al fruto, pudiese llegar a estar presente en y con él. Se refiere a él mismo, en su modo específico de ser [...] El no-todavía ya está incorporado en su propio ser, y esto no como una determinación cualquiera, sino como un *constitutivum*. Respectivamente, también el Dasein *ya es siempre*, mientras está siendo, su *no todavía*.⁸⁸

La analogía es, me parece, muy clara: no hay suma de partes ni totalidad ya dada, como en los dos ejemplos anteriores. La madurez del fruto no es algo que extrínsecamente se le agregue al fruto, de lo contrario no diríamos que deviene, sino que el fruto mismo madura. Podemos decir que lo propio del fruto es madurar. Mejor dicho, lo propio del fruto *es ir madurando*. La frase final de la cita invita a pensar que podemos decir del Dasein lo que se

⁸⁶ *SuZ*, 243, (R, 264/G, 266).

⁸⁷ *SuZ*, 243, (R, 264/G, 266).

⁸⁸ *SuZ*, 243-244, (R, 264/G, 266).

dijo del fruto. Mientras el fruto existe va madurando. Entonces, mientras el Dasein existe, va muriendo. Sin embargo, esto no es del todo cierto, sino sólo en parte.

Heidegger mismo reconoce que se ha rozado el modo propio del todavía-no del Dasein, pero sólo *formalmente*: “Aun cuando el madurar, el ser específico del fruto, como modo de ser del todavía no (de la inmadurez), concuerde formalmente con el Dasein en que, en un sentido todavía por precisar, tanto éste como aquél, ya *es* cada vez su no-todavía, sin embargo, esto no puede significar que la madurez como “fin” y la muerte como “fin” coincidan también respecto de la estructura ontológica del fin. Con la madurez, el fruto se consuma.”⁸⁹

En efecto, lo que constituye el problema de no poder homologar por completo el todavía-no del fruto con el todavía-no del Dasein consiste en la palabra “fin” entendido como consumación.

En la madurez, el fruto *alcanza su fin*, se consuma, y en esta medida se realiza como fruto. Se consuma como lo que es: un fruto. Pero este sentido de *alcanzar su fin*, de consumación, no puede significar lo mismo para el Dasein: el fin para el Dasein no es su consumación.

Respecto al Dasein no se puede decir que éste alcance su consumación con la muerte. En el caso del fruto, podemos decir que algunos no han madurado, se han quedado en el proceso de madurez, no se consumaron. En el caso del Dasein no podemos decir lo mismo. No hay en el Dasein un proceso que se alcance o no con la muerte. No hay consumación. No hay una teleología o finalidad (τέλος) que se alcance con la muerte. Más bien, en el caso del Dasein, lo que hay es un *estar vuelto a su fin*, es decir, un ser finito. Lo que hay en el Dasein es el *estar vuelto a su muerte cada vez*.⁹⁰ Con otras palabras, el modo propio del

⁸⁹ SuZ, 244, (R, 265/G, 267).

⁹⁰ Heidegger mismo indica que el problema radica en la interpretación del fin y de la consumación: “Terminar no quiere decir necesariamente consumarse. La pregunta acerca *del sentido en que deba, en definitiva, concebirse la muerte en tanto que terminar del Dasein*, se hace entonces más apremiante.” SuZ, 244, (R, 265/G, 267). Asimismo, Vigo sintetiza, claramente, el problema de la interpretación del fin y de la consumación de la siguiente manera: “[...] Heidegger considera los diferentes significados de «finalizar» (*Ende*). En un primer sentido finalizar significa «cesar» o «terminar(se)» (*Aufhören*), ya sea al modo en que lo hace aquello que desaparece al cesar (p. ej., la lluvia, el pan que ha sido consumido,), o bien al modo en que lo hace aquello que, al cesar o terminar(se), no deja de estar presente (p. ej., un camino). En este último caso, lo que cesa puede ser algo que queda terminado (*fertig*) o no terminado (*unfertig*). Pero el «finalizar» no implica «acabamiento» o «consumación» por el simple hecho de traer consigo la terminación (*Fertigkeit*) de algo. Más bien, ocurre que lo que está «acabado» o «consumado» tiene que haber alcanzado su posible «terminación». El «acabamiento» o la «consumación» (*Vollendung*) debe verse, pues, como un modo fundado de la terminación [...] El «finalizar» al que remite la muerte no debe verse, pues, como un «ser del fin(al)» o

todavía-no del Dasein corresponde, rigurosamente dicho, al existenciarío del ser para la muerte (objeto del siguiente apartado).

Sin embargo, lo descrito en este apartado no ha sido en vano. Dos cosas han quedado claras. Primero, que Heidegger toma distancia de una idea metafísica tradicional: el hombre no es un ente mermado ontológicamente. Por el contrario, se ha visto que no tiene alguna merma, pues lo que falta, *está ya* como constitutivo de su ser. Además, no sólo es constitutivo de su ser, sino que, como también vimos, no hay idea de complemento o idea de colmar la falta o este todavía-no. Ha quedado claro -segundo punto ganado- que el todavía-no y el final del Dasein no es algunos de los mencionados. Esto es, “[l]o que en el Dasein constituye su “no-integridad”, su constante anticiparse-a-sí, no es ni un resto pendiente para la totalidad de una suma ni menos un no-haberse-hecho-aún-accesible, sino un no-todavía, por ser el ente que es, tiene que ser cada vez.”⁹¹

2.3 El ser para la muerte o ser relativo a un fin

“¿A quién me citarás que ponga precio al tiempo,
que ponga el precio a un día, que se dé cuenta
de que cada día muere un poco?
Porque nos equivocamos cuando miramos la muerte
como futura; una gran parte de ella es cosa
ya pasada. Lo que de nuestra edad dejamos atrás,
está en manos de la muerte.”
Séneca, *Cartas a Lucilio*, (I,2)

Conviene comenzar, al igual que en el caso anterior respecto al todavía-no del Dasein, por lo que el análisis heideggeriano de la muerte *no* es. Esto para evitar cuestiones que nada tienen que ver con los propósitos de *SuZ*. Con esto quiero señalar que lo que Heidegger realizará es estrictamente una *interpretación ontológica* de la muerte. Esto significa que, dentro del marco de la analítica existenciaría, se hablará de la muerte en tanto que el Dasein es un ente *relativo, vuelto a sus posibilidades*. Dicho con palabras del propio Heidegger:

estar terminado (*Zu-Ende-sein*) del Dasein, sino, más bien, como un «ser vuelto hacia el fin(al)».” Vigo, *Op. cit.*, pp 237-238.

⁹¹ *SuZ*, 244, (R, 264-265/G, 267).

“La problemática existencial no tiene otra meta que la exposición de la estructura ontológica del estar vuelto *hacia* el fin que es propia del Dasein.”⁹²

Con esto se han descartado otras consideraciones o perspectivas respecto al fenómeno de la muerte. Principalmente, respecto a posicionamientos de las ciencias positivas como la biología, la psicología, u otros posicionamientos como la teodicea y la teología o “metafísica de la muerte”.

El distanciamiento con estos otros posibles posicionamientos se debe a que en ellos hay presupuestos conceptuales no aclarados –respecto a la vida y la muerte en general–, lo cual no es un error, sino que ninguno de ellos acierta con el fenómeno de la muerte que Heidegger propondrá desde su perspectiva fenomenológica.

Comprendida desde la biología, la muerte es algo que acontece tanto a plantas como animales. En general, a cualquier ser vivo. En este sentido, la muerte, desde esta perspectiva, es algo que guarda relación con la “vida”, en un sentido muy general, que por supuesto no basta para poder iniciar una investigación propiamente ontológica. Incluso Heidegger hace una distinción terminológica (que valdrá para todos los párrafos en los que es tratado el estar vuelto hacia la muerte) en la que se hace patente cómo desde la biología no se puede tematizar la muerte en tanto que posibilidad relativa al Dasein:

Al terminar del viviente lo hemos llamado *fenecer*. En la medida en que el Dasein también “tiene” su muerte fisiológica, vital, aunque no ópticamente aislada, sino codeterminada por su modo originario de ser, y en la medida también de que el Dasein pueda terminar sin que propiamente muera, y que, por otra parte, como Dasein no perece pura y simplemente, nosotros designaremos a este fenómeno intermedio con el término *dejar de vivir*. En cambio reservamos el término *morir* para la *manera de ser* en la que el Dasein *está vuelto hacia su muerte*. Según esto, debe decirse: el Dasein nunca fenece. Pero sólo puede dejar de vivir en la medida en que muere.⁹³

El pasaje deja claro que hay una diferencia entre *fenecer*, *dejar de vivir* y *morir*. Asimismo, señala que, en rigor, sólo uno de ellos designa la forma en la que el Dasein está vuelto a su fin: el morir.

⁹² SuZ, 249, (R, 269/G, 272).

⁹³ SuZ, 247, (R, 267/G, 270).

El primero, *fenecer*, refiere a la muerte en tanto que cuestión fisiológica. Como se puede apreciar, esto ocurre a cualquier ser vivo (plantas, animales, etc.). Esto quiere decir que el Dasein no sólo fenece, porque ontológicamente su ser no está marcado sólo fisiológicamente, sino que se juega su ser, existe. Sin sobre interpretar las palabras de Heidegger, me atrevo a decir que los animales y las plantas sólo fenecen. Ellos no mantienen, por su ser mismo, una relación con su muerte en tanto que posibilidad.⁹⁴

El segundo término, *el dejar de vivir*, no acierta del todo en el fenómeno de la muerte referido al Dasein, aunque se aproxima más en tanto que no refiere a un puro fenecer. Puede pasar que el Dasein “decida” *dejar de vivir* (esto en un sentido sumamente amplio. Pensemos, por ejemplo, en alguien que muestra un “descuido” por su existencia; dejar de comer, dejar se asearse, etc., o como deseo meramente expresado: “quiero dejar de vivir”), y esto no necesariamente significa que muera. Esto mostraría, mejor aún, un posicionamiento respecto a la muerte o la vida, según se quiera ver, posibilitado porque el Dasein está *vuelto hacia su fin*. Esto es, sólo en tanto que el Dasein mantiene una relación con su muerte en tanto que posibilidad suya, puede *dejar de vivir*.

Alberto Constante señala muy bien esta diferencia: “[n]unca estamos ante la muerte sino *frente al morir*. Y sólo por un desliz del lenguaje hablamos de la muerte.”⁹⁵ Con esto queda claro que, para la analítica existencial, lo ontológicamente determinante es *el morir*, y sólo de manera derivada se puede hablar de *fenecer* o *dejar de vivir*.

Con base en esta distinción de términos que se obtuvo por contraste con la biología, en cuanto es “ciencia de la vida”, podemos atisbar por qué el resto de las posiciones respecto de la muerte tampoco serán consideradas en el análisis ontológico-fundamental.

Respecto a la teodicea, Heidegger indica que los análisis de la muerte desde su perspectiva no implican necesariamente una postura ética, moral o religiosa –en sentido coloquial, existencial– ante la muerte o la vida, según se quiera ver. Entonces, cuestiones relativas al “suicidio”, a la existencia de un “paraíso” o un “infierno”, la “eternidad” del “alma” o la

⁹⁴ Recordemos el siguiente pasaje que puede ayudar a pensar lo dicho respecto a los animales y su fenecer conforme a su forma de ser: “El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío. Por eso, el Dasein no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que está ahí. A este ente su ser le es “indeferente”, o más exactamente, él “es” de tal manera que su ser no puede serle ni indiferente ni no-indiferente.” *SuZ*, 42, (R, 68/G, 54).

⁹⁵ Constante, A., “Meditación sobre la muerte: la palabra imposible”, en, *Miradas sobre la muerte. Aproximaciones desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis*, México, UNAM-FFyL. 2008, pp. 33. [Coordinadores, Alberto Constante y Leticia Flores Farfán]. [El subrayado es mío]

“resurrección” quedan en un plano óntico, no ontológico. Para resumirlo en una frase, “[l]a interpretación ontológica de la muerte –dice Heidegger- desde el más acá precede a toda especulación sobre el más allá.”⁹⁶

Por último, calificar la muerte como un acontecimiento malo o de mayor sufrimiento –o, contrariamente, el acontecimiento de mayor bien– y cómo puede ésta llegar a este “mundo”, temática que Heidegger califica de “metafísica de la muerte”, tampoco es parte del análisis que Heidegger realiza. La razón es que esta postura requiere de un esclarecimiento ontológico de la negatividad en general. Esta cuestión sólo podrá ser dilucidada, según la perspectiva heideggeriana, cuando se haya aclarado el sentido del ser en general.⁹⁷

Hay que precisar, sin embargo, que Heidegger no está negando estas otras vías de tratamiento del fenómeno de la muerte.⁹⁸ Por el contrario, reconoce que pueden ayudar en un plano fáctico, óntico, y aportar algo desde su propio modo de tratamiento respecto del tema de la muerte. Pero desde la perspectiva ontológica, estas otras miradas pre-suponen el análisis ontológico fundamental del Dasein, y con ello, la perspectiva ontológica de la muerte en tanto que posibilidad del Dasein. El autor de *Ser y tiempo* lo indica así: “[...] dentro de la ontología del Dasein, *previa* a una ontología de la vida, el análisis existencial

⁹⁶ SuZ, 247, (R, 267/G, 270).

⁹⁷ Esta peculiar dependencia entre lo que propiamente es la negatividad y el sentido del ser en general es una constante en SuZ. Prueba de ello, el siguiente pasaje: “[...] el *sentido ontológico de la negatividad*, de esta nihilidad existencial, sigue estando aún oscuro. Pero vale también para la *esencia ontológica del no en general*. Es cierto que la ontología y la lógica le han atribuido muchas cosas al no y de esa manera han hecho parcialmente visibles sus posibilidades, pero no han logrado develarlo a él mismo. La ontología se encontró con el no, e hizo uso de él. ¿Pero es tan evidente que todo “no” sea un *negativum*, en el sentido de una deficiencia? ¿Queda agotada su positividad en ser constitutivo del “paso dialéctico”? ¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación sin fundamentarla a ella *misma* dialécticamente, e incluso sin poderla determinar como problema? ¿Se ha problematizado siquiera alguna vez el *origen ontológico* de la negatividad o buscado *previamente las condiciones* que permiten plantear el problema del no y de su negatividad y de su positividad? ¿Y dónde podría hallárselas si no es en la *aclaración temática del sentido del ser en general*?” SuZ, 286, (R, 304/G, 310-311).

⁹⁸ Resulta muy complicado despojarse de la *preocupación existencial* que es la muerte, cuando se trata de situar los análisis heideggerianos. La muerte es una preocupación no sólo de índole filosófica, sino propiamente humana. Por lo cual, en ocasiones los análisis de Heidegger parecen cerrar por completo esta preocupación propiamente existencial. Para ayudar a comprender mejor la postura de Heidegger señalo dos libros que pueden ayudar, por contraste. El primero es una historia de la mortalidad humana, en el que evidentemente se incluye el pensar heideggeriano. Carse, P., J., *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*, México, FCE, 1987. Y el segundo es netamente de índole filosófica, e incluye la idea de la muerte en distintos pensadores. Álvarez, Martínez, G., *Los filósofos y la muerte. Su pensamiento y su actitud ante el fin de la vida*, México, Ex Libris, 2011.

de la muerte está *subordinado* a una caracterización de la constitución fundamental del Dasein.”⁹⁹

Ahora bien, ¿cuál es la constitución fundamental del Dasein? El cuidado, según se dijo en el primer apartado de este capítulo. Entonces, si el cuidado es el ser del Dasein, la muerte debe estar “incrustada” en la estructura misma que es el cuidado.

Existencia, facticidad y caída constituyen, como se dijo en el primer apartado de este capítulo, lo que Heidegger denomina como cuidado, el ser del Dasein. “La muerte (o el estar vuelto hacia el fin) –afirma Heidegger– deberá dejarse determinar a partir de estos caracteres, si es verdad que ella pertenece al ser del Dasein en un sentido eminente.”¹⁰⁰

En cada uno de estos momentos que constituyen el cuidado, se revelará la muerte como la posibilidad más *eminente* del ser del Dasein. ¿Por qué y en qué sentido se muestra la muerte en tanto que *posibilidad eminente*? ¿Qué distingue a la muerte, en tanto que posibilidad, de otras posibilidades fácticas? ¿Acaso no se podrá encontrar otra posibilidad que pueda suplir el papel tan determinante que ejerce la muerte en la analítica existencial? Heidegger responde: “Haber-llegado-a-fin quiere decir existencialmente estar vuelto hacia el fin. El extremo no-todavía tiene el carácter de algo respecto a lo cual el Dasein siempre se comporta. El fin amenaza al Dasein. La muerte no es algo que aún no esté-ahí, no es el último resto pendiente reducido a un mínimo, sino más bien una inminencia.”¹⁰¹ Entre las posibilidades a las cuales está vuelto el Dasein, la muerte destaca, sobresale, porque es *inminente*. No obstante, puede darse el caso que haya otras posibilidades que también sean inminentes.

Siguiendo los ejemplos que el mismo Heidegger da: “Inminente puede ser una tormenta, la transformación de la casa, la llegada de un amigo [...] un viaje, una discusión con otros, una renuncia [...]”¹⁰²

Los primeros ejemplos (los que se encuentran antes del primer corchete) son “fáciles” de descartar, porque son posibilidades inminentes que no corresponden con el modo de ser del Dasein, sino que se corresponden con los modos de ser de lo *Zuhandenheit* o lo *Vorhandenheit*. Respecto a los segundos (que son los posteriores al primer corchete), el

⁹⁹ SuZ, 247, (R, 267/G, 270).

¹⁰⁰ SuZ, 250, (R, 270/G, 273).

¹⁰¹ SuZ, 250, (R, 270/G, 273).

¹⁰² SuZ, 250, (R, 270/G, 273).

problema se complica en la medida en que sí son posibilidades que atañen al modo de ser del Dasein, es decir, son posibilidades que atañen a su existir, se distinguen en algo que resulta determinante: son posibilidades que refieren al Dasein de una manera no directa. Son posibilidades en las que el Dasein se ve referido a sí-mismo en tanto que es un ser-con-otros. Son posibilidades en las que el Dasein se encuentra involucrado pero de una manera que lo señalan a él mismo (hay que recordar el sí-mismo) por medio, a través de los otros. Con la muerte no sucede así. Con la muerte se señala una posibilidad que refiere al Dasein mismo de manera directa, sin intermediarios. La inminencia de la muerte no nos llega por medio de los otros (el dato empírico de ver que los demás mueren), sino es una posibilidad que *me señala directamente a mí*. En este sentido, la muerte es la posibilidad *más propia* del Dasein, en tanto que sólo pertenece a él, no refiere a alguien más. Esto lo señala bien Greta Rivara de la siguiente manera: “Al *ser-ahí* le pertenece siempre la posibilidad de la muerte, no es un “aún no”, no es “algo que le falta” y que llegará, sino que es la posibilidad más propia del *ser-ahí*.”¹⁰³

Aquí radica la diferencia entre la inminencia de esas posibilidades y la inminencia de la muerte. “La muerte –subraya Heidegger– es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad de no-poder-existir-más. Cuando el Dasein es inminente para sí mismo como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder ser más propio.”¹⁰⁴ La muerte no es una posibilidad fáctica más entre otras tantas. Más aún, “[...] la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespecta e insuperable*. Como tal, ella es inminencia *sobresaliente*.”¹⁰⁵

Inminencia sobresaliente quiere decir: eminente. La muerte tiene su eminencia en tanto que es la posibilidad más propia. La muerte, al igual que *la existencia, es de cada quien*. Funge como la radical individuación de cada Dasein. La muerte es algo que atañe tan íntimamente al Dasein que, en rigor, se podría decir, ni el Dasein del caso la “vive”. Insuperable, en

¹⁰³ Rivara, G., *El ser para la muerte: una ontología de la finitud (Fragmentos para una reflexión sobre la muerte)*, México, FFyL-UNAM, pp.50.

¹⁰⁴ SuZ, 250, (R, 270-271/G, 273-274).

¹⁰⁵ SuZ, 251, (R, 271/G, 274).

tanto que posibilidad de la radical imposibilidad. Con la muerte, el poder-ser se ve llevado hasta la última de sus posibilidades: la imposibilidad.

Pero la muerte no sólo es la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable, sino también la más certera. Pero la más certera no como la simple generalización de que vemos morir a la gente a nuestro alrededor. Frente a esta certeza, digamos de carácter reflexivo, Heidegger propone la certeza de carácter existencial, esto es, la certeza de que la muerte es posible en cualquier momento. Así, es la más certera de las posibilidades, pero la más indeterminada. Teniendo todo lo anterior en cuenta, desde la perspectiva existencial, podemos decir que la muerte, “[...] *como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de éste hacia su fin.*”¹⁰⁶

Hasta ahora sólo se ha mostrado que la muerte constituye una posibilidad eminente del ser del Dasein, pero aún no se ha mostrado cómo es que la muerte, en tanto que posibilidad eminente, se encuentra en el cuidado (*Sorge*).

Recordemos que el Dasein es un ente que se anticipa-a-sí. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el Dasein es un ente abierto. Además, dijimos que el Dasein es, en tanto que ente proyectivo, un ente relativo a sus posibilidades. Un ente posible. Entonces, si la muerte se ha mostrado como la posibilidad más propia del Dasein, queda claro que la posibilidad de la muerte se encuentra en este anticiparse-a-sí del Dasein. O sea, la muerte se encuentra dentro del primer “ámbito” del cuidado (*Sorge*): la existencialidad. Dice el autor de *Ser y tiempo* a este respecto: “Este momento estructural del cuidado recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción.”¹⁰⁷

Como se comentó en el primer apartado respecto al anticiparse-a-sí, éste no se da por sí solo, sino siempre desde, en y a partir de la facticidad del Dasein. Con esto se quiere indicar que, en la medida en que el Dasein es un ente arrojado en un mundo, es arrojado en su muerte, en tanto que posibilidad. “La posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable – anota Heidegger –, no se la procura el Dasein ulterior y ocasionalmente en el curso de ser, sino que si el Dasein existe, ya está *arrojado* también en esta posibilidad.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ *SuZ*, 258, (R, 278/G, 282).

¹⁰⁷ *SuZ*, 251, (R, 271/G, 274).

¹⁰⁸ *SuZ*, 251, (R, 271/G, 274).

Poco importa si el Dasein tiene un saber expreso de que la muerte se encuentra como la posibilidad más propia y como arrojado en ella. Incluso, sería más preciso decir que el Dasein cotidianamente pasa de largo respecto de su posibilidad más eminente. Sólo vía un temple fundamental (*Grundstimmung*) se le hace patente al Dasein su condición de ente arrojado en el mundo. Dicho estado de ánimo es la angustia. Así lo indica Heidegger: “[l]a condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante de la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia “ante” el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser. El “ante qué” de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El “por qué” de esta angustia es el poder-ser radical del Dasein.”¹⁰⁹ En la angustia, de una manera pre-teorética, se le hace patente al Dasein su carácter de arrojado en el mundo como un ser arrojado en la posibilidad de la muerte.

Finalmente, tenemos la *caída* como último momento del cuidado en el que la muerte se hace patente como la posibilidad más radical del Dasein. ¿Cómo se muestra la posibilidad de la muerte en la caída? Si la angustia conduce (*Er-fahren*) al Dasein hasta su poder-ser más propio, la caída más bien realiza un movimiento contrario. O sea, encubre esta su posibilidad más propia, cobijando al Dasein con la familiaridad y los asuntos que cotidianamente sí importan. El Dasein no quiere saber nada de la muerte, concluyendo en una *huida de* su posibilidad más radical. “El hecho de que muchos inmediata y regularmente –anota Heidegger– no quieran saber nada de la muerte no debe presentarse como prueba de que el estar vuelto hacia la muerte no pertenece “universalmente” al Dasein, sino que sólo prueba que el Dasein inmediata y regularmente se oculta su más propio estar vuelto hacia la muerte huyendo *de* ella.”¹¹⁰

Esto nos sitúa en un punto crucial que Heidegger trata: la muerte vista desde las modalidades ópticas de la propiedad y la impropiedad.

La problemática en torno a la propiedad y la impropiedad se revisó desde el primer capítulo. Ahora sólo veremos cómo la muerte, en tanto que posibilidad, es “vívida” en estas dos modalidades ópticas. Entonces, hay que preguntar: ¿cómo, desde la perspectiva del término medio, se comporta el Dasein respecto de su estar vuelto hacia la muerte? ¿Qué es lo que caracteriza el estar vuelto hacia la muerte inmerso en lo uno (*das Man*)?

¹⁰⁹ *SuZ*, 251, (R, 271/G, 274).

¹¹⁰ *SuZ*, 252, (R,272/G, 275)

Desde la perspectiva cotidiana, la muerte se ve cruzada por la comprensión mediana y vaga en la que el Dasein, inmerso en su mundo, comprende el ente. Como se dijo en el primer apartado, el *das Man*, el “se” impersonal, es una estandarización, un término medio, del mundo cotidiano. Esta tendencia a la medianía, no está por demás recordarlo, es un dato positivo del cual la ontología no se puede deshacer o desacreditar como centro de prejuicios y no saber certero. Más bien, hay que profundizar en este dato para poder desentrañar aquello que oculta ese modo de ser cotidiano.

En la cotidianidad, el ser relativo a la muerte se da como una *huida ante ella*. ¿Cómo se da esta huida de la muerte?

Vía la habladuría, se hace patente la manera que el Dasein vive, inmediata y regularmente, su poder-ser más propio. Dice Heidegger al respecto: “Si alguna vez la ambigüedad es propia de la habladuría, lo es en este decir sobre la muerte.”¹¹¹ La frase que recurrentemente aparece es “uno muere” o “ya le tocará a uno”. El sí-mismo del Dasein, inmediata y regularmente, es un sí mismo impersonal (se dice, se hace; o bien, uno dice, uno hace). En el caso de la muerte es claro que, al decir “uno muere”, no corresponde con la muerte entendida como la posibilidad más propia, irrespectiva a insuperable, sino de una muerte, digamos, que nunca pertenece al Dasein del caso, sino al impersonal uno (*das Man*). Se habla de la muerte como un “caso” que ocurre asiduamente. Así, se encubre como posibilidad eminente de cada Dasein. Por esta razón, Heidegger dice: “[e]l morir, que es por esencia insustituiblemente el mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno. La hace pasar por algo ya siempre “real”, ocultando su carácter de posibilidad y, a una con él, los correspondientes momentos de la irrespectividad e insuperabilidad.”¹¹² Incluso se intenta no pensar en ella. Se dice, “a uno no le toca todavía”. Estas actitudes sólo llevan al Dasein a la *tentación* de encubrir más su posibilidad más propia. Entre menos se refiera uno a la muerte, de la manera que sea, mejor y más tranquilo se vive.¹¹³

¹¹¹ *SuZ*, 253, (R, 273/G, 276.) Es una constante en el pensamiento heideggeriano, cuando se habla de la manera en que se existe inmediata y regularmente, que dichos análisis comiencen con frases que se usan diariamente. Esto no es ni fortuito ni casual. Escudero en su artículo, “Heidegger, lector de la retórica aristotélica”, anota la influencia de la *Retórica* aristotélica en Heidegger respecto a este hecho. Adrián, E., J., “Heidegger, lector de la retórica aristotélica”, en, *Dianoia anuario de Filosofía*, México, UNAM, No. 66, 2011, pp. 3-29. Consultado en la red <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433538001>

¹¹² *SuZ*, 253, (R, 273/G, 276).

¹¹³ Heidegger mismo lo indica así. “El uno justifica y acrecienta la *tentación* de encubrir el más propio estar vuelto hacia la muerte.” *SuZ*, 253, (R, 273/G, 277)

Además, las habladurías no sólo arrojan el hecho de una estandarización de un evento único, la muerte, para cada quien, sino que demuestran otras actitudes que terminan por encubrir a la muerte comprendida existencialmente. Por ejemplo, en las palabras que intentan infundir fuerza para que un moribundo luche contra la muerte. En las palabras de consuelo para *tranquilizar* a cualquiera que haya padecido la muerte de un ser querido. O en la descalificación total para quien intente siquiera “pensar” o “decir” algo sobre la muerte. Por último, si la angustia, como vimos, pone al Dasein ante sí-mismo en tanto que un ser para la muerte, el uno interpreta ambiguamente esta angustia y la traspone en miedo. El miedo es ante un ente, algo que amenaza. La muerte, entonces, pasa a ser algo que está ahí y que hace temer al Dasein. Esto provoca, según Heidegger, una enajenación del Dasein, pues su posibilidad más suya le parece como algo que está-ahí acechando y a la cual hay que temerle. Teniendo en cuenta todo esto podemos concluir con Heidegger que: “[t]entación, tranquilización y alienación caracterizan (...) el cotidiano estar vuelto hacia la muerte (...) en tanto que cadente un continuo *huir ante ella*.”¹¹⁴

Si la muerte, desde la modulación de la impropiedad, pasa como algo temible que está ahí, y no queda más que pensar menos en ella para poder llevar una vida más tranquila y ofrecer consuelo al moribundo o a quien ha perdido a alguien querido, pareciera que entonces la propiedad es su revés, es decir, todo lo contrario. Pero esto no necesariamente es así. Desde la perspectiva de la propiedad, ¿cómo es caracterizado el estar vuelto hacia la muerte del Dasein?

El primer paso es comprender qué se ha de entender *por estar vuelto hacia la muerte* de una manera que no sea la huida ante y de ella. Heidegger nos lo deja claro en el siguiente pasaje:

El estar vuelto *propiamente* hacia la muerte no puede *esquivar* la posibilidad más propia e irrespectiva, *encubriéndola* en esta huida y reinterpretándola en función de la comprensión común del uno. El proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte deberá destacar, por consiguiente, aquellos momentos de semejante estar que lo constituyen como un comprender de la muerte, en el sentido de un estar vuelto no rehuyente ni encubridor hacia la posibilidad ya caracterizada.¹¹⁵

¹¹⁴ SuZ, 254, (R, 274, G, 278).

¹¹⁵ SuZ, 260, (R, 280/G, 284).

De lo que se trata, como bien lo dice el pasaje, es que la modificación propia de la muerte debe apuntar a las estructuras que hacen posible la interpretación impropia de la muerte. Digamos, no tanto a la manera en que el Dasein se relaciona cotidianamente con la muerte, sino a aquello que permite dicha relación.

Se podría pensar que el estar vuelto a la muerte, en su modo propio, tiene que ver con la “realización” de esa posibilidad, intentar llevarla a cabo o simplemente estar constantemente pensando en ella, o incluso *estar a la expectativa*. Esto no es así.

Por el contrario, un cierto afán de realización de *algo posible*, mal interpretaría la muerte en tanto que *posibilidad* y del estar vuelto a ella propiamente. “El ocupado afanarse –dice el autor de *Ser y tiempo*– por algo posible tiende a acabar con la posibilidad de lo posible, poniéndola a nuestra disposición.”¹¹⁶ Echando mano de la anterior distinción entre posibilidad y probabilidad, la muerte sería más una probabilidad, en tanto que se vuelve algo disponible para efectuarse, que una posibilidad. Desde esta mirada, la muerte sería vista desde los modos de ser de lo a-la-mano o de lo que está-ahí, esto es, algo disponible. Y en tanto que posibilidad del Dasein, vimos que esto no acierta con el fenómeno de la muerte comprendido de manera ontológico fundamental.

Si la modalidad propia del existir no tiene que ver con la realización o efectuación de la muerte, entonces quizá tenga que ver tan sólo con el hecho de pensar en ella, a modo de plan que, quizá, se pueda ejecutar. Pero este “pensar” constantemente la muerte tampoco es estar vuelto hacia la muerte de un modo propio. Aunque, desde esta perspectiva, quizá sí se puede apreciar la muerte en tanto que posibilidad. Así parece indicarlo Heidegger mismo: “[e]s verdad que esta cavilación acerca de la muerte no la despoja completamente de su carácter de posibilidad, ya que la muerte sigue siendo objeto de reflexión en tanto que venidera; sin embargo, ese carácter queda debilitado por la voluntad de disponer calculadoramente de la muerte.”¹¹⁷

En otro pasaje escribe: “[t]ambién en la espera hay un salto fuera de lo posible y un apoyarse en lo real que se espera cuando se espera algo. Partiendo de lo real y tendiendo hacia lo real, lo posible es arrastrado por la espera hacia dentro de lo real.”¹¹⁸ En este caso se está pensando la muerte en tanto que venidera. Y en este sentido, la muerte es algo que

¹¹⁶ *SuZ*, 261, (R, 280/G, 284).

¹¹⁷ *SuZ*, 261, (R, 281/G, 285).

¹¹⁸ *SuZ*, 262, (R, 281/G,

está por-venir, y sólo pensamos en el cómo, cuándo y dónde de su realización. Es decir, se considera a la muerte como una posibilidad que se encuentra al final de la existencia. Pero la muerte no está al final de la existencia, como ya se reiteró, sino que pertenece a ella desde un inicio.

Pero si ni la “realización”, el “pensar” o “estar a la expectativa” de la muerte no corresponden con el estar vuelto hacia la muerte en su modalidad propia es porque “[...] en el estar vuelto hacia la muerte [...] ésta debe ser comprendida en toda su fuerza como *posibilidad, interpretada como posibilidad* y, en el comportamiento hacia ella, *sobrellevada como posibilidad*.”¹¹⁹ En todos los casos anteriores –la realización, el pensar y la expectativa–, no se dejó a la muerte en tanto que posibilidad, pues se le objetivó o sustancializó, es decir, se le pensó como un hecho, como algo efectivo. Esto parece indicar que el modo propio de estar vuelto hacia la muerte es dejarla ser en su carácter de posibilidad. Por ello es que Heidegger caracteriza este modo propio de estar vuelto hacia la muerte como un *adelantarse a esta la posibilidad*, sin que esto signifique alguna realización o ejecución. Más bien, en tanto que posibilidad, la muerte significa la plena indicación del ser en cada caso mío del Dasein. Si el modo impropio de estar vuelto hacia la muerte se da como una *huida ante y de ella*, el modo propio del estar vuelto hacia la muerte es el *adelantarse a ella*.

Como se vio en este capítulo, el Dasein es un ente proyectivo. Es un ente que constantemente se anticipa-a-sí. Sin embargo, para Heidegger, este carácter anticipativo regularmente sucede de una manera en la que el Dasein queda *oculto a sí mismo*. Mejor aún, la comprensión que de nosotros mismos tenemos, regularmente, se ofrece desde los otros y el mundo que nos rodea. Lo cual no es un error, simplemente así somos. Esto quiere decir que pocas veces tenemos la oportunidad de vernos a nosotros mismos sin intermediario alguno (los entes o los otros). Las posibilidades me vienen dadas por los otros: no significa otra cosa que el mundo está ya interpretado. En este sentido, las posibilidades son mías, vía el reflejo de los otros. Si esto es así, podemos decir que cotidianamente nos anticipamos a nosotros mismo vía los demás. Pero este es, para Heidegger, el modo de ser impropio. Mientras que, el modo propio de estar vuelto hacia la muerte puede ser caracterizado como: “[...] *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida*

¹¹⁹ SuZ, 261, (R, 281/G, 285).

en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia.”¹²⁰

La modulación propia del estar vuelto hacia la muerte pretende dejar que la muerte se haga patente como eso, como la posibilidad más íntima y radical de mi ser, vía pre-teorética, en la angustia, ofreciendo al Dasein la posibilidad de *tenerse-a-sí-mismo*. Lo cual no quiere decir que se sea mejor o peor. Simplemente, se es lo que se es.

Para cerrar el capítulo, señalo un pasaje que aparece en el §33 de *SuZ* en el que, me parece, Heidegger es muy conciso y claro para determinar tanto la completitud del Dasein así como su todavía-no y la relación que hay entre ellos, comprendida dicha relación, no como una consumación teleológica, sino como un ser-relativo-a-fin. Todo esto en el cuadro del cuidado en tanto que ser del Dasein.

En razón del modo de ser constituido por el existencial del proyecto, el Dasein sería constantemente “más” de lo que de hecho es, si se quisiera y pudiera examinar el contenido de su ser a la manera de un ente que está-ahí. Pero nunca es más de lo que fácticamente es, porque a su facticidad le pertenece esencialmente el poder-ser. Pero el Dasein en cuanto posibilidad tampoco es menos; es decir, lo que él en su poder-ser *todavía no es, lo es* existencialmente. Y sólo porque el ser del Ahí recibe su constitución por medio del comprender y de su carácter proyectivo, y porque él *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo, comprendiendo lo que dice, “¡sé lo que eres!”¹²¹

¹²⁰ *SuZ*, 266 (R, 285, G, 290).

¹²¹ *SuZ*, 145, (R, 169/G, 163)

Capítulo tercero

Temporalidad originaria y finitud

El capítulo anterior nos permitió ver la muerte como *la posibilidad radical y más propia del ser del Dasein*. Tan radical y propia, como mía, que no sólo nadie me la puede arrebatarse, nadie puede morir por mí, que ni yo mismo la experimento en cuanto hecho, sino sólo como un *estar vuelto a ella en tanto que posibilidad*. Teniendo en cuenta esto viene a bien preguntar, ¿qué relación hay con el tiempo o mejor dicho, con la temporalidad (*Zeitlichkeit*)?

Si bien los análisis precedentes han mostrado que el Dasein es, como dice Leyte, un “ser del final”¹²², dichos análisis aún no han llevado hasta sus últimas consecuencias este ser-final del Dasein, pues todavía falta esclarecer *el sentido* de ese final: la finitud. Dicho con otras palabras, los análisis precedentes carecen de una interpretación de la temporalidad, implícita en ellos, como *sentido* del ser del Dasein. Siendo esto así, surge la necesidad de explicitar dicho sentido, es decir, llevar a cabo el despliegue de la temporalidad en tanto que sentido del cuidado, ser del Dasein. Dicho con palabras del propio Heidegger: “El Dasein no tiene un fin en que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*.”¹²³

Indicado lo anterior, conviene situar el lugar que ocupa en *SuZ* el desarrollo de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) para encontrar algunas distinciones que pueden ayudarnos a entrar en discusiones más minuciosas respecto a dicho concepto.

El despliegue de la temporalidad se encuentra en el §65, cuyo título ya deja entrever de qué va el contenido: “La temporalidad como sentido ontológico del cuidado”.¹²⁴ Es este párrafo en donde se encuentra la temporalidad como *sentido* del ser del Dasein, esto es, del cuidado.

Asimismo, al final del párrafo, Heidegger mismo resume en cuatro tesis fundamentales lo dicho en él sobre la temporalidad, mismas que momentáneamente enuncio para

¹²² Leyte, A., op., cit., pp. 134.

¹²³ *SuZ*, 330, (R, 347/G, 357).

¹²⁴ Aquí habría que señalar algo importante. Prácticamente después de la puesta al descubierto de la temporalidad como sentido del ser del cuidado vendrán, en los párrafos subsiguientes, hasta el final de *SuZ*, una re-interpretación de la primera parte de la obra, pero ahora bajo la luz de la temporalidad en tanto que sentido del cuidado.

desarrollarlas una por una en cada uno de los apartados de este tercer capítulo: 1) el tiempo es originariamente temporización de la temporalidad y, en cuanto tal, posibilita la constitución del ser del Dasein, el cuidado; 2) la temporalidad es esencialmente extática; 3) la temporalidad se temporiza originariamente desde el futuro; 4) el tiempo es finito. En el entrecruce de estas cuatro tesis se condensa la propuesta heideggeriana sobre la temporalidad.

Es importante no perder de vista que en este párrafo Heidegger trata explícitamente el tiempo originario. Esto quiere decir que el tiempo vulgar no es tratado explícitamente, sino tácitamente. Es decir, Heidegger refiere a este último, sin desarrollarlo como tal, para contraponerlo con la temporalidad (*Zeitlichkeit*).

Asimismo, hay que tener constantemente presente que la temporalidad es *el sentido de ser del cuidado*. Esto quiere decir que la temporalidad no debe ser identificada con *la modalidad propia* de la existencia. *El Dasein mismo es un ente temporal*. Mas aún, el Dasein es el ente temporal en un sentido eminente, ya sea existiendo de un modo propio o un modo impropio. La temporalidad (*Zeitlichkeit*) misma es condición de posibilidad de que el Dasein temporalice de un modo propio o impropio.

Adjetivar la temporalidad como *originaria*, frente al tiempo vulgar como *derivado*, no significa emparentarlos, y mucho menos identificarlos, con las modalidades de la propiedad y la impropiedad, respectivamente. Esto, sin embargo, no quedará del todo claro hasta el desarrollo del concepto de temporalidad (*Zeitlichkeit*). Por el momento, baste con la siguiente afirmación del propio Heidegger: “El hecho de que al ser del Dasein le pertenezca un *estar vuelto hacia la muerte* en forma propia o impropia, sólo es posible en cuanto este ser es *venidero* [...]”¹²⁵

¹²⁵ *SuZ*, 325, (R, 343/ G, 353) Anoto también otra idea: “La temporeidad temporiza, y temporiza diversas formas posibles de ella misma. Éstas hacen posible la diversidad de los modos de ser del Dasein, ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia”. *SuZ*, 328, (R, 346/G, 356). Por otro lado, un texto que revisa estos problemas y otros tantos, en torno a la cuestión del tiempo en *Syt*, es el de Fleischer, M., *Die Zeitanalysen in Heideggers «Sein und Zeit»*, Würzburg, 1970.

3.1 La temporalidad como sentido del cuidado, ser del Dasein

La promesa que Heidegger hiciera en el párrafo cinco de que “[l]a *temporeidad* se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos Dasein.”¹²⁶, viene a cumplirse exactamente sesenta párrafos después. En efecto, en el §65 señala Heidegger:

La totalidad de ser del Dasein como cuidado quiere decir: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo). En la primera determinación de esta trama estructural [Heidegger se refiere al §41], se hizo ver que, con respecto a la articulación de esta estructura, era necesario llevar aún más atrás la pregunta ontológica, hasta poner al descubierto la unidad integradora de esta multiplicidad estructural. *La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad.*¹²⁷

Esta unidad originaria no parece como algo que esté-ahí o como algo a la mano. Más bien, es aquello que permite la comprensión de algo, sin ser él mismo expresamente tematizado: esto es, como sentido.

De aquí la necesidad de refrescar la noción de sentido que Heidegger ofreció en el §32.¹²⁸ Trayendo dicha definición al contexto del §65 y respecto a la pregunta por el sentido del cuidado, Heidegger dice lo siguiente: “La pregunta por el sentido del ser de un ente tiene como tema el fondo de proyección de la comprensión de ser que está a la base de todo *ser* de ente.”¹²⁹

Sin negar la posibilidad de concebir el sentido a partir de un contexto lingüístico, lógico o semántico, Heidegger propone un concepto existencial-ontológico de sentido, refiriéndose a él como aquello que permite comprender al ente en su ser. Esto quiere decir que, si la analítica existencial tiene como objetivo desentrañar el ser de un ente, el Dasein, el sentido es aquello que nos permitirá comprenderlo en su ser. Dicho sentido es, como ya

¹²⁶ *SuZ*, 17, (R, 41/G, 27).

¹²⁷ *SuZ*, 327, (R, 344/G, 354-355).

¹²⁸ *Cfr.*, *SuZ*, 324 (R, 341/G, 351), donde Heidegger recupera la definición de sentido: “(...) sentido es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada. Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es. En efecto, el proyectar abre posibilidades, es decir, abre aquello que hace posible algo.”

¹²⁹ *SuZ*, 325 (R, 342/G, 352).

se ha venido diciendo, la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Si esto es así, entonces, de lo que se trata es poner al descubierto aquel *fondo sobre el cual* (fondo de proyección) se comprende el ser de un ente. Esto es, dejar liberado ese fondo en el que se hace comprensible el ser del Dasein¹³⁰. Como indica Ramón Rodríguez: “[c]omprender algo plenamente, había ya mostrado el parágrafo citado [se refiere al parágrafo 33], significa siempre ir más allá de su simple presencia, del hecho nudo y abstracto de que está ahí, ante los ojos del cuerpo o del espíritu; requiere verlo en su situación real de donación, en la estructura anticipativa de un horizonte de sentido en el cual es lo que es. Por eso comprender es siempre comprender lo que hace posible, las condiciones de la posibilidad de algo, que Heidegger recoge en la idea de «fondo sobre el cual» (*Woraufhin*).”¹³¹

Ahora bien, ¿cuál es ese fondo sobre el cual se comprende, en este caso, el ser de este ente denominado Dasein? ¿Qué es aquello que permite comprender la articulación del cuidado? El fondo sobre el cual, como ya se dijo, se comprende –*sentido*– el ser del Dasein es la temporalidad. Siendo esto así, hay que tener presentes los momentos que conforman la articulación del cuidado, porque es en ellos donde la temporalidad podrá develarse, descubrirse como su sentido.

Una vez dicho lo anterior, ofreceré, en primera instancia, un panorama general de la temporalidad vista desde la estructura misma del cuidado; y por último, desarrollaré tanto el modo propio como el modo impropio de la temporalidad. Esto, porque me parece que por medio de un contraste entre ambas modalidades, queda mejor esclarecida la idea de la temporalidad que Heidegger propone, que es lo que realmente nos importa mostrar.

Por definición, el Dasein es un ente anticipativo, es un ente que constantemente está proyectando(se). Esto significa que el Dasein es un ente que guarda relación con sus posibilidades. En este anticipase-a-sí, que es el primer momento de la unidad compleja del cuidado, es en donde Heidegger sitúa el primero de los éxtasis temporales: el advenir

¹³⁰ Aquí hay que recordar que ya desde el §2 Heidegger había distinguido entre dos maneras de preguntar. Una que busca investigar al ente, determinarlo en qué es y cómo es. En esta manera de preguntar podría pensarse en las preguntas de las ciencias positivas. Y otra pregunta, que no busca determinar un ente, porque no tiene, en este sentido, un objeto, pues lo que busca es liberar el fondo de sentido a partir de lo cual se comprende todo ente. Es claro que aquí se está pensando en la labor fenomenológica.

¹³¹ Rodríguez, R., “El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado”, en, *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, [Coor. Ramón Rodríguez], Madrid, Tecnos, 2015, pp., 325.

(*Zukunft*)¹³². Con esto, Heidegger pretende señalar el carácter futurizo (*zukunftig*) del Dasein. Ahora bien, este *carácter futurizo del Dasein no se da aislado*. Como se dijo al inicio del capítulo anterior, la existencia, el modo de ser del Dasein, es siempre una existencia fáctica. Es decir, una existencia cuyas posibilidades vienen abiertas por el carácter fáctico del Dasein. En este carácter fáctico del existir, Heidegger señala el segundo momento de la temporalidad: el haber-sido. Entonces, el carácter futurizo, advenidero, del Dasein hace patente su carácter de ser un ente arrojado en un mundo y es a partir de esas dos primeras dimensiones temporales que se puede hablar de un presente. Dicho de manera general, el tiempo originario, aquel que permite comprender al Dasein en su ser (sentido), es una temporalidad conformada de la siguiente manera: advenir-sido-presente. Así concluye Heidegger la temporalidad como sentido del ser del cuidado: “El anticiparse a sí se funda en el futuro. El estar-ya-en... acusa en sí el haber-sido. El estar-en-medio-de... es posible por la presentación.”¹³³

Sin embargo, hay que precisar que estos adverbios temporales (‘antes’ y ‘ya’) no pueden tener el significado de la comprensión vulgar del tiempo. La significación temporal del “antes” del anticipar y el “ya”, no cabe entenderlos desde el concepto habitual de tiempo, ya que esto llevaría a pensar el cuidado y al Dasein, en tanto que es su constitución ontológica, como algo que está-ahí, como algo que ocurre *en el tiempo*. Si esto fuera así, el tiempo sería un sustrato en el cual el Dasein va existiendo. Para evitar esta confusión hay que matizar la propuesta de Heidegger.

Respecto al antes (pre-ser-se, en la traducción de Gaos) del anticiparse, Heidegger dice lo siguiente: “El “antes” y el “anticiparse” indican ese futuro que, en definitiva, hace posible que el Dasein pueda ser de tal manera que *le vaya* su poder-ser. El proyectarse en el “por mor de sí mismo”, proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la *existencialidad*. *El sentido primario de ésta es el futuro.*”¹³⁴ El antes del anticiparse no indica un ahora que todavía no es. Quiere decir, más bien, que la existencia, en cuanto modo de ser del Dasein, es algo que *le va, que se juega*.

¹³² La palabra alemana con la que comúnmente se denomina el futuro es, en efecto, *Zukunft*. Normalmente se traduce por futuro o, como lo hace Rivera, como venidero. Sin embargo, opto por traducirlo por advenir, para resaltar el rasgo que Heidegger pretende darle a este momento de la temporalidad distinguiéndolo, así, del futuro comprendido de manera habitual.

¹³³ *SuZ*, 327, (R, 344/G, 355).

¹³⁴ *SuZ*, 327 (R, 318/ G, 355).

De la significación temporal del “ya” dice Heidegger: “[...] el ya mienta el sentido existencial y tempóreo de ser del ente que, en cuento *es*, ya está siempre arrojado. Sólo porque el cuidado se funda en el haber-sido, puede existir como el ente arrojado que él es.”¹³⁵ El ya no indica un ahora sí y un ahora no, sino un siempre que, en tanto constitutivo del ser del Dasein, señala su haber-sido. El ya indica un siempre, en el sentido de que aquel *anticiparse a sí mismo* en cuanto poder-ser del Dasein, no puede darse sino en cuanto este ente es-en-un-mundo.

Y, por último, encontramos en el instante la significación temporal de la caída. “Estando resuelto, el Dasein se ha recuperado de la caída para “ex”-sistir tanto más propiamente en el “instante” [“Augenblick”] que abarca la situación abierta.”¹³⁶

Nítidamente se hace patente que para Heidegger el tiempo no es pasado/presente/futuro, como habitualmente se piensa, sino que esta última manera del tiempo es una manera *derivada* de aquel originario advenir/sido/presente. En este contexto, el pasado no puede significar un ahora que ya no es, el futuro un ahora que todavía no es y el presente algo que está dejando de ser. Pero todo esto seguirá siendo profundizado a lo largo del capítulo. Por el momento, desarrollaremos la temporalidad vista desde las dos modificaciones ónticas que Heidegger desarrolla: la propiedad y la impropiedad.

A lo largo del trabajo se ha visto que el Dasein es un ente que se comprende a sí mismo siempre, y en cada caso, de una determinada manera. Si bien es cierto que la mayoría de las ocasiones el Dasein se comprende a partir de las posibilidades que el uno (das Man) le propone, de lo que hay que hacer, de lo que hay que decir, pensar, etc., o como también dice Heidegger “los otros le arrebatan su ser”, también hay momentos, instantes, en los que el Dasein puede *tenerse a sí mismo*.

Heidegger ahonda en dos vías por medio de las cuales al Dasein se le abre esta posibilidad. La primera es la experiencia fundamental, esto es, la angustia. La segunda, lo que Heidegger denomina resolución precursora que, frente a la cotidiana huida de la muerte como posibilidad más propia, pone al Dasein ante su carácter de estar vuelto hacia la muerte. Ambas, me parece, tienen la misma función: poner al Dasein ante su ser más propio, ofreciéndole así la posibilidad de tenerse a sí mismo.

¹³⁵ *SuZ*, 327 (R, 318/G, 355)

¹³⁶ *SuZ*, 327 (R, 318/G, 355)

Mientras que una lleva al Dasein ante su más radical posibilidad, la muerte, otra lo lleva a estar inmerso en la familiaridad del mundo. Para esquematizar esto, y posteriormente ahondar en ello, podemos decir que al carácter advenidero o futurizo del Dasein le corresponde un precursar la muerte en su modalidad propia, o un estar a la expectativa de la muerte en la impropia. En cuanto al haber-sido, un re-tomar (*Wiederholung*)¹³⁷ la muerte o un olvido de ella. Y por último, en cuanto al presente, en su modalidad propia el instante y en su modalidad impropia una presentificación de ella.¹³⁸

En efecto, lo primero que Heidegger despliega en el párrafo 65 es la modalidad propia del existir. Heidegger presenta el primer “momento” de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como advenir (*Zukunft*), el cual está ligado con la resolución precursora en tanto que es *un estar vuelto hacia* el más propio y eminente poder-ser del Dasein: la muerte. “El dejar-se-venir hacia sí mismo –dice Heidegger– soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno originario del porvenir (*Zukunft*). El hecho de que al ser del Dasein le pertenezca el *estar vuelto hacia la muerte* en forma propia o impropia, sólo es posible en cuanto ese ser es venidero [...] El adelantarse hace al Dasein venidero en *forma propia*, de tal suerte que el adelantarse mismo sólo es posible en la medida en que el Dasein, *en cuanto ente*, ya viene siempre hacia sí, es decir, *es su ser mismo*.”¹³⁹

Es importante distinguir este advenir tanto del *porvenir* como algo de lo que se está a la expectativa, como del *futuro* entendido como de un ahora que todavía no es. La razón es porque en el estar vuelto a su poder-ser más propio, en la resolución precursora, se advierte el carácter futurizo que es el Dasein. La distinción radica en que el poder ser más propio del Dasein no es algo que se encuentre de manera externa a él y, en este sentido, sea una posibilidad que esté por-venir pero que aún no se realiza, no se vuelve efectiva. Más bien,

¹³⁷ Respecto a este término, *Wiederholung*, se suele traducir como repetición. Sin embargo, no comparto la traducción porque me parece que el término en español no acierta con lo que Heidegger pretende señalar, que es que el Dasein se “sabe” como un ente cuyo pasado no está completamente cerrado, sino que justo es un haber-sido, por lo cual puede re-tomarlo y no sólo re-petirlo. De ahí que prefiera re-tomar como traducción de este término.

¹³⁸ Muchos comentaristas han señalado lo complejo de la propuesta heideggeriana sobre el tiempo. Es recurrente que entre los expositores de Heidegger presenten una tabla ilustrando los éxtasis temporales, con el objetivo de facilitar la interpretación del texto. No reproduzco la tabla en el cuerpo de este texto, pero me permito señalar tres que creo son muy claras, porque ayudan a tener un panorama general que permite introducirse en los recovecos de la propuesta de Martin Heidegger. Cfr., Volpi, F., op., cit., pp. 141. Leyte, A., op., cit., pp.147. Di Silvestre, C., “Temporeidad y cotidianidad de la repetición tempórea del análisis existencial (§§67-71) en, *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. [Coor. Ramón Rodríguez], Madrid, Tecnos, pp., 347.

¹³⁹ *SuZ*, 325 (R, 315/G, 353) El último subrayado es mío.

este poder-ser, la posibilidad radical de la muerte, consiste en estar desde un inicio marcando el ser del Dasein. Si esto es así, el Dasein se advierte como un ente que constantemente está vuelto hacia sí, y en este rasgo Heidegger apunta el carácter advenidero del Dasein. El Dasein siempre está vuelto a un fin que está ínsito en su ser. En este sentido, se proyecta desde sí mismo hacia sí mismo. “Al estar referido a la muerte [el Dasein] –anota Ramón Rodríguez–, que, mientras está existiendo, es posibilidad pura [...] está distendiéndose hacia sí mismo, yendo de sí hacia sí. Ese distenderse hacia sí es el futuro, pero naturalmente no en el sentido de un trecho de tiempo que todavía no ha llegado, sino en el de ser «futurizo» (*zukünftig*) que expresa el hecho de que el *Dasein es*, en general, proyectándose en posibilidades de sí mismo yendo constantemente hacia sí.”¹⁴⁰ Este “soportar la posibilidad eminente” es lo que define el rasgo fundamental del advenir en su modalidad propia, distinguiéndose de la modalidad impropia. Desde esta modalidad no hay un “soportar la muerte”, sino *una estar a la expectativa* de ella que, en lugar de dejarla ser la posibilidad más propia, la concibe como algo que está ahí acechando constantemente como algo que está al final de la existencia. De aquí que sea la *expectativa* la que define al advenir desde el modo impropio y no *la espera*, como sí ocurre en el modo propio.

En este carácter advenidero, futurizo del Dasein en su modalidad propia, también late el originario haber-sido, que no considera el pasado, como usualmente se hace, esto es, como algo que ya no es más, como algo inconcluso que ha quedado en el olvido.

Más bien, desde la perspectiva heideggeriana, el haber-sido tiene que hacerse cargo de su condición de arrojado.

[...] hacerse cargo de la condición de arrojado significa para el Dasein *ser en la forma propia como ya él era*. Pero, hacerse cargo de la condición de arrojado sólo es posible en tanto que el Dasein venidero puede *ser* su más propio “como el ya siempre era”, es decir, su “haber sido”. Sólo en la medida en que el Dasein *es*, en general, un “yo *he sido*”, puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el Dasein *es* propiamente *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber

¹⁴⁰ Rodríguez, R., op., cit., pp. 327.

sido. El Dasein sólo puede *haber* sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber sido [*Gewesenheit*] emerge en cierta manera del futuro.¹⁴¹

Sólo desde el “soportar” la posibilidad más propia, la muerte, se abre al Dasein, según el autor de *SuZ*, la propia instancia de estar arrojado en un mudo, su propio siempre ya *haber-sido* en un mundo, su pasado. Pero, al igual que el advenir trastoca la concepción habitual del tiempo como un ahora que todavía no es, la idea del haber-sido, como se dijo líneas más arriba, no es equivalente a un ahora que ya fue y que ahora ya no es más (pasado).

Más bien, el pasado, referido al Dasein, es algo que él *ha-sido* y sigue siendo. Sin embargo, no cabe reducir este haber-sido a la frase recurrente “uno es su pasado”. Por el contrario, desde la perspectiva heideggeriana, el pasado es algo que constantemente debe ser retomado (*Wiederholung*). En este sentido, Ramón Rodríguez anota: “[a]sumir algo que ya se está siendo significa que el Dasein es en cada caso lo que ya era y esto no como una continuidad mecánica o como un flujo constante, sino siéndolo ejecutivamente, realizándolo. Asumir algo significa, entonces, no haber sido algo, sino serlo en el sentido que Heidegger extrae de la utilización en alemán del verbo ser como auxiliar en la formación del pretérito perfecto: *ich bin gewesen*, «yo soy sido»: soy *siendo* lo que era.”¹⁴² Si en el modo propio del existir el pasado (haber-sido) hay que estar constantemente retornando a él, desde el advenir, en la modalidad impropia, más que un re-tomar lo que sigue siendo (haber-sido), ocurre un olvido del pasado. Desde esta modalidad se piensa que el pasado, al transcurrir, quedó cerrado. Es un ahora que ya no es y, por eso, imposible de “volver a traer al presente”. Razón por la cual se olvida.

El último carácter del que nos resta hablar es el presente. El advenir-sido, o este ir hacia sí que retorna, permite que se haga *presente* la situación del dejar comparecer a los entes que hacen frente. Pero este hacer presente no refiere al mero estar-ahí de los entes, sino como incrustados en una circunstancia que refiere al Dasein en cuanto es un proyecto arrojado. “El resuelto estar en medio de lo a la mano de la situación, es decir, el hacer comparecer, actuando, lo *presente* del mundo circundante, sólo es posible en una *presentación* de este ente. Sólo como *presente* –en el sentido de hacer-presente– puede la resolución ser lo que es: un dejar comparecer sin distorsiones aquello que ella, actuando, toma entre sus manos.

¹⁴¹ *SuZ*, 326 (R, 343/G, 353)

¹⁴² Rodríguez, R., op., cit., pp. 327.

Volviendo venideramente a sí, la resolución se pone en situación, presentándola.”¹⁴³ Así comenta Ramón Rodríguez este éxtasis temporal. “[...] el *Dasein* está referido a su entorno, lo trata y toma posición en él. El ser-cabe la circunstancia tiene el sentido de un hacer presente las cosas a partir del proyecto arrojado que es el *Dasein*. Pues bien, este presentificar las cosas es posible por la peculiar integración de futurición y ser sido, por el ir hacia sí que retorna a lo que ya se es y en ese movimiento es como se hacen presentes las cosas, que forman entonces una situación.”¹⁴⁴

Respecto a este último éxtasis, me inclino a pensar, junto con Ramón Rodríguez, que dejar presentar la situación debe tener el sentido de que las cosas comparezcan como lo que están ahí o como útiles a la mano. Es necesario aclarar que la situación no sólo “presenta a los entes aislados”, pues éstos comparecen como lo que son por la comprensión del ser inherente al *Dasein*. En este sentido, la situación de la que habla el final del pasaje citado debe presentar, entonces, al *Dasein* como lo que es: como un ser-en-el-mundo.

La siguiente cita resume de manera clara lo dicho hasta aquí, esto es, los caracteres de la temporalidad en su modalidad propia e impropia: “Así como la espera de algo sólo es posible sobre la base del estar a la espera, así también el *recuerdo* sólo es posible sobre la base del olvido, y *no al revés*; porque, en la modalidad del olvido, el haber-sido abre primariamente el horizonte dentro del cual el *Dasein*, perdido en la “exterioridad” de lo que lo ocupa, puede recordar. *El estar a la espera olvidante-presentante* es una unidad extática peculiar, según la cual el comprender impropio se temporiza en su temporeidad.”¹⁴⁵

3.2 El tiempo es extático

Un punto en común entre quienes critican a Heidegger consiste en aducir razones como que sus “traducciones son poco correctas” o muy poco “apegadas al texto original”. Asimismo, se le suele criticar su carácter sesgado y arbitrario a la hora de comentar la obra de algún autor. Incluso de “robar” “ideas” o “conceptos”. Sin embargo, hay críticas mejor fundadas

¹⁴³ *SuZ*, 326, (R, 343/G, 353).

¹⁴⁴ Rodríguez, R., op., cit., 328.

¹⁴⁵ *SuZ*, 339(R, 356/G, 367).

que otras, y aquellas son las que invitan al diálogo y, por ello, resulta fundamental detenerse en ellas.

Una de estas críticas en la que vale la pena detenerse es la de Enrico Berti, porque conoce tanto el pensar de Heidegger como el pensar de Aristóteles. Detenerse en esta crítica me parece fundamental por dos razones. En primer lugar porque, en efecto, hay una constante en el pensamiento de Heidegger en señalar a Aristóteles como el pensador que anotó los rasgos principales del concepto de tiempo que permean a lo largo de la historia de la filosofía, por lo menos hasta Hegel. La segunda razón, consiste en que Berti se centra en un concepto fundamental tanto para el pensar heideggeriano como el aristotélico, a saber: ἐκστατικόν. Éste es un concepto fundamental, porque en ambos pensadores tiene connotaciones muy distintas, aunque no necesariamente opuestas. En este sentido, el desarrollo de este concepto puede ayudarnos a comprender tanto la postura heideggeriana como la aristotélica por medio de un contraste.

Dicho lo anterior, aclaramos que seguiremos la lectura que Berti realiza de Aristóteles, únicamente de la *Física* y del concepto de éxtasis.¹⁴⁶

Después de una exposición muy general pero acertada de la concepción heideggeriana del tiempo¹⁴⁷ (sobre todo enfatizando la diferencia que Heidegger establece entre el tiempo vulgar y el tiempo originario), Berti señala que Heidegger, cuando habla del tiempo en Aristóteles, sólo se refiere a la *Física*, relegando otras obras en las que, según él, el estagirita también pone de manifiesto otros rasgos del tiempo que enriquecen tanto el problema como su concepción del tiempo. Dice Berti:

Heidegger para exponer el concepto aristotélico de tiempo se refiere solamente a la *Física*; la única obra que considera es la *Física*. En la *Física* está precisamente el tratamiento más completo y explícito que Aristóteles hace del tiempo pero como intentaré mostrar, Aristóteles habla del tiempo en muchas otras obras: En la *Metafísica*, en la *Ética*, en la *Poética* y en la *Retórica*. Por esto, para tener una visión completa de la visión aristotélica del tiempo, no es conveniente detenerse sólo en la *Física*, porque

¹⁴⁶ No ahondaremos más en la confrontación Heidegger/Aristóteles, porque es muy amplia. No sólo en lo relativo a la temática del tiempo, sino en lo que respecta a sus perspectivas ontológicas.

¹⁴⁷ Cfr., Berti, E., *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2011, pp. 26-30. En estas páginas Berti expone la perspectiva heideggeriana de la temporalidad. Por otro lado, no está demás decir que prácticamente todo el libro es una constante confrontación con el pensamiento heideggeriano, cosa que ya desde el título es patente.

si uno considera sólo este texto, Heidegger tendría razón: Aristóteles sólo habla del tiempo de la naturaleza, del tiempo del cosmos, no es el tiempo del hombre. Porque efectivamente en la *Física* se habla de la naturaleza.¹⁴⁸

Esta crítica es, en parte, acertada. En efecto, Heidegger se refiere solamente a la *Física* –en general, refiere al libro IV de esta obra–, cuando Aristóteles habla del tiempo. Así lo atestiguan los §78-83 de *SuZ*, donde Heidegger confronta su concepto de temporalidad con el concepto vulgar del tiempo, que encuentra su fundamentación en lo dicho por Aristóteles en la *Física*. También en las lecciones de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger sólo refiere al libro IV de la *Física*, aunque realizando una lectura más detallada que en *SuZ*.¹⁴⁹

Pero no sólo es la visión sesgada que tiene Heidegger del concepto de tiempo en Aristóteles, sino que, además, según Berti, Heidegger toma un concepto, ἐκστατικόν, del pensar aristotélico, para aplicarlo a lo que Heidegger denomina como temporalidad originaria, cuando en realidad Aristóteles lo ocupa para designar el rasgo fundamental del tiempo y que Heidegger lo interpreta como concepción vulgar.

Extático significa aquello que está fuera de sí, aquello que está afuera. *Ex-stare*, estar fuera. El carácter extático, según Heidegger, pertenece a la temporalidad, al concepto auténtico de tiempo, y no al vulgar. Como vemos al leer los textos de Aristóteles, *es el mismo Aristóteles el que habla del carácter extático del tiempo, en el interior del desarrollo que Heidegger considera como propio del concepto vulgar del tiempo*. La interpretación de Heidegger no resulta completamente conforme al texto de Aristóteles.¹⁵⁰

Evidentemente no se puede negar que Heidegger también usa dicho término, ἐκστατικόν. Lo que se torna crucial, entonces, es ver la manera en que Heidegger está entendiendo dicho término ya utilizado por Aristóteles, pues en él se reflejan dos ideas respecto del tiempo que son enteramente distintas. Sería muy absurdo, pues, pensar que Heidegger

¹⁴⁸*Ibíd.*, pp. 30.

¹⁴⁹ Todavía en los *Seminarios de Zollikon*, conferencias y pláticas para público con formación no filosófica, siendo muy posteriores al contexto de *Syt*, Heidegger sigue pensando que es en la *Física* donde se encuentra lo principal del tema del tiempo en Aristóteles.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 28 El subrayado es mío.

toma “tal cual” el concepto aristotélico, y lo traslada a su filosofía. Puesto que esto no ocurre, se torna interesante exponer ambas posturas en torno al mencionado concepto.

¿Cómo es que surge la idea aristotélica del ἐκστατικόν, en el contexto de la pregunta por el tiempo? ¿Qué entiende Aristóteles por éxtasis?

Recordemos brevemente algunas cuestiones fundamentales respecto al tiempo en Aristóteles. Concisamente en los últimos cinco capítulos de su *Física*.¹⁵¹

Que para Aristóteles el tiempo guarda relación con el movimiento, es algo ampliamente sabido. Es importante precisar que el tiempo no se identifica con el movimiento y tampoco se reduce a él. Asimismo, habría que recordar que para Aristóteles el movimiento no es sólo un desplazamiento de algún objeto en el espacio. Esta es, por cierto, una visión muy moderna del movimiento. Es importante tener muy presente esto, para evitar una interpretación que, por ejemplo, Bergson realizó, en el sentido de que el tiempo para Aristóteles es identificado con el espacio al relacionarlo con el movimiento.

Por el contrario, para Aristóteles el movimiento es algo mucho más amplio, más rico en su significado. Tanto así, que el pensamiento y el cambio son considerados por el estagirita como movimientos. El primero, como un movimiento del alma y el segundo el movimiento de las cosas naturales, es decir, su devenir. Con estos ejemplos, me parece, queda claro que el movimiento no es sólo desplazamiento espacial.¹⁵² Podemos decir, por lo tanto, que el tiempo no es movimiento, pero que no puede haber tiempo sin movimiento. Bien podría decirse, en el mejor de los sentidos, que ésta es una visión relativa del tiempo, pues aquello que sea el tiempo se hace patente sólo en su relación con algo más, en este caso, el movimiento.¹⁵³

Pero la disquisición aristotélica sobre la naturaleza del tiempo no termina con establecer la relación entre tiempo y movimiento, sino que ahonda aún más en ella, para llegar a una definición preliminar del tiempo: “Pero cuando percibimos un antes y un después, entonces hablamos del tiempo. Porque el tiempo es justamente esto; número del movimiento según

¹⁵¹ Este desarrollo, de entrada, no pretende ser exhaustivo. Sólo nos interesa poner énfasis en algunas ideas y conceptos fundamentales que nos ayuden a comprender el éxtasis aristotélico.

¹⁵² Cfr., Aristóteles, *Física*, 218b21-23. Aristóteles refuerza esta argumentación con un mito que se encuentra más adelante, 218, 23-28. Dice Aristóteles respecto a la relación de tiempo/movimiento: “Pero sin cambio no hay tiempo; pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido [...]”

¹⁵³ Berti señala aquí las posibles conexiones de esta idea aristotélica con la postura de Leibniz, para quien, en discusión con Newton y su idea del tiempo y espacio absolutos, tiempo y espacio eran, más bien, relativos. Cfr., Berti, *Op., cit.*, pp. 33.

el antes y el después.”¹⁵⁴ ¿De dónde provino la idea de un antes y un después, así como la idea de lo numerado que conforman, según Aristóteles, al concepto del tiempo?

La idea del antes y del después proviene de la idea de magnitud. En efecto, el tiempo, al igual que el movimiento, es un continuo. Esto quiere decir que no percibimos segmentos del tiempo con base en los cuales, posteriormente, obtenemos un continuo, sino que ocurre lo contrario. Por medio de una analogía hecha por Aristóteles, el tiempo es como una línea, la cual puede ser dividida en puntos. Esto nos lleva a hacer un símil entre el punto y el ahora.

Siguiendo este símil, tenemos que nuestra percepción del tiempo se realiza desde un punto, el ahora, que nos abre el panorama de lo anterior y lo posterior. Es importante enfatizar que lo primigenio es el continuo, y no pensar que es a partir de las partes (anterior-ahora-posterior) que se percibe el tiempo.

Ahora bien, esta percepción del tiempo en tanto que lo anterior y lo posterior no se hace patente sino en su medición, por medio de lo numerado. Es importante aclarar este concepto para evitar confusiones.

Hay una diferencia, que Aristóteles mismo señala, entre el número entendido como numerado o como numerante. Es decir, lo numerado no refiere a aquello que estamos numerando (bien pueden ser perros o manzanas), sino a lo que numera. Es decir, aquello por medio del cual nosotros medimos las sucesiones de horas. Siendo esto así, muchas cosas del cosmos están o son en el tiempo, son percibidas en su movimiento. Esto nos lleva a un atributo que Aristóteles denomina como ser-en-el-tiempo, en el cual nos detendremos un poco porque en él aparece el concepto de éxtasis que nos interesa poner de relieve para este capítulo.

Por otra parte –dice Aristóteles– «ser en el tiempo» es ser afectado por el tiempo, y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que se aprende por el tiempo, ni que por el tiempo se llega a ser joven y bello, porque el tiempo es, por sí mismo, más bien causa de

¹⁵⁴ Aristóteles, *Op., cit.*, 219a-30.

destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir fuera de sí.¹⁵⁵

Al final del pasaje aparece nuestro concepto: ἐκστατικόν, salir fuera de sí. Como se puede apreciar, para Aristóteles, en última instancia, el movimiento es un *salir fuera de sí*. Ahora bien, en tanto que el tiempo es medida del movimiento y éste a su vez es un salir fuera de sí, la relación tiempo y éxtasis se hace patente. Sin embargo, ¿qué tipo de relación hay entre el éxtasis y el tiempo en la propuesta aristotélica? El mismo pasaje lo dice: un deterioro, olvido y precariedad.

¿Por qué Aristóteles tiene esta perspectiva “trágica” del tiempo? Hay que recordar, para responder esta pregunta, el contexto histórico en el que Aristóteles se desarrolló. Enrico Berti así lo señala:

Haciendo un comentario sobre la posición aristotélica en el capítulo 12 del libro IV de la *Física*, podemos decir que revela un profundo pesimismo, el mismo pesimismo que recorre toda la literatura griega, la gran poesía griega, desde Homero, hasta los grandes trágicos. Recuerden cuando Homero compara la vida del hombre a la situación de las hojas que caen de los árboles en otoño. Y la visión trágica de la vida de las grandes obras de teatro de Esquilo, Sófocles, donde está presente continuamente la angustia de la muerte, el fin. Aristóteles, con su doctrina, expone a través de conceptos filosóficos esta visión trágica que los griegos tenían del tiempo. Yo creo que se puede decir que es una visión pesimista, visión confirmada por la física contemporánea y su segundo principio de la termodinámica, el de la entropía, según el cual en los fenómenos físicos existe una tendencia a ir desde lo mejor a lo peor. La entropía es una involución, un retroceso. Si hay un terremoto, es muy probable que un edificio colapse y se transforme en una pila de piedras, pero es absolutamente improbable que con un terremoto una pila de piedras se transforme en un edificio. [...] Se puede decir que aquí falta una confianza en el futuro, falta la visión de la historia como desarrollo hacia algo positivo que luego entrará, que será la contribución del cristianismo. En la visión

¹⁵⁵ Aristóteles, *Op.*, cit., 221a-30-221b. Hay otros lugares en los que Aristóteles se refiere al tiempo desde esta perspectiva, digamos “trágica”. Por ejemplo, “[t]odas las cosas se generan y se destruyen en el tiempo. Por eso, mientras que algunos decían que el tiempo era «el más sabio», el pitagórico Parón lo llamó «el más necio», porque en el tiempo olvidamos. Es claro, entonces, que el tiempo tomado en sí mismo, es más bien causa de destrucción que de generación, como ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí, y el tiempo es indirectamente causa de generación y de ser.” *Física*, 222b 15-20.

griega, la historia es un continuo repetirse de eventos sin progreso, incluso con una tendencia al retroceso.¹⁵⁶

Esto está bien, visto desde un plano historiográfico e incluso coincide con una idea muy general del “sentido común” acerca del tiempo. La idea del tiempo como deterioro es lo que abunda en lo que se denomina “inconsciente colectivo”. Además, por otro lado, tal parece que podemos corroborarlo con echar un vistazo a nuestro entorno. Las cosas se desgastan, van dejando de ser, conforme el tiempo transcurre.

Ahora bien, filosóficamente hablando, podemos aducir otra razón para comprender esta visión aristotélica del tiempo.

Dicha razón consiste en que *Aristóteles tiene clara una división, una diferencia*: los entes temporales y los entes que no son temporales. En este sentido, cabría decir que, para Aristóteles, el cambio, *el salir fuera de sí, está visto desde el horizonte de la eternidad*.

Ahondando en esto, hay que decir que Aristóteles distingue entre entes que sí son en el tiempo, es decir, entes cuyo ser se ve determinado por el tiempo, y entes que no son determinados por el tiempo. Ejemplo de este último es el motor inmóvil, que es, por excelencia, sustancia eterna. También hay que decir que los entes matemáticos no son, estrictamente hablando, ni temporales ni eternos. Más bien a-temporales, si se quiere, indiferentes al tiempo. Y por último, todos aquellos entes que devienen, que cambian, que mutan, que *son en el tiempo*. En esta última región entitativa se encuentra el *ἐκστατικόν* aristotélico.

En este punto encontramos un gran problema: una diferencia entre entes (óntica) vista desde el tiempo, aunque sea una visión que se da, según la interpretación heideggeriana, desde un concepto de tiempo derivado o no originario. Lo que Heidegger intenta poner de relieve es por qué el tiempo ha sido visto en la tradición metafísica desde la eternidad. ¿No será, acaso, que debe ser visto a la inversa, que el tiempo nos abra, si acaso, la posibilidad de pensar en algo eterno?¹⁵⁷

Señalando también esta diferencia, concluye Berti la confrontación entre Heidegger/Aristóteles y el concepto de éxtasis: “Ésta es la verdadera diferencia ontológica

¹⁵⁶ *Ídem.*

¹⁵⁷ Aquí se atisba una relación entre tiempo y diferencia ontológica, en la cual se ahondará en las conclusiones.

admitida por Aristóteles, no la señalada por Heidegger entre ser y ente, sino la diferencia entre los entes que están en el tiempo y los que están fuera del tiempo.”¹⁵⁸

Es evidente la semejanza con Aristóteles, por lo menos terminológica, cuando Heidegger utiliza el concepto de éxtasis al afirmar: “Futuro, haber-sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del “hacia sí”, del “de-vuelta-a, y del “hacer comparecer algo”. Los fenómenos del “hacia...”, del “a...”, del “en medio de...” manifiestan la temporalidad como el ἐκστατικόν por excelencia. *Temporeidad es el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo.* Por eso a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente ya caracterizados los llamamos *éxtasis de la temporeidad.*”¹⁵⁹ Teniendo en cuenta el pasaje, podemos decir que Heidegger, en efecto, conserva tanto el nombre (ἐκστατικόν) como su significado (salir fuera de sí), pero no así su sentido. ¿En qué sentido afirma Heidegger que el tiempo, mejor dicho la temporalidad (*Zeitlichkeit*), es un salir fuera de sí? ¿Qué diferencias hay en la utilización de este término en la filosofía aristotélica?

Al señalar el carácter extático de la temporalidad, Heidegger pretende evitar fundamentalmente dos cosas. Primero, pensar que el tiempo es un ente; segundo, pensar que el tiempo tiene una única dirección, que va desde el pasado hasta al futuro, pasando por un presente.

En efecto, la idea de que el tiempo corre unidireccionalmente, idea conocida en la física como la flecha del tiempo, sostiene que el tiempo es sucesivo y que éste sólo corre hacia adelante. Desde la perspectiva heideggeriana, el tiempo, originariamente, no es una sucesión, y por lo tanto un flujo, conformado por un presente/pasado/futuro. Para Heidegger, *el tiempo originario es un salir fuera de sí* que descansa en la preeminencia del futuro.

La interpretación de una sucesión de horas (que puede ser llevada a días, meses o años) no es el rasgo fundamental del tiempo para Heidegger. Madurar –recordando el símil entre el fruto y el Dasein del capítulo anterior– bien puede significar que el tiempo pasa, pero no necesariamente implica que sea hacia adelante, es decir, que sea unidireccional. Por ello Heidegger piensa que ésta es una idea derivada y no originaria del tiempo. Así lo deja claro Heidegger en el siguiente pasaje: “[I]o característico del “tiempo” accesible a la

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp.38

¹⁵⁹ *SuZ*, 328-329, (R,346/G, 356)

comprensión vulgar consiste, entre otras cosas, precisamente en que en él, en cuanto pura secuencia-de-ahoras sin comienzo ni fin, queda nivelado el carácter extático de la temporeidad originaria. Pero, esta misma nivelación, se funda, en virtud de su sentido existencial, en una determinada temporización posible, a través de la cual la temporeidad, en cuanto impropia, temporiza dicho “tiempo”.¹⁶⁰ Por medio de una nivelación de la temporalidad originaria es que se obtiene la idea del tiempo como un flujo unidireccional. Siendo esto así, podemos decir que para Heidegger, el ἐκστατικόν griego, quiere decir literalmente un *salir fuera de sí del tiempo mismo*. Lo cual quiere decir que la temporalidad originaria, en sus salir fuera de sí, se temporiza de distintas maneras, incluyendo el concepto vulgar de tiempo como sucesión de horas. El tiempo, desde esta perspectiva, no es algo ni absoluto ni relativo, ni subjetivo u objetivo, sino extático.

La consecuencia inmediata de lo anterior es la no sustancialización del tiempo. El tiempo no es algo. No es un ente. La temporalidad no es un sustrato que permanezca y funja como fundamento.

Si bien la temporalidad constituye el sentido de ser del Dasein, no debe ser pensada como el *fundamento* de este ente. Por el contrario, como ya se ha dicho anteriormente, desde la perspectiva heideggeriana no hay fundamento. Más bien, la temporalidad es ese fondo de proyección (sentido) que, sin ser él mismo temáticamente expreso, permite comprender la articulación del ser del Dasein.

El Dasein es un ente cuyo modo de ser es ex-sistencia. Lo cual quiere decir, entre otras cosas, que es un ente que constantemente está *saliendo de sí*. Esto quiere decir que el Dasein es un ente temporal. Para Heidegger, decir tiempo (en cualquiera de sus modalidades, propiedad o impropiedad) es decir Dasein. “La temporeidad –indica Heidegger– hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado. Los momentos del cuidado no quedan reunidos por yuxtaposición, como tampoco la temporeidad misma se va constituyendo de futuro, haber-sido y presente, “a lo largo del tiempo”. La temporeidad no es en absoluto un *ente*.”¹⁶¹

¹⁶⁰ SuZ, 329, (R, 346/G, 356).

¹⁶¹ SuZ, 328, (R, 345/ G, 356).

Aquí hay un punto importante a subrayar, porque Heidegger mismo insiste en ello. Los momentos temporales que se corresponden con los existenciaros que conforman la estructura del cuidado son un fenómeno unitario y hacen posible la unidad compleja que es el cuidado: existencia, facticidad y caída.

La idea del cuidado como una unidad compleja ayuda a pensar que los elementos que lo constituyen no son partes que se encuentran ahí-juntos o propiedades que pertenecen a un ente. A este respecto hay que señalar, primero, que los momentos que conforman al cuidado son existenciaros, indicadores formales, y no categorías. Segundo, respecto a la temporalidad del cuidado, no es que los elementos antes mencionados sucedan en el tiempo. Suponer que suceden en el tiempo, sería pensar el tiempo como algo que está-ahí sobre el cual acontecen hechos o eventos, entre ellos el gestarse del cuidado.

Por el contrario, para Heidegger la temporalidad se temporaliza (temporacia, en Gaos), por lo cual no cabe decir que sea *algo en lo* que acontecen las cosas. Con esta idea de que la temporalidad se temporaliza nos encontramos con el tiempo mismo, con la *fuerza original* de cualquier fenómeno temporal. “La temporeidad –anota el autor de *Syt*– temporaliza, y temporaliza diversas formas posibles de ella misma.”¹⁶² Cuando Heidegger afirma que la temporeidad se temporaliza pretende destacar que la temporeidad no-es-algo (ente concreto), sino que la temporeidad se anuncia en los modos ónticos en que se temporaliza (propiedad e impropiiedad). *La temporalidad no es algo que yaza separado de los modos ónticos en que ella se manifiesta. La temporalidad no es un sustrato que permanezca ajeno a sus modificaciones ónticas.* Más bien, en esas modificaciones ónticas se acusa la temporalidad en su temporalización. Ninguna manifestación temporal derivada se encuentra fuera del origen.

Este punto resulta ser fundamental para comprender el carácter derivado de lo que Heidegger denomina como tiempo vulgar.

La idea de derivación apunta, en este contexto, a un modo en que la temporalidad se manifiesta ónticamente. Sólo atendiendo a estos modos ónticos en que el tiempo es pensado, usado, tenido, perdido, obsequiado, robado, es posible des-ocultar la temporalidad. Pero también es factible el camino inverso: prestando atención a que la temporalidad se temporaliza de modos distintos, se vuelven comprensibles esos modos

¹⁶² *SuZ*, 328, (R, 319/G, 356). El subrayado es mío.

ónticos. Entonces, el tiempo puede aparecer como lo tenido, usado, perdido, obsequiado, robado o incluso como aquello en lo que suceden todos los eventos.

Este es un punto crucial: la temporalidad no se encuentra *separada*. En cualquier modo en el que temporizamos, sea de un modo propio o impropio, aparece, a juicio de Heidegger, el carácter extático de la temporalidad. En este sentido, podemos decir que los intentos heideggerianos van encaminados, más bien, a pensar el entrecruce de lo óntico y lo ontológico. Invita a pensar la unidad, no desde la separación de las partes de un todo, sino desde la *complejidad de su articulación*. Por ello, no debe pensarse que *a partir de* la temporalidad se *deriven*, en un sentido lógico, el tiempo vulgar o fácticamente vivido. Heidegger mismo subraya esto de la siguiente manera: “[l]a temporeidad no es primero un ente que luego sale de *sí*, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los *éxtasis*.”¹⁶³

Arturo Leyte, asimismo, sintetiza lo dicho hasta aquí de la siguiente manera:

[...] si la ex-sistencia alude a ese «fuera de», el sentido de esa existencia (de la cura) es la temporalidad, que se entiende como unidad de los «ex-tasis» del tiempo. El «fuera de» que se encontraba en el punto de partida se vuelve a encontrar en el final y define la pauta para comprender el sentido del ser en general. Y ese sentido, ese «fuera de» se revela directamente como lo opuesto a la substancia, que es aquello permanente concentrado en sí mismo, «dentro de» [...] Efectivamente el concepto vulgar del tiempo se forma a partir del significado de sustancia: tiempo es algo que discurre y sucede pero que a la vez es permanente en dicho discurrir. [...] En la obra no se resta legitimidad al concepto vulgar del tiempo que, por ende, es la base del concepto científico: sin esa concepción cualquier medición se hace impracticable y sin la posibilidad de la medición se viene abajo la posibilidad de la cuantificación. En realidad la ciencia ha partido de considerar el tiempo como algo que «está ahí», presente y tematizable de modo que de él se pudiera hacer un objeto [...].¹⁶⁴

Frente al flujo irremediable, unidireccional y sustancializado del tiempo, que al parecer Aristóteles captó como un éxtasis, interpretado como un cambio, Heidegger pretende rescatar otro sentido del carácter extático de la temporalidad, justo señalando que ni es

¹⁶³ *SuZ*, 328-329, (346/G, 356).

¹⁶⁴ Leyte, A., op., cit., pp. 142-143.

unidireccional ni sustancializado, sino un éxtasis, un *salir fuera de sí* que constituye el sentido del ser del Dasein.

3.3 El tiempo se temporaliza originariamente desde el futuro

Contrario a lo que comúnmente *se* piensa, que nuestras vidas están dirigidas por el presente, desde la mirada heideggeriana, podríamos decir, más bien, que nuestras vidas están dirigidas “desde el futuro”. Evidentemente esta idea tiene que ser matizada, pues como se ha venido diciendo, el futuro no es, para este pensador alemán, aquello-que-todavía-no es, pero que está por-venir.

Habría que agregar, además, que esta afirmación, que nuestras vidas se orientan “desde el futuro”, no sólo contraviene al “sentido común” en lo que se refiere al tiempo, sino también a la tradición metafísica.

En efecto, desde Aristóteles hasta Husserl, se le atribuyó al tiempo, además de su carácter fluvial, la importancia del presente.¹⁶⁵ Dicho en términos generales: el presente orienta nuestra comprensión del pasado y del futuro, determinando así nuestra comprensión del tiempo.

Ahora bien, si para Heidegger no es el presente el éxtasis temporal preeminente, sino el futuro, cabe preguntarse, ¿cómo es posible que nuestras vidas se vean orientadas desde el futuro?, ¿cómo es posible que el futuro, algo que aparentemente aún no es, que no es efectivo, sea el punto cardinal desde el cual nuestras vidas se ven dirigidas?, ¿a qué nos referimos cuando decimos que es a partir del futuro que nuestras vidas adquieren una guía?

Para responder a estas preguntas, tendríamos que pensar el futuro de una manera distinta tanto de la habitual, como de ciertos autores de la tradición metafísica. Esto no significa que tengamos que negar la experiencia ordinaria en que se piensa el futuro, sino que tenemos que *retroceder* a una experiencia más originaria del futuro que nos permita

¹⁶⁵ Franco Volpi señala esta preeminencia del presente de la siguiente manera: “[...] como ya lo hemos hecho notar, en virtud de la connotación práctica del ser-ahí, el futuro se convertirá en la dimensión temporal determinante, ya que lo que está en juego en la decisión práctica es el ser futuro. Y esto le permite a Heidegger oponerse a la tradicional preeminencia del presente en el pensamiento occidental desde Aristóteles hasta Husserl.” Volpi, F., op.,cit., pp. 140.

comprender que, en rigor, éste no es algo que aún no ocurre, sino que, en tanto que posibilidad proyectada, el futuro en realidad ya es.

Conviene comenzar por señalar la primacía del futuro respecto del pasado y del presente. Heidegger la señala de la siguiente manera: “[e]l fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro. La primacía del futuro variará de acuerdo con la temporización modificada de la temporeidad impropia, pero se manifestará también en el tiempo derivado.”¹⁶⁶

El pasaje puede invitar a pensar, en primera instancia, que la temporalidad originaria y la modalidad propia se emparentan. Pero esto no es así. *La temporalidad originaria no tiene por qué emparentarse con la modalidad propia de la existencia*, pues el primado del futuro, como lo indica el final del pasaje, también se advierte en el tiempo derivado, es decir, en el concepto vulgar del tiempo, aunque de manera distinta. En cada una de estas modulaciones, o modos de ser, la temporalidad se advierte de manera distinta. Es decir, la temporalidad se temporaliza de manera propia o impropia. Pero en rigor, la temporalidad originaria es aquella que permite comprender el sentido de la cura, es decir, el anticiparse-a-sí estando ya en medio de los entes en un mundo.

Por otro lado, hay que precisar cómo se comprende el futuro desde las modalidades de la propiedad y la impropiedad ya que, aunque sea de manera impropia, el Dasein no deja de ser un ente vuelto hacia la muerte y proyectivo.

Esto se mostrará a lo largo de este apartado mediante una contraposición con san Agustín, un pensador con el que Heidegger dialoga en varias ocasiones.

En el famoso libro XI de sus *Confesiones*, como es sabido, san Agustín se pregunta por el tiempo. Sin embargo, es importante anotar el contexto en el que dicha discusión se suscita porque, a mi parecer, no es casual.

El libro XI comienza y cierra con una discusión sobre la creación y la eternidad de dios. Justo en medio de esta discusión se encuentran los análisis del de Hipona sobre el tiempo. ¿Es esto casual o signo de algo más? Digámoslo así, ¿no será acaso que los análisis que san Agustín está realizando acerca del tiempo tienen como horizonte de comprensión –por decirlo heideggerianamente– la eternidad de dios? ¿Acaso no cabe pensar que la finitud de la distensión, propia del hombre en tanto que ser creado, cobra sentido sólo si se tiene en

¹⁶⁶StuZ, 329, (R, 346/G, 356). El subrayado después del segundo punto y seguido es mío.

miras la eternidad de dios? Si es el caso, ¿podría hablarse de que en san Agustín se encuentra la eternidad de dios como trasfondo de la distensión del alma?¹⁶⁷ De esto se dirá algo más en el último apartado de este capítulo y en las conclusiones ya que, me parece, el tiempo está fungiendo, en este caso, como horizonte de interpretación de *la diferencia ontológica* (o en términos heideggerianos, de una diferencia óntica) que, en el caso de san Agustín, se encuentra entre Dios-eterno y creatura-temporal.

Por el momento vayamos a lo que nos interesa para este apartado: el presente en Agustín como acceso a la comprensión de la naturaleza del tiempo.

Cuando san Agustín se encuentra inmerso en su reflexión sobre el tiempo, éste se le muestra como un arduo problema. Primero, el tiempo se muestra, más bien, como algo que no existe, es decir, que tiende al no ser, pues el pasado ya no es, el futuro aún no es y el presente se divide en partículas tan pequeñas que resulta inaprehensible. Sin embargo, san Agustín afirma contundentemente:

No obstante, afirmo seguro que si nada pasara, no habría tiempo pasado, y si nada adviniera no habría tiempo futuro, y si nada existiera no habría tiempo presente. Luego esos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿qué modo tienen de ser, puesto que el pretérito ya no es, y el futuro aún no es? Y el presente, si siempre fuera presente y no pasara a pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad. Y si el presente llega a ser tiempo precisamente porque pasa a pretérito, ¿cómo decimos que también existe éste, cuya razón de ser es que dejará de ser, de modo que no podemos decir en verdad que el tiempo es sino en cuanto tiende a no ser?¹⁶⁸

A pesar de que san Agustín afirme que de algún modo “hay” tiempo, el problema, en lugar de resolverse, se agudiza de manera importante. No basta con afirmar que de algún modo sí “hay” tiempo, porque entonces surge la siguiente cuestión, a saber: ¿a qué nos referimos cuando decimos, “qué tiempo tan largo”, “qué tiempo tan corto”?, es decir, ¿cómo es

¹⁶⁷ Para sustentar lo dicho, ofrezco uno de los últimos y más bellos pasajes de las *Confesiones*, que lleva por título, “Mi vida toda es distensión”: “Ahora, por el contrario, mis años discurren entre gemidos, y tú, consuelo mío, Señor, Padre mío, eres eterno. Pero yo me he despedazado en los tiempos (*ego in tempora dissilui*) cuyo orden desconozco, y mis pensamientos, la intimidad de mi alma, los desgarran tumultuosas variedades de cosas, hasta que, purificado y derretido por el fuego de tu amor, confluya en ti.” San Agustín, *Confesiones*, Libro XI, Capítulo XXIX, 39 Tecnos, Madrid, 2006. [Traducción, introducción, notas y anexo de Agustín Uña Juárez].

¹⁶⁸ *Ibid.*, Libro XI, Capítulo XIV, 17.

posible la medición del tiempo?, o, con mayor radicalidad, ¿qué es lo que medimos cuando decimos que medimos el tiempo? Así, el tiempo aparece con un carácter paradójico, pues de alguna manera sabemos qué es el tiempo, a pesar de que se muestra como algo difícil de apresar. A pesar de esto, san Agustín no se detiene y prosigue la investigación para descubrir cómo es que sabemos qué es el tiempo a pesar de su carácter fugitivo.

Para resolver el problema, san Agustín afirma que medimos el tiempo en su transcurso. Él lo dice así: “Medimos los tiempos que pasan cuando los medimos [...] Por el contrario, los pretéritos, que ya no son, o los futuros, que aún no son, ¿quién puede medirlos, a no ser que alguien se atreva a decir que puede medirse lo que no es? *Por tanto, cuando el tiempo pasa puede percibirse y medirse. Pero cuando ya haya pasado, puesto que no es, no puede medirse.*”¹⁶⁹ Entonces, sólo mientras el tiempo transcurre es que éste puede ser medido o sabido.

No basta, sin embargo, afirmar que el tiempo es medido por su transcurso, porque surge otra pregunta, a saber, en dónde se mide el tiempo que es tránsito o transcurrir. Para responder, san Agustín se ve en la necesidad de analizar la relación entre el movimiento y el tiempo, pues parece obvio que el movimiento es el tránsito de los cuerpos u objetos de un punto a otro, o bien, pensando con mayor generalidad el movimiento, como cambio de cualidades o estados. Esto indicaría que la medición del tiempo se da en el objeto que se mueve o cambia. A pesar de que esta idea es aceptable, san Agustín la descarta con el siguiente argumento: “Nadie diga, por tanto, que el tiempo es el movimiento de los cuerpos celestes. Porque habiéndose detenido el sol [...] el sol permanecería inmóvil, pero el tiempo transcurriría. [...] Veo, por tanto, que el tiempo es una cierta distensión (*distentio*, dilatación).”¹⁷⁰ Negando la identidad entre la medición del tiempo y la medición del movimiento de los cuerpos, pues aún en su reposo el tiempo sigue transcurriendo, san Agustín indica que el tiempo es una distensión o dilatación, pero aún sin aclarar distensión de qué o de quién. Se trata de la distensión del alma en la que el tiempo puede ser medido, y no en algún objeto externo: “Por lo cual, me pareció –dice san Agustín– que el tiempo es no otra cosa sino distensión (*distentionem*). Pero de qué cosa lo sea, si no es del alma misma (*ipsus animi*), me maravillo y lo ignoro.”¹⁷¹ Entonces, la distensión es distensión del

¹⁶⁹*Ibid.*, Libro XI, cap., XVI, 21. El subrayado es mío.

¹⁷⁰*Ibid.*, Libro XI, cap., XVIII, 29.

¹⁷¹*Ibid.*, Libro XI, cap., XXVI, 33.

alma. La medición del tiempo ocurre en la distensión del alma: “En ti, alma mía (*anime meus*), mido los tiempos. No quieras denegarme a mí lo que así es, y no quieras obstaculizarte a ti con el tropel de tus impresiones. En ti, repito, mido los tiempos.”¹⁷²

De esta manera, por tanto, podemos ver que para san Agustín el tiempo es la distensión del alma. ¿Pero qué significa que el alma se dilate, se extienda, y que en ella pueda el tiempo ser medido? Con la distensión del alma, me parece, ya no se ve al pasado como algo que ya no es, el futuro como algo que todavía no es y el presente ya no es infinitamente divisible, y por tanto inapresable, pues la distensión, al medirlos, logra unificarlos. ¿Cómo? Por medio de la memoria del pasado, por medio de la expectación del futuro y por medio de la atención del presente. *Hablando con rigor, para san Agustín, me parece, no hay pasado, ni presente, ni futuro, sino presente del pasado (memoria), presente del futuro (expectativa) y presente del presente (atención). El tiempo está en la distensión del alma.*

Pues ella espera, atiende y recuerda, de modo que lo que espera pase a través de aquello a que atiende hacia aquello que recuerda. ¿Quién, en efecto, negará que los futuros aún no son? Y, no obstante, la expectación de los futuros está presente en el alma (*animo*). ¿Y quién negará que los pasados ya no son? Y, sin embargo, la memoria de los pretéritos aún está presente en el alma (*animo*) ¿Y quién negará que el tiempo presente carece de duración (*magnitud*), puesto que pasa en un instante (*puncto*)? Y, no obstante, perdura la atención, a través de la cual prosiga ausentándose lo que está presente. No es, por tanto, largo un tiempo futuro, que aún no es, sino que un largo futuro es más bien una larga expectación del futuro. Ni es largo un tiempo pretérito, que ya no es, sino que un largo pretérito es una larga memoria del pretérito.¹⁷³

Como se puede apreciar, la puerta de entrada a la interpretación del tiempo, desde la perspectiva agustiniana, es el presente.

En este punto, sin embargo, cabría hacer una distinción respecto al término presente, pues parece que san Agustín lo comprende de dos maneras distintas. Por un lado, está el sentido del presente comprendido como ahora, como algo que deja de ser, como algo fugaz y, en esta medida, inaprehensible. Si este sentido de presente fuera nuestra guía para

¹⁷²*Ibid.*, Libro XI, cap., XVII, 36.

¹⁷³*Ibid.*, Libro XI, cap., XXVIII, 37.

comprender tanto el pasado como el futuro, tendríamos que decir que, en efecto, el tiempo no es, no existe. Pues el pasado es comprendería como un ahora que ya no es, el presente un ahora que está dejando de ser y futuro un ahora que todavía no es. Sin embargo, como lo ha mostrado el análisis anterior, san Agustín atisba otro sentido de *presente en tanto que permanencia o presencia*. Este último sentido es el que nos interesa rescatar, puesto que permite medir y hablar del tiempo. Guiándonos por este último sentido del presente es que el pasado puede ser traído a la presencia, o mejor dicho, *permanece* en la memoria. El futuro no es algo que todavía no es, sino que es *presente* en la expectativa. Y, por su parte, el presente se constata en la atención, en la presencia del ahora que es objeto de mi atención. Así parece confirmarlo el mismo Agustín:

[...] *dondequiera que estén [pasado y futuro] no son allí ni futuro ni pasado, sino presente*. Si allí es futuro todavía, es que aún no existe, y si es pasado, es que ha dejado de existir [...] En la narración de los hechos verídicos del pasado, lo que se extrae de la memoria no son los hechos reales que acontecieron, sino las palabras engendradas por sus imágenes, las cuales, al pasar por nuestros sentidos, han dejado en nuestro espíritu una especie de huellas [...] En cuanto a si es análogo el caso de las cosas futuras objeto de predicción, de modo que se perciban las imágenes ya existentes de las cosas que aún no existen, confieso Dios mío, que no lo sé. Lo que sí sé es que nosotros premeditamos de ordinario nuestras acciones futuras, y que esta premeditación está presente, aunque la acción que premeditamos no existe aún porque es futura.¹⁷⁴

Y respecto a las cosas futuras agrega que “[...] cuando se afirma que se ven las cosas futuras, no nos referimos a aquellas que todavía no existen, es decir, a las cosas futuras. Lo que se ve son sus causas o quizá los signos, que son ya algo existente, y, por tanto, no son algo futuro, sino algo presente a quien los ve, que hace predecir el futuro imaginándolo en su espíritu.”¹⁷⁵ Podemos concluir, por tanto, como indica Carlos Soto en su comentario a

¹⁷⁴ *Ibíd.*, Libro XI, cap., XVIII, 23. El subrayado es mío.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, Libro XI, cap., XVIII, 24.

este respecto, que en el obispo de Hipona: “[...] sigue firme el principio de que sólo se ve lo que existe, y sólo existe realmente lo presente.”¹⁷⁶

Es importante remarcar que la memoria, la atención y la expectativa no son caracteres separados del tiempo. Por el contrario, el concepto de distensión que propone san Agustín pretende unificar lo que parece ser una experiencia parcelada del tiempo, pasado/presente/futuro.

De esta exposición de san Agustín, dos hechos resultan fundamentales para nuestro trabajo: primero, el tiempo es medible; y segundo, conocemos el pasado y el futuro, pero sólo en su calidad de *presente*, en la memoria, en la expectativa y en la atención. Con mayor rigor, habría que decir que para Agustín el tiempo se despliega no en un pasado presente y un futuro, sino en memoria, atención y expectativa. Sólo en tanto que el pasado permanece en la memoria es factible medirlo. Lo mismo con el futuro: sólo en tanto que es expectativa, puede ser medido. Y sólo en tanto que el presente es atención puede ser medido.

Esto indicado por san Agustín hace siglos, parece que sigue siendo vigente. De manera muy natural hablamos del pasado y del futuro como si, en efecto, fueran *presentes*. Y, en efecto, desde una mirada agustiniana, estas dimensiones temporales (pasado/presente/futuro) son patentes en la memoria, la atención y la expectativa en tanto que distensión del alma de la criatura finita que somos.¹⁷⁷

Con lo dicho hasta aquí, cabe preguntar: ¿Heidegger se separa de esta manera de pensar el tiempo? Es decir, ¿la propuesta de Heidegger del advenir/sido/presente contraviene la manera de pensar agustiniana de memoria-atención-expectativa?

Lo crucial para responder es comprender un hecho fundamental: para Heidegger lo que abre el acceso a la temporalidad *no es el presente sino el advenir*. Para san Agustín el futuro es expectativo y, en esta medida, es presente. Mientras que, para Heidegger, el futuro

¹⁷⁶ Isler, Soto, C., “El tiempo en las Confesiones de san Agustín”, en *Revista de Humanidades*, vol. 17-18, junio-diciembre, Universidad Nacional Andrés Bello, Chile, 2008, pp. 191. Consultado en <http://www.redalyc.org/pdf/3212/321227236011.pdf>

¹⁷⁷ San Agustín pone un ejemplo, el recitar de un canto, como testimonio de que, en efecto, la memoria, la expectativa y la atención constituyen la distensión del alma. La expectativa se hace patente al pensar en el recitar el canto como una totalidad. Al irlo cantando, cada una de sus partes va pasando hacia la atención y posteriormente a la memoria. Este ejemplo le permite a san Agustín concluir lo siguiente: “Y lo que ocurre en el cántico todo, eso mismo sucede en cada una de sus partes menores y en cada una de sus sílabas. Y esto mismo acontece también en una acción más larga, de la que tal vez ese cántico fuera una parte menor. Y esto ocurre igualmente en la vida de todo un hombre, cuyas partes son todas las acciones de ese hombre. Y eso también en la historia (*saeculo*) total de los hijos del hombre, cuyas partes son las vidas de todos los hombres”. *Ibid.*, Libro XI, Capítulo XXVIII, 38.

no es originariamente expectativa, y por lo tanto no es presente, sino advenir. ¿En qué radica la diferencia entre expectativa y advenir? ¿Son efectivamente algo diferente?

No cabe duda, aunque en un sentido lato, que somos eminentemente seres proyectivos. Somos seres que constantemente nos estamos arrojando hacia adelante. Somos seres, utilizando terminología de Heidegger, que nos anticipamos-a-sí. O si se prefiere, en un lenguaje más común, somos seres que hacemos planes. Por muy simple que sea la pregunta: ¿podemos pasar un día de nuestra vida sin que no hagamos un plan, que nos “veamos a nosotros mismos” haciendo cualquier actividad? Incluso, el día que no hacemos planes, bien puede decirse, hoy no hay plan, me quedo en casa.

Se podría objetar esta idea, pero los planes pueden o no ser realizados, es decir, que están sujetos a la posibilidad. Mejor aún, se encuentran atados al azar y la contingencia. Su realización depende de que se cumplan ciertas condiciones que, en muchas ocasiones, no dependen del sujeto que los planea y ejecuta. Sin embargo, esto puede dejarse de lado, pues estamos pensando desde una idea de realidad que nos muestra la posibilidad como eso, como algo contingente. Estas ideas son las que predominan cuando pensamos *el futuro como expectativa*, aquello que san Agustín ya señalaba. En efecto, estar a la expectativa es justo eso: tener “la esperanza” de que algo es altamente probable que suceda. Estar atento a la situación porque algo sucederá y nosotros nos anticipamos.

En este contexto, puede apreciarse que es el presente el que abre el futuro en tanto que expectativa. El futuro, en tanto que *expectativa trae consigo algo*: un evento, una situación, que nosotros anticipamos que puede suceder.

Cuando se piensa en la realización o efectuación de una de esas posibilidades, se está pensando en una interpretación del ser desde la presencia o el presente. Podemos decir que cotidianamente tendemos a sustancializar las cosas, incluyéndonos a nosotros mismo, al tiempo y a la muerte. De aquí que nuestra concepción del tiempo sea una idea tripartita compuesta por un presente/pasado/futuro. Si sumamos a esto que nuestra idea de existencia está guiada, básicamente, por la percepción física, en efecto tendemos a concebir la posibilidad y el tiempo, o en este caso concreto, el futuro, como algo que no está ahí, pero que está por-venir.

Pero desde la perspectiva heideggeriana, de lo que se trata es, más bien, ver las cosas en un sentido inverso. Primero la posibilidad, luego la realidad. Entonces, argüir que si un plan

puede o no efectuarse no le resta en absoluto nada al *hecho* de que *en primera instancia seamos seres que nos lanzamos a nosotros mismo hacia delante* en el modo de la posibilidad. El plan, en tanto que plan, ha sido realizado, para decirlo de otro modo. El plan no es algo que se esté por realizar. Lejos de que el plan o el proyecto se realice, se efectúe, se trata de comprender que, en efecto, en un sentido temporal somos seres que nos lanzamos al futuro: somos seres futurizos.

En este sentido, podemos decir que para Heidegger un plan en realidad es ya, visto desde el plano de la posibilidad, no de la probabilidad, una posibilidad de ser. Para decirlo con los conceptos heideggerianos: *estar a la expectativa es la modalidad impropia de la temporalidad*.

Aquí cabe recordar que ninguna manifestación temporal es errónea, falsa o equivocada. Cualquier manifestación temporal trae consigo signos de la temporalidad originaria, incluyendo esta primacía del futuro. Heidegger lo indica así: “[I]a primacía del futuro variará de acuerdo con la temporización modificada de la temporeidad propia, pero se manifestará también en el tiempo derivado.”¹⁷⁸

Es obvio que los planes o proyecciones de las posibilidades del Dasein se dan, según la perspectiva heideggeriana, de distintos modos, con distintas modulaciones.

Pensar el futuro como expectativa sería, a juicio de Heidegger, *la perspectiva de la temporalidad en su modalidad impropia*. Estar a la expectativa es estar atento porque se advierte que *algo sucederá. Algo lentamente se viene aproximando*. En el siguiente pasaje, Heidegger lo deja claro: “Así como la espera de algo sólo es posible sobre la base del estar a la espera así también el *recuerdo* sólo es posible sobre la base del olvido, y *no al revés*; porque, en la modalidad del olvido, el haber-sido abre primariamente el horizonte dentro del cual el Dasein, perdido en la “exterioridad” de lo que lo ocupa, puede recordar. *El estar a la espera olvidante-presentante* es una unidad extática peculiar, según la cual el comprender impropio se temporiza en su temporeidad.”¹⁷⁹

De aquí que para el autor de *Ser y tiempo*, estar a la expectativa, en la cual se puede apreciar ya una cierta preeminencia del presente y de la presencia, sólo puede suceder porque el futuro, en un sentido originario, es un advenir o *estar a la espera*.

¹⁷⁸SuZ, 329, (R, 346/G, 356).

¹⁷⁹ SuZ, 339(R, 356/G, 367).

En este caso, el advenir *no puede anunciar algo concreto, un ente*. Ni siquiera puede pensarse como algo que lentamente viene a la presencia o que ya está presente en tanto que expectativa. En realidad, como ya se dijo en los capítulos anteriores (en el ser para la muerte y el carácter advenidero de la experiencia fundamental que es la angustia), *el advenir no trae consigo un ente, pero sí una posibilidad*. La posibilidad para el Dasein de ser-sí mismo, de tenerse a sí mismo. Esto es, comprenderse, no desde lo ente con el que trata cotidianamente, sino desde su posibilidad más radical: la muerte. La muerte, como ya se dijo, no es un ente, sino la posibilidad más propia arraigada en el ser mismo del Dasein. La angustia –no el miedo– ante la muerte, pone al Dasein ante-sí-mismo. Vía la angustia, se le hace patente al Dasein su carácter finito. En este sentido, la angustia no muestra algo, no trae consigo un ente. Por el contrario, lo que trae consigo es *nada (Nichts)*. Así, finitud significa estar in-fundado. Por lo tanto, el ser no es fundamento de la existencia. Este es el momento que Heidegger designa con el término propiedad (*Eigentlichkeit*). La temporalidad, vista desde el modo de la propiedad, por lo tanto, no es un estar a la expectativa, sino más bien *un estar a la espera de la experiencia fundamental*. Estar a la espera de ese instante en el que el Dasein puede tenerse a sí mismo, que contrario a la expectativa, no trae consigo algo, sino más bien nada.

3.4 El tiempo es finito

La idea fundamental que Heidegger pretende destacar con todos los desarrollos anteriores es la idea de finitud.¹⁸⁰ Finitud comprendida en dos sentidos.

En primer lugar, frente a la concepción del tiempo como algo que en sí mismo sigue su transcurso y que, en este sentido, es independiente de nosotros, Heidegger propone la finitud en tanto que ser del Dasein. Éste, en tanto que ser acabado, tiene su fin en su ser mismo, siendo su existencia temporal, según se ha intentado mostrar a lo largo de este trabajo. Desde esta perspectiva, el tiempo ya no es algo ajeno al Dasein, sino lo más propio (*eigen*). En segundo lugar, mostrar que es desde la finitud que se hace comprensible cualquier fenómeno temporal, incluyendo la eternidad, lo a-temporal, lo intratemporal, etc. Esto se confronta abiertamente con una cierta tradición metafísica que pensó la finitud, lo temporal, desde o a través de la luz de la eternidad. En este sentido, se puede decir que Heidegger hace el camino inverso: es desde la finitud que, *quizá*, se puede comprender algo como la eternidad. Sólo para constatar esto, traigo a colación una afirmación de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927: “En la medida –dice Heidegger– en que el tiempo originario es, en tanto que temporalidad, lo que hace posible la constitución ontológica del Dasein y este ente *es* de tal modo que se temporaliza, al ente, cuyo modo de ser es el Dasein existente, hay que llamarlo, original y adecuadamente, *el ente temporal por antonomasia*.”¹⁸¹

Una vez señalado esto, nos acercaremos, en primera instancia, al primer sentido de la finitud, ya que una vez indagado éste, se nos abrirá paso el segundo, que se encuentra a la base y, en realidad, es el fundamentalmente más importante.

Si hay una idea respecto al tiempo que ronda nuestras cabezas, es la idea de que, a pesar de que nosotros dejemos de existir, el tiempo continuará su flujo, su marcha. Como razón para justificar esta idea, podemos aducir que aun con la muerte de los hombres, el tiempo en nada detiene su marcha, su flujo. El tiempo aparece, así, como algo ajeno e independiente

180 Así lo indica el propio Heidegger en la siguiente cita: “El futuro propio, temporizado primariamente por la temporeidad que constituye el sentido de la resolución precursora, se revela así, también él, como finito.” *SuZ.*, 330, (R, 347/G, 357).

¹⁸¹Heidegger, M., *LPFF*, pp. 326.

de la vida humana. Sin embargo, cabe preguntarse si en verdad se puede tener certeza sobre una afirmación de este tipo.

Habría que decir, por un lado, que esta idea no carece totalmente de sentido. Podría defenderse que el tiempo, en realidad, nunca ha dejado de pasar; que ha transcurrido, transcurre y transcurrirá, independientemente de las generaciones de humanos que se van quedando, por decirlo de alguna manera, en el camino. Incluso esta idea encuentra su base ontológica en lo expresado por Aristóteles, que se revisó en el segundo apartado de este capítulo. Me refiero a la idea del tiempo como un sustrato en el cual se desenvuelven los entes, incluyendo la vida de los hombres.

Lo primero que hay que dejar claro es que esta experiencia del tiempo no es negada por Heidegger, sino que es denotada como un *fenómeno derivado de algo más originario*, a saber, la finitud del tiempo en tanto que ser del Dasein. Como dice Heidegger muy claramente: “Su finitud no quiere decir primariamente una cesación, sino que es un carácter de temporización misma.”¹⁸²

Aquí vale la pena recordar, para comprender mejor esto, lo que se anotó en el primer apartado del primer capítulo de esta investigación: lo originario y su radicalización. Es decir, ver este carácter originario de la temporalidad frente a sus distintas modificaciones y derivaciones. Se trata de *diferenciar entre lo primero o primigenio en sentido lógico-temporal y en un sentido ontológico*.

Cabría decir, desde una perspectiva lógica, que el tiempo nos aparece inmediatamente, en nuestra cotidianidad, como un flujo infinito de ahora que prosigue su transcurso independiente a nosotros. Incluso, cuando se interroga por él, se suele responder con esta idea: el tiempo es algo fugaz, inapresable o escurridizo al cual estamos sujetos sin poder modificar su transcurso.

En este contexto, sería legítimo afirmar que lo “primero”, “primigenio” u “originario”, es esta experiencia del tiempo. Incluso podría agregarse que esta manera de conceptualizar el tiempo está tan arraigada en nosotros, que resulta difícil ir contra ella, pues, ¿cómo cuestionar esto que es tan evidente?, ¿con qué argumento se puede cuestionar esta idea que, además, parece ser admitida unánimemente? Respecto a la profundización que realiza la ontología señala Heidegger: “La penetración ontológica en dirección al “origen” no

¹⁸² SuZ, 329, (R, 347/G, 357).

conduce a cosas ópticamente obvias para el “entendimiento común”, sino que para ella se abre precisamente la cuestionabilidad de todo lo obvio.”¹⁸³

Por muy obvia y vívida que sea esta idea del tiempo como flujo independiente a nosotros, no deja de ser, a juicio de Heidegger, un *modo derivado* de algo más originario. Esto último es lo que la investigación ontológica tiene entre miras. Por ello es que se abre un campo de cuestionabilidad de esta idea del tiempo que resulta ser obvia. Vale la pena recordar que preguntar o cuestionar es, para Heidegger, radicalizar. Esto significa que hay que ahondar en lo que aparece para poder desentrañar aquello que no aparece. Puesto en otros términos, es el procedimiento fenomenológico el que nos lleva a reconocer que todo aparecer trae consigo una ocultación.¹⁸⁴

Esta ocultación que permite el aparecer, es lo que la fenomenología heideggeriana designa como lo originario. Como aquello que es primero en un sentido ontológico y no lógico-temporal. En este sentido, debemos decir que la temporalidad originaria es tal, porque es anterior y permite aquellas otras concepciones u objetivaciones que podemos hacer sobre el tiempo. Desde esta perspectiva, *lo primero, lo primigenio, lo originario* ya no es lo inmediatamente dado, sino justo lo anterior o previamente comprendido. ¿Y que debe haber para que aquello sea patente? En este caso, la finitud del tiempo del Dasein, frente a la infinitud del tiempo vulgar.

Si prestamos atención a cuestiones precedentes –como el estar vuelto a la muerte, el ser en cada caso mío–, la originaria experiencia del tiempo es la de un tiempo que no es un *sustrato ajeno a mí*, como la idea del tiempo vulgar pretende. Por el contrario, el tiempo me define a mí, en mi ser mismo, como algo finito: *soy un ser finito*. Entonces, el tiempo, tomado con toda radicalidad, es mi ser más propio, y no como in-finito, sino como un ente en cuyo ser se encuentra su fin y al cual está constantemente volcado. De aquí que el sentido del estar vuelto hacia la muerte sea la temporalidad.

Por esta razón, para Heidegger el tiempo, originariamente, no es un flujo universal y objetivo ajeno a nosotros, que sigue su marcha inexorablemente a pesar de que algunos

¹⁸³ SuZ, 334 (R, 351/G, 362)

¹⁸⁴ Robert Sokolowski, en su *Introducción a la fenomenología*, hace la siguiente anotación cuando está tratando los conceptos de presencia y ausencia, y la manera en que la fenomenología, ya desde Husserl, lo resignifican: “El horizonte de lo potencial y de lo ausente rodea la presencia actual de las cosas. La cosa puede siempre presentarse en más modos de los que ya conocemos: la cosa siempre mantendrá en reserva más apariciones.” Sokolowski, R., *Introducción a la fenomenología*, Jintanjáfora, Morelia Editorial, México, 2012, pp. 41

hombres mueran. Y por ello las creencias acerca de la continuidad del tiempo, del espacio, del “mundo” a pesar de la desaparición de un individuo, desde la perspectiva heideggeriana no constituyen una verdadera objeción al planteamiento de la finitud. Dicho de otra manera, el tiempo como un sustrato en el mundo que sigue su marcha independiente de cualquier acción o intervención humana, es un *fenómeno derivado* de la *fenomenológica finitud* del Dasein.

Matizando esto, habría que decir que estas dos ideas, la finitud del tiempo y la idea derivada de su infinitud, no se confrontan o contraponen. No hay una oposición entre lo originario y lo derivado. Lo originario y lo derivado están entrelazados, imbricados. Por esto, ninguna de estas ideas funge como una objeción a la otra. Más bien, se podría hablar de un complemento. Así parece señalarlo Heidegger: “Con la tesis de la finitud originaria de la temporeidad no se niega que “el tiempo siga su marcha”, sino que esa tesis sólo pretende mantener con firmeza el carácter fenoménico de la temporalidad originaria que se muestra en lo proyectado del proyecto existencial originario del Dasein mismo.”¹⁸⁵

Ónticamente, existencialmente, podemos ofrecer razones convincentes para sustentar la creencia en la existencia del tiempo después de nuestra muerte. Ontológicamente, existencialmente, no hay nada después de nuestra muerte. Por ello no podríamos afirmar, desde una perspectiva ontológica, que el tiempo, después de nuestra muerte, prosiga su marcha. ¿A qué se debe, entonces, que pensemos constantemente el tiempo como un flujo infinito de horas? Para responder, hay que recordar un carácter que a lo largo del trabajo ha aparecido recurrentemente, y que constituye un dato positivo para la investigación ontológica: el olvido de sí del Dasein.

Cotidianamente solemos pasar por alto, y no por mero descuido, el ser, la muerte y el tiempo en su experiencia originaria. Esta tendencia que define al Dasein (tanto como la posibilidad de *apropiarse a sí mismo*, aunque sea por instantes), es un dato que no puede ser obliterado por la ontología. De aquí que el tiempo nos aparezca como aquello que señalábamos más arriba, un sustrato ajeno que sigue corriendo con independencia de nosotros.

¹⁸⁵ SuZ, 329, (R, 347/G, 357).

La tentación de pasar por alto la finitud del futuro originario y propio y, por consiguiente, la finitud de la temporeidad, o de considerarla imposible *a priori*, proviene del constante presionar de la comprensión vulgar del tiempo. Si ésta conoce, con toda razón, un tiempo ilimitado y tan sólo éste, con ello no se ha demostrado aún que también comprenda ese tiempo y su “infinitud”. ¿Qué quiere decir eso de que el “tiempo sigue su marcha” y que “sigue pasando”? ¿Qué sentido tiene, en general, ese “en el tiempo” y, en particular, la expresión “en el futuro” y desde el “futuro”?¹⁸⁶

Esta es una de las razones por las que los últimos párrafos *SuZ* estén dedicados, en términos generales, a esclarecer muchas de las expresiones del “concepto vulgar del tiempo” -como las que se enuncian al final de la cita-, y que sólo encuentran su sentido después de haber puesto en claro la temporalidad originaria. Por ello, recalca Heidegger: “[...] ¿cómo surge de la temporeidad finita propia la temporeidad *impropia*, y cómo temporiza ésta, *en cuanto impropia*, un tiempo *in-finito* desde el tiempo finito? Tan sólo porque el tiempo originario es *finito* puede el tiempo “derivado” temporizarse como *in-finito*.”¹⁸⁷ Así, para Heidegger la in-finitud se esclarece a partir de la finitud, que es el sentido del ser del Dasein, y no viceversa, como parece que operó la tradición anterior a él. Puesto en otros términos, ese tiempo que cotidianamente aparece como infinito, en realidad no es el tiempo del Dasein. El tiempo del Dasein sí tiene un fin, un término. Mi tiempo, en sentido estricto, es un tiempo finito. Por eso dice Heidegger que es desde la finitud que se puede comprender lo infinito.

Ahora bien, una vez que ha quedado claro que el tiempo no es infinito, sino que es originariamente finito, en tanto que conforma el ser del Dasein, viene bien plantearse las siguientes cuestiones. ¿Es la primera vez que en la filosofía se habla de finitud? Evidentemente no. Entonces, ¿de qué manera está pensando Heidegger la finitud que lo aleja de la manera tradicional de pensarla?

En la historia de la metafísica hablar de finitud, implicaba hablar, tácita o explícitamente, de la eternidad. Incluso podríamos decir, para precisar un poco más esto, que la finitud siempre fue vista desde alguna otra noción por medio de la cual ella adquiriría su sentido como finitud. Pensemos, por ejemplo, en dicotomías como necesidad/contingencia,

¹⁸⁶ *SuZ*, 330, (R, 347/G, 358).

¹⁸⁷ *SuZ*, 331, (R, 348/G, 358).

universal/particular, efectividad/posibilidad, sustancia/accidente, conocimiento/creencia, eternidad/finitud, entre otras. Dicho con otras palabras, el paso que la tradición ejecutó, fue de la eternidad hacia la finitud: la finitud se hacía comprensible desde la eternidad. De esto, este trabajo intentó ofrecer dos ejemplos: Aristóteles y san Agustín.

De manera general, podemos decir que ambos pensaron la finitud en un sentido que se hace accesible desde la eternidad. En el caso de Aristóteles, la sustancia primera, el motor inmóvil. En el caso de san Agustín, la distensión del alma frente a la eternidad de dios. En efecto, en estos dos autores es la eternidad la que dota de sentido a la finitud: lo ontológicamente primigenio, en ambos autores, no es la finitud, sino la eternidad.

En este sentido, podemos decir que Heidegger intenta recorrer el camino contrario. O sea, para él, fenomenológicamente (ontológicamente), la eternidad no está dada: fenomenológicamente la eternidad no es ni mostrable ni aparece, por lo menos en el sentido en que Aristóteles y san Agustín la están considerando. Por el contrario, fenomenológicamente, esto es, lo originariamente dado, es la finitud. ¿Se sigue de esto que Heidegger esté negando la eternidad? Tentativamente decimos que no. Heidegger no niega la presencia ni la eternidad, a partir del modo en que comprende la finitud. La finitud que Heidegger propone no es negativa. Esto en dos sentidos. Por un lado, no es negativa en tanto que no niega la posibilidad de la eternidad o de la presencia. Y, por el otro, la finitud no es negativa en el sentido de carencia, merma o incapacidad. Más bien, la finitud es apertura, en tanto que constituye el ser del Dasein y éste, como se vio en el segundo capítulo, es un ser posible, un ser abierto.

En efecto, la finitud no es merma en ninguno sentido, y tampoco puede ser considerada como algo negativo contrapuesto a algo positivo. Si en algo se insistió en el segundo capítulo fue en que el Dasein es un ente completo, esto es, un ente ontológicamente acabado. Si esto es así, no cabría interpretar la finitud como una merma que busque ser resarcida, como sí lo podría ser el caso del *Banquete* de Platón, que se revisó en el segundo capítulo.

Para el pensador oriundo de Messkirch, el Dasein es un ser completo en tanto que su existir trae consigo su fin. En este sentido no tiene carencia ontológica alguna y, por lo mismo, no busca ser resarcida. En otras palabras, el ser del Dasein trae consigo su fin, pero esto no

debe interpretarse como que el Dasein ha de morir. Como bien matiza Heidegger: “[e]l Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*.”¹⁸⁸

Como se puede leer en el pasaje, hay una diferencia entre tener un fin, a modo de término, de conclusión, y existir finitamente. En el primer caso, se podrían hacer valoraciones “pesimistas” o “fatalistas” de la existencia, de la finitud del Dasein: para qué realizar trabajos y esfuerzos, si de cualquier manera nuestra existencia tiene un término, un fin: “algún día todos moriremos”. Pero esta no es la idea originaria de finitud que Heidegger ofrece. Incluso, podría calificarse a ésta de comprensión vulgar de finitud.

Si nos fijamos en la frase final del pasaje, más bien tendríamos que decir que la finitud heideggeriana afirma nuestro carácter temporal y de seres para la muerte, lo cual no significa que Heidegger esté pensando desde un horizonte “pesimista” o “fatalista” de la existencia. Si se insistiera en hacer este tipo de interpretaciones, de la finitud heideggeriana se podría decir lo contrario. Es decir, que es muy “vital” y “positiva”. Pues, desde la finitud que Heidegger tiene en mente, *se abre la posibilidad de pensarnos a nosotros mismos desde nosotros mismos y no desde un otro horizonte, por ejemplo, la eternidad*, como cierta tradición metafísica lo hizo. Esta es la idea fundamental de finitud que Heidegger propone. Esta finitud no se contrapone a nada, ni es negativa en ningún sentido. Es campo abierto de posibilidad: es apertura. Algo similar indica Greta Rivara: “Con Heidegger atestiguamos este trastrocamiento fundamental, a través de él contemplamos la emergencia de otro filosofar; *aquel que piensa la finitud como la caracterización ontológicamente positiva de la existencia. Con Heidegger nos arrojamos a pensar la vida ya no desde la inmortalidad, sino desde la finitud.*”¹⁸⁹

Ahora bien, si pensamos en esta idea de finitud, ¿podríamos decir que de ella se sigue necesariamente una negación de la eternidad o de la presencia, en general?

A mi modo de ver, no. Lo que Heidegger estaría señalando es que *si la ontología procede de manera fenomenológica* –recordando que para Heidegger la ontología sólo es posible como fenomenología–, *la eternidad y la presencia no son el fenómeno originario*. Puesto en otros términos, el ser no es eterno y no es fundamento (esto no significa que no tengamos una relación de co-pertenencia con el ser). Sin embargo, de esto no se sigue que

¹⁸⁸ SuZ, 329, (R, 347/G, 358).

¹⁸⁹ Rivara, G., Op.cit., pp. 16. [El subrayado es mio.]

las niegue. Sólo está mostrando que lo fenomenológicamente originario es la finitud y la ocultación del ser, lo cual no lo conduce a relegar ningún fenómeno derivado. De aquí que, más bien, vía la finitud propuesta por Heidegger se abra la posibilidad de pensar la presencia y la eternidad de manera distinta a como la tradición metafísica lo hizo.

Para concluir, mientras que finitud significó para la tradición, *grosso modo*, merma que empuja a lo eterno, para Heidegger finitud no significa merma alguna y, por lo tanto, no es empuje a lo eterno, sino, propongo, *estar abierto a la posibilidad de que advenga lo eterno*.

Conclusiones

“No es que los oráculos hayan dejado de hablar:
los hombres han dejado de escucharlos.”

Lichtenberg

Una vez desarrollado lo anterior, cabe hacer la siguiente pregunta: ¿es la temporalidad originaria propuesta por Heidegger una vía para señalar la diferencia ontológica?

En uno de sus comentarios a la obra heideggeriana, Alejandro Vigo anota lo siguiente:

[...] la pregunta que se pretende responder por medio de la analítica existencial no es meramente la pregunta por el ser del Dasein, sino, más bien, la pregunta por el sentido (Sinn) de dicho ser, una pregunta cuya respuesta constituye un requerimiento previo para todo posible abordaje de la pregunta por el sentido del ser en general: la puesta en libertad, por un lado, y la aclaración de la posibilidad de la comprensión del ser, en general, en tanto que perteneciente a la constitución del Dasein, por el otro, constituyen, pues el anverso y el reverso de una y la misma tarea de elucidación ontológica.¹⁹⁰

Si no mal interpreto las palabras de Vigo, en la labor propiamente ontológica no se puede hablar del ser de un ente, en este caso del Dasein, sin hablar del ser en general. Pero también al contrario. Es decir, no se puede hablar del ser en general sin hablar del ser de un ente que, en este contexto, somos en cada caso nosotros mismo. Si esto es así, entonces la temporalidad que constituye el ser del Dasein, desarrollada en las páginas anteriores, nos tendrá que haber indicado algo sobre el ser en general. Si seguimos a Vigo en su reflexión – y esta tesis pretende ser una labor ontológica –, se tiene que mostrar, entonces, tanto el anverso como el reverso.

Quedarse con la idea de que la temporalidad (*Zeitlichkeit*) es *únicamente* el sentido del ser del Dasein, me parece, es una visión sesgada. Esto por dos razones.

¹⁹⁰ Vigo, A., Op., cit., 219-220.

La primera de ellas, consiste en pensar que a Heidegger le interesa el tiempo *per se* y, por lo tanto, pretende llevar a cabo un esclarecimiento de dicho concepto a través de una analítica de la existencia. Bien podría aparecer esta idea bajo el rótulo de “teoría del tiempo heideggeriana”, y su tesis fundamental podría decir que Heidegger no piensa el tiempo como un flujo de horas que consta de presente/pasado/futuro, sino que el tiempo es extático y se da como un advenir/sido/presente. La segunda razón, más importante, es pasar por alto una idea fundamental que cruza no sólo *Syt*: la co-pertenencia entre el ser y el Dasein. Es decir, que al Dasein le es inherente una pre-comprensión del ser. Lo que le preocupa a Heidegger es el ser, por lo que se acerca a este ente que tiene una pre-comprensión del ser.

Esta segunda idea, si se llega a obliterar de la lectura de *SuZ*, puede conducir a interpretaciones antropológicas o existencialistas, es decir, hacer de la analítica de la existencia el objetivo primordial de *SuZ*.

Para evitar lo anterior, hay que reconsiderar el papel de la temporalidad originaria en *SuZ*. Mejor aún, reconsiderar su sentido en esta obra, teniendo en cuenta, sobre todo, la segunda idea que, insisto, no puede pasar desapercibida: la co-pertenencia ser y Dasein. Entonces, si no se quiere realizar una interpretación del pensamiento heideggeriano que no tome en cuenta la co-pertenencia entre ser y Dasein y, en consecuencia, quedarse con una visión acerca de la temporalidad desde una perspectiva antropológica o existencialista, viene a bien preguntarse, ¿qué conexión hay –porque según lo anterior debe haberla– entre la temporalidad constitutiva del ente al que pertenece necesariamente una pre-comprensión del ser y el ser en general?

En el §5 de *SuZ*, entre otras cosas, Heidegger anota dos ideas que me interesa resaltar para poder responder la pregunta anterior.

La primera idea es una distinción terminológica entre las distintas maneras de comprender el tiempo. En dicho párrafo, Heidegger diferencia entre un tiempo vulgar, la temporalidad propia del ser del Dasein (*Zeitlichkeit*) y la temporeidad del ser (*Temporalität*). La segunda idea consiste en apuntar el papel determinante que el tiempo ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía como criterio de *distinción óptica*. “El “tiempo” –anota Heidegger–, sirve desde antaño como criterio ontológico, o más bien óptico, de la distinción ingenua de las diferentes regiones del ente [...] El “tiempo” ha

caído como “por sí mismo”, dentro del horizonte de la comprensión vulgar, en esta “obvia” función ontológica, y en ella se ha mantenido hasta ahora.”¹⁹¹

Ateniéndonos a estas dos ideas, que no deben pensarse de manera separada, podríamos decir que *dependiendo de la manera en que se conciba el tiempo, accederemos ya sea a una diferencia óptica, esto es, una diferencia entre entes, o a una diferencia ontológica, es decir, una diferencia entre ser y ente*. Para profundizar en esto viene bien preguntarse, ¿por qué dice Heidegger que el tiempo ha propiciado una diferencia óptica más que una diferencia ontológica?

A juicio de Heidegger, la tradición metafísica comprendió el tiempo a partir del presente, teniendo así una comprensión del tiempo que nuestro autor adjetiva de vulgar. Desde esta comprensión del tiempo, la tradición realizó varias diferencias que, ante los ojos de Heidegger, son distinciones ópticas, pues se mueven en una comprensión del tiempo que no es originaria. Siendo el presente el momento temporal que predominó en la tradición, comprendió el ser del ente desde este horizonte, es decir, comprendió *al ser como presencia*. Pero no como una presencia cualquiera, que también podría ser adjudicada al ente, sino como una presencia que no se veía influida por tiempo alguno: el ser fue comprendido como intemporal, como una presencia constante que no se ve influida por tiempo alguno (“eterno”), frente al constante cambio o devenir de los entes.

Así, parece que la tradición comprendió la co-pertenencia entre ser y tiempo desde una perspectiva que, para nuestro pensador, no acierta con la co-pertenencia más originaria entre ser y tiempo, pudiendo caer bajo lo que Heidegger denomina como el olvido del ser.

Sin embargo, en este punto podría preguntarse, ¿acaso la tradición no está proponiendo una cierta “diferencia ontológica” al pensar el ser como eterno y al ente como temporal? ¿No es esto una diferencia entre dos regiones ontológicas radicalmente distintas?

Esta es una de las ideas que se abordó en el segundo apartado del tercer capítulo, cuando se habló del concepto de éxtasis en Aristóteles y Heidegger desde la interpretación que Enrico Berti realiza del tiempo y el ser en Aristóteles.

Para Berti, Heidegger ofrece una visión sesgada del concepto de tiempo en el Estagirita al tomar en cuenta sólo uno de los tratados aristotélicos para hablar sobre el tiempo, a saber, la *Física*. Sin embargo, dejando de lado la discusión de si es o no una visión sesgada la que

¹⁹¹ SuZ, 18, (R, 42/G, 28)

ofrece Heidegger del tiempo en Aristóteles, lo que nos interesa señalar en la interpretación que Berti realiza del Estagirita, es destacar que según el pensador italiano, es desde la *Física*, en la investigación del tiempo y su relación con el movimiento, que se puede rastrear una diferencia ontológica “auténtica” en el pensamiento aristotélico, y que no es la que señala el pensador oriundo de Messkirch. Para Berti, la auténtica diferencia ontológica que se puede realizar a partir de la *Física* aristotélica, es la diferencia entre entes móviles, esto es, entes que se desenvuelven en el tiempo, que son-en-el-tiempo, y entes que son inmóviles, entes que no-son-en-el-tiempo, sino eternos. Siguiendo a Berti, la entidad inmóvil por antonomasia es el primer motor inmóvil (Dios, *theos*). De aquí que los estudios de esta entidad inmóvil y eterna se encuentren *después (metá)* de la física (*physica*), ya que, según Aristóteles, la física se encarga de estudiar las entidades móviles, mientras que la metafísica estudia las entidades inmóviles, en este caso, el primer motor inmóvil. De esta manera, se trazaría una diferencia que, según Berti, es la auténtica diferencia ontológica en Aristóteles.

En contraste con lo anterior, para el pensador alemán, esta diferencia ontológica que propone Berti interpretando a Aristóteles no es tal, sino más bien, óptica. Esto por dos razones.

La primera de ellas es que, a los ojos de Heidegger, el ser se está entificando al señalar una serie de atributos, entre ellos su carácter inmóvil y eterno. En efecto, intemporal e inmutable son dos atributos que, constantemente, aparecerán a lo largo de la historia de la filosofía como propios del ser. Siendo esto así, Heidegger tiene razón al decir que la tradición entificó al ser, cuando habló de él como lo “intemporal”, como *una presencia que subyace* al constante devenir de la “realidad”. De aquí que, para nuestro pensador, el tiempo posibilitó, no una diferencia ontológica, sino óptica. Para decirlo con otros términos, para Heidegger esta diferencia ontológica que Berti señala en Aristóteles no es tal. Para Heidegger, el ser no es un ente y, por lo tanto, no puede ser categorizado como si fuera uno. La segunda razón tiene que ver con la peculiar interpretación que Heidegger realiza del concepto de tiempo en la *Física* aristotélica. Para el pensador alemán, Aristóteles con su investigación del tiempo determina la interpretación que de éste habrá de imperar en toda la tradición metafísica, al señalar dos rasgos fundamentales: el acceso al fenómeno del tiempo desde el ahora (presente) y su posible medición a partir de su relación con el movimiento.

Estos dos rasgos son capturados en la conceptualización del tiempo como un sustrato que fluye de un pasado a un futuro, pasando por el presente sin detenerse y que, en apariencia –en sentido fenomenológico- es in-finito.

Como se pudo revisar en el presente trabajo, para Martin Heidegger esta idea del tiempo no es una comprensión originaria, sino más bien derivada. Para él, el tiempo no es un sustrato, un ente, sino que es, más bien, extático. La temporalidad que Heidegger propone como tiempo originario es un constante salir fuera de sí que no tiene su primado en el presente sino en el advenir (futuro), y que es finito. Si nos quedamos con la interpretación vulgar del tiempo parece que, en efecto, nuestra comprensión del ser debe ser una que embona con la presencia: con lo que es ahora presente, lo que ya no es presente y lo que todavía no es presente. Por esta otra razón es que, desde la perspectiva heideggeriana, no hay una verdadera diferencia ontológica, porque el ser es pensado desde una comprensión del tiempo que no es originaria, sino derivada.

Ante esta situación, Heidegger pretende señalar la co-pertenencia entre ser y tiempo, realizando (por lo menos en *SuZ*) una *explicación originaria* (fenomenológica) del tiempo, por medio de una analítica de la existencia, esto es, un análisis de un ente al que, en su ser, le es inherente una comprensión del ser. En el Dasein se conjuga la posibilidad de llegar a una interpretación originaria de la co-pertenencia entre ser y tiempo. Esto lo deja claro Heidegger en el siguiente pasaje:

El Dasein *es* de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser. Sin perder de vista esta conexión, deberá mostrarse que aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos ser es *el tiempo*. El tiempo deberá ser sacado a la luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo. Para hacer comprensible esto se requiere una *explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporeidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser*.¹⁹²

Heidegger parece encontrar en el Dasein las dos condiciones para llevar a cabo la diferencia ontológica. Por un lado, el Dasein es un ente que posee una pre-comprensión del ser (por ello lo denomina un ente pre-ontológico). Y por el otro, el Dasein es, por antonomasia, el

¹⁹² *SuZ*, 17, (R, 41/G, 27)

ente temporal, pues su ser mismo es temporal, finito. Dicho con otros términos, si la diferencia ontológica es, para Heidegger, reconocer que el ser no es lo que se dice un ente, esto no significa que el ser se encuentra separado (*metá*) del ente. Por el contrario, Heidegger no postula un ser allende el ente. Más bien, el ser siempre lo es de un ente, pero no se muestra como un ente. Por esta razón, Heidegger acude a un análisis del Dasein, pues a este ente le es inherente un pre-comprensión del ser. Esta comprensión del ser es la que posibilita el comportamiento con lo ente. Esta es la razón por la que, según Heidegger, hay que llevar a cabo una analítica de este ente, del Dasein.

Como se pudo apreciar a lo largo del segundo capítulo, el Dasein es un ente preeminente, en tanto que su modo de ser no es igual que el modo de ser de otros entes: lo que está-ahí (*Vorhandenheit*) o lo que está a la mano (*Zuhandenheit*). Frente a una tradición que comprendió al hombre bajo la idea de que era un ente más al que le pertenecía tanto una esencia como una existencia, Heidegger piensa que este ente no tiene esencia, o mejor dicho, su esencia es su existencia. Con esto Heidegger da un vuelco a la manera tradicional de pensar al “hombre”. En efecto, para la tradición el hombre se concibió de maneras distintas, destacando siempre algún rasgo que se concibió como el que definía al hombre: racional, lúdico, político, entre muchos otros. Para Heidegger, en cambio, el Dasein es posibilidad, apertura. No es un ente definido.

Siendo más precisos, el Dasein es cuidado (anticiparse-a-sí-estando-en-un-mundo-en-medio-de-los-entes), y el sentido de esta estructura unitaria es la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Cabe aclarar que el cuidado no es algo que se despliegue en el tiempo. Más bien, al señalar que el *sentido* del ser del Dasein, el cuidado, es temporal. Dicho en otras palabras, el Dasein es un ente cuyo ser es finito. Con esta idea, Heidegger da con la temporalidad originaria.

En el mismo capítulo se señaló que el Dasein se comprende a sí mismo, siempre y en todo caso, desde alguna de sus posibilidades. Sin embargo, como también se señaló, esta comprensión que el Dasein tiene de sí mismo siempre ocurre de dos modos ónticos distintos: de una manera impropia o de una manera propia. Esto es de suma importancia no perderlo de vista porque, dependiendo del modo de la existencia, propiedad o impropiedad, el futuro se comprenderá de maneras distintas, pues el Dasein en todo momento es un ente que se está anticipando-a-sí, como se indicó al hablar del cuidado.

En el modo óntico de la impropiedad el Dasein se comprende *a partir de aquello que no es él mismo*. En la cotidianidad, el Dasein se comprende a partir de las posibilidades que lo uno (*das Man*) ofrece en su medianía. Así, el Dasein se mueve en el término medio de lo que *se* hace, de lo que *se* dice, de lo que *se* piensa. En este contexto, el tiempo aparece como un flujo de horas, en el que no puedo influir. Esta manera de comprender el tiempo no es, como se ha venido diciendo a lo largo del trabajo, la idea originaria de tiempo, sino una idea derivada del mismo. Esta idea derivada, podríamos decir, es una idea que tiende a sustancializar el tiempo. El futuro, desde esta perspectiva, *es estar a la expectativa de algo que todavía no está, que está por-venir*.

Por su parte, en la propiedad el Dasein no se comprende desde aquellas posibilidades que le ofrece el término medio (*das Man*), sino desde la posibilidad más suya, más propia: la muerte. La muerte es, como se mencionó en el último apartado del segundo capítulo, la posibilidad más certera y eminente del Dasein, en tanto que no le puede ser arrebatada, además de no concebirla como algo que se encuentra al fin de la vida o la existencia, sino desde un inicio. El Dasein, comprendiéndose desde esta posibilidad, se tiene directamente a sí mismo, en tanto que un ser-en-el-mundo finito. Podemos decir que en la propiedad el Dasein se define a partir de sí mismo. Si la expectativa define el momento temporal de la impropiedad, en la propiedad no es la expectativa (*Gewärtigen*) de algo, sino la espera (*Erwarten*), no de algo, *sino del advenir de la posibilidad más propia*.

Esto lo señala muy bien Pedro Laín en el siguiente pasaje:

Diríase que Heidegger invierte de un modo implacable y sistemático todas las tesis tradicionales relativas a la esperanza. Para el pensamiento tradicional –Kant y Hegel comprendidos– el futuro auténtico es el de la esperanza: esto es, aquel que pone a la existencia ante su inmortalidad y su posible infinitud, ante la finitud de su propio ser. Para Heidegger, en cambio, sólo es auténtico el futuro cuando abre la mirada de la existencia hacia su ineludible finitud, hacia la muerte, hacia la posibilidad de no existir, hacia la nada.¹⁹³

¹⁹³ Laín, Entralgo, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, pp, 297. [Tercera edición]. Por otro lado, me permito anotar, además del ensayo citado, el libro de Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Además de tener una clara vena heideggeriana en su pensar, Byun-Chul Han profundiza en esta cuestión de la espera y la expectativa, señalando cómo en la actualidad hay una total dispersión temporal, por la marea de información

Según lo dicho hasta ahora, podría pensarse que la diferencia ontológica es, al igual que para la tradición, *una distinción entre entes temporales en su ser y los que no son temporales*. Si esto fuera así, tendríamos que decir que la diferencia ontológica es, para Heidegger, entre el ente temporal por antonomasia, el Dasein, y el resto de los entes que, en rigor, no son temporales. Pero esto sería una interpretación muy cuestionable de lo que el autor de *SuZ* propone. Si esta no es la diferencia ontológica que Heidegger está pensando, ¿cual sí es? Para él, la diferencia ontológica fundamental es la diferencia entre ser y ente, no la diferencia entre dos entes de los que se predica lo temporal y lo intemporal, respectivamente.

Lo primero que hay que reconocer es el constante esfuerzo de Heidegger por mostrar que, en efecto, el ser no es presencia sempiterna (*hypokeimenon* [ὑποκείμενον] que los latinos tradujeron como *subiectum*, y de la cual deriva la palabra sujeto). El ser no es un sustrato que yace debajo del cambio soportándolo, pues esta es la idea del ser como fundamento. Esta idea como se dijo, Heidegger no comparte con la tradición. Para Heidegger el ser no es fundamento ni presencia. Para él, el ser está oculto y, en tanto que *no es un ente*, se “muestra” como nada (*Nichts*). Así, desde su perspectiva, el ser no es fundamento, sino *lo in-fundado* o *des-fundado* (*Abgrund*). Para Heidegger, el ser es finitud. Como señala Ricardo Horneffer:

Lo que persigue Heidegger es des-fondar esta creencia milenaria de que, por necesidad, detrás del cambio, de lo puramente temporal, debe haber algo in-temporal, eterno. La confrontación con Aristóteles (obviamente no sólo con él) es patente. Digámoslo de otro modo: Heidegger persigue quitar suelo a la *aparente* seguridad que gana el hombre (tanto el común como el científico) con la creencia (acaso conciencia) de que todo tiene un qué y un por qué último. Frente a esto, la tesis de Silesius: “La

en redes sociales e internet. El hombre actual, según el pensador coreano, está cada vez más a la expectativa de lo nuevo, de lo novedoso, que se actualiza cada vez más rápido, lo cual provoca una total dispersión en el tiempo, descalificando por completo el tiempo para la espera. Califica, así, nuestra época como la época del zumbido.

rosa no tiene por qué, florece porque florece, no se presta atención a sí misma, no pregunta si la ven.”¹⁹⁴

En efecto, el ser para Heidegger no es fundamento, pero se hace patente en la señalada experiencia fundamental de la angustia. Ahora bien, si la tradición entificó al ser pensándolo como intemporal, como fundamento, y Heidegger pone de manifiesto que el ser no es fundamento, puesto que no es un ente, ¿acaso no está aquí la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente?

El temple fundamental, la angustia, es un temple cuyo sentido es primariamente temporal, pues se hace patente en el advenir, en el estar a la espera, que es el carácter preeminente en el que, según la propuesta de Heidegger, se temporaliza de manera originaria el tiempo. Ahora bien, si la angustia no es angustia ante algo, sino ante nada, ¿no está funcionando aquí el tiempo originario como horizonte de comprensión de que no todo lo que hay es puro ente, sino que “hay algo” que no es un ente?

Si esto último es así, tendríamos que concluir que, en efecto, *la temporalidad originaria permite señalar, indicar* “algo” que *no se muestra como* un ente; “algo” que no se nos presenta como inmediata y regularmente se nos presenta el ente; “algo” que no es un ente. Si en la angustia se nos muestra algo que no es un ente, ¿no es ésta la diferencia ontológica que Heidegger pretende realizar? Según lo dicho hasta aquí, parece que, en efecto, vía la temporalidad originaria es factible *señalar* la diferencia ontológica; la diferencia entre ser y ente.

Sin embargo, es importante subrayar que afirmar que el tiempo originario *señala* o *indica* la diferencia ontológica, no quiere decir que Heidegger esté conceptualizando lo que ocurre en el temple fundamental, en la angustia. De lo contrario, Heidegger estaría cayendo en una crítica que él mismo realiza a la tradición metafísica: la conceptualización del ser. Para evitar este problema, hay que recordar que los temples de ánimo, incluida la angustia, son pre-teoréticos, es decir, preceden a toda teoría y, con ello, a toda conceptualización.

194 Horneffer, R., “Comentario en torno al párrafo 7C de Ser y tiempo de Martin Heidegger”, en, *Reflexiones Marginales*, revista electrónica, <http://reflexionesmarginales.com/3.0/21-comentario-en-torno-al-paragrafo-7c-de-ser-y-tiempo-de-martin-heidegger/>

Habiendo indicado esto, cabe concluir que la posible señalización de la diferencia ontológica, a partir del tiempo originario, es completamente pre-teorética. Y con esto, me parece, Heidegger estaría apelando a una experiencia primigenia del ser, previa a toda interrogación teórica, en la que todos nos movemos. La clave aquí, es el concepto de *experiencia*. Valdría la pena preguntarse qué está entendiendo por experiencia el oriundo de Messkirch, pero esta cuestión ya no forma parte de este trabajo.

Bibliografía

- Adrián, E., J., “Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión”, en, *Anales del Seminario de Metafísica*, No. 46, 2013, pp. 47-45. Consultado en la red <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4512081>
- _____ “Heidegger, lector de la retórica aristotélica”, en, *Dianoia anuario de Filosofía*, México, UNAM, No. 66, 2011, pp. 3-29. Consultado en la red <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433538001>
- _____ *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona, Herder, 2010.
- _____ “Heidegger y el concepto de tiempo”, en, *Endoxa: Series filosóficas*, 1999, pp. 211-216. Consultado en la red <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=178080>
- Álvarez, Martínez, G., *Los filósofos y la muerte. Su pensamiento y su actitud ante el fin de la vida*. México, Ex Libris, 2011.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos.
- Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*. Madrid, Escolar y Mayo, 2015.
- Bergson, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Ediciones Sígueme-Salamanca, España, 2006.
- _____ *La evolución creadora*,
- Berti, E., *Ser y tiempo en Aristóteles*, Argentina, Editorial Biblos/Filosofía, 2011.
- Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de detenerse*, Herder, Barcelona, 2015.
- Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013.
- Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2015
- Colomer, E., *Historia del pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, Barcelona, 3ª edición, Herder, 2001.

- Constante, A., *El retorno al fundamento del pensar (Martin Heidegger)*, México, UNAM, FFyL, 1986
- _____ Constante A., y Farfán, L., [Coordinadores], *Miradas sobre la muerte. Aproximaciones desde la literatura, la filosofía y el psicoanálisis*, México, FFyL-UNAM, 2008.
- C., S., Kirk, J., E., Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Madrid, Gredos.
- C., S., Kirk, J., E., Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*, Tomo II, Madrid, Gredos.
- Descartes, R., *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa Calpe, 2007. Traducción y edición de Manuel García Morente.
- Doring, I., *Aristóteles: exposición en interpretación de su pensamiento*, México, UNAM-IIF, 1990.
- Fernández, Beites, P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Madrid, Encuentro, 2010.
- Fleischer, M., *Die Zeitanalysen In Heideggers «Sein und Zeit»*, Würzburg, 1970.
- González, J., *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008.
- Gómez, Robledo., A., *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía.*, México, FCE. 1994.
- Gunn, A., J., *El problema del tiempo*, Hispanoamericana, Argentina. Volumen I y II. 1988.
- Gutierrez, L., C., “La temporalidad como sentido ontológico del cuidado”, en *Reflexiones Marginales*. Consultado en la red <http://reflexionesmarginales.com/3.0/21-la-temporalidad-como-sentido-ontologico-del-cuidado/>
- Guthrie, W., K., C., *Historia del pensamiento antiguo*, Tomo IV, *Platón, el hombre y sus diálogos, primera época*, Madrid, Gredos.
- _____ *Historia del pensamiento antiguo*, Tomo V, *Platón, segunda época y la Academia*, Madrid, Gredos.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübinguen, Max Niemeyer, 2015.

- _____ *El ser y el tiempo*, México, FCE. 2009.
- _____ *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005.
[Traducción de Jorge Eduardo Rivera]
- _____ *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2007.
- _____ *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- _____ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta.
- _____ *El concepto de tiempo* [Tratado de 1924], Barcelona, Herder.
- _____ *El concepto de tiempo* Conferencia de 1924. Madrid. Trotta.
- _____ *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza.
- _____ “Conferencias de Kassel” en, *Tiempo e historia*, [Edición y Traducción de Jesús Adrián Escudero], Madrid, Mínima Trotta, 2009.
- _____ *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2013.[Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque]
- _____ “¿Qué es metafísica?” en, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2014.
- _____ *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, 2009. [Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez]
- Horneffer, R., “Comentario en torno al parágrafo 7C de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”, en, *Reflexiones Marginales*, revista electrónica, <http://reflexionesmarginales.com/3.0/21-comentario-en-torno-al-paragrafo-7c-de-ser-y-tiempo-de-martin-heidegger/>
- Isler, Soto, C., “El tiempo en las Confesiones de san Agustín”, en, *Revista de Humanidades*, vol. 17-18, junio-diciembre, Universidad Nacional Andrés bello, Chile, 2008, pp. 187-199. Consultado en <http://www.redalyc.org/pdf/3212/321227236011.pdf>
- Jünger, E., *El libro del reloj de arena*, Barcelona, Tusquets, 2008.
- Laín, Entralgo, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid, 1962. [Tercera edición].
- Leyte, A., *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2006.
- Platón, “Fedón” en, *Diálogos III*, Madrid, Gredos.

- _____ “Banquete” en, *Diálogos III*, Madrid, Gredos.
- _____ “Sofista” en, *Diálogos V*, Madrid, Gredos.
- Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza.
- Reale, G., *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1997.
- Rivara, G., *El ser para la muerte: una ontología de la finitud. (Fragmentos para una reflexión sobre la muerte)*, México, FFyL-UNAM,
- Rodríguez, R., [Coordinador] *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015.
- _____ *Fenómeno e interpretación. Ensayos sobre fenomenología hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2015.
- _____ *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 1993.
- _____ *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
- _____ *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Ross, W., D., *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 2001.
- Ruiz, S., M., *Tiempo y experiencia. Variaciones en torno a Henri Bergson*, México, FCE, 2013.
- San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Tecnos, 2006. [Traducción, introducción, notas y anexo de Agustín Uña Juárez].
- Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets. 2009.
- Serna Arango, J., *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*, Antrophos, España, 2009.
- Scheler, M., *El problema emocional de la realidad seguido de Manuscritos menores «Ser y tiempo»*, Madrid, Encuentro, 2014. [Edición y traducción de Sergio Sánchez-Migallón]
- Vigo, A., *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Volpi, F., *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012.
- Von Herrmann, F., W., “El concepto de tiempo según Heidegger” en, *Revista de filosofía*, Universidad Iberoamericana, Año 35, Núm. 107

- _____ *La segunda mitad de ser y tiempo sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1997.
- Xolocotzi, Yañes, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Martin Heidegger, su camino hacia Ser y tiempo*, México, Ediciones Plaza-Váldez.
- _____ *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México, Itaca, 2011.