

LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SENTIDO DEL SER

ALBERTO CONSTANTE*

*Por segunda vez la filosofía se encuentra
impotente ante la pregunta por el ser.*

T. W. Adorno

*Nunca he hecho otra cosa que seguir un rastro
impreciso del camino; pero he sido fiel a él.
El rastro era una promesa, casi imperceptible,
que anunciaba una liberación hacia lo libre;
tan pronto oscuro y confuso, tan pronto fulminante
como un súbito atisbo que luego se volvía a hurtar,
durante largo tiempo, a toda tentativa de decirlo.*

M. Heidegger

Resumen

S*ein und Zeit* es un libro que en el mismo título llevaba una provocación. El título parece prometer que en esta obra se tratará de la totalidad. Se trata de un pensar que expresa un problema fundamental y, también, una situación particular de una época. Esta obra muestra el engranaje mismo de la metafísica, en donde ella aparece como un sólido edificio. Esos rasgos quedan evidenciam-

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, así como de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales del Tecnológico de Monterrey (RZMCM). constante@itesm.mx

dos: el ser como presencia plena, formulación evidente del principio de razón suficiente; verdad como adecuación; mantenimiento de la idea del sujeto y del objeto; concepción oculta del proyecto de la modernidad, todo esto dentro de lo que Heidegger llama la “constitución ontoteológica de la metafísica” y cuyo peso reside en que la metafísica es un modo de ser en el mundo, el modo concreto en como se formó la historia de Occidente, posible porque hoy nos encontramos en su consumación. Todo esto como el velo que cierra y hace posible que se haya olvidado al ser. Plantear la pregunta nuevamente es abrir la posibilidad de un pensar no metafísico.

Palabras clave: ontoteológico, metafísica, la pregunta que interroga por el sentido del ser

Abstract

Sein und Zeit is a book that in the same title had already the provocation, the boldness of thought, the time's manifest. The title seems to promise that this work will address the whole. It is about the thought that expresses a fundamental problem and also a particular situation of an era. This work shows the same gear of metaphysics, where it appears as a solid structure. These features are evidenced: the being as full presence, clear formulation of the principle of sufficient reason, truth as adequacy, maintenance of the idea of subject and object; a cloaked conception of modernity project, all within what Heidegger calls “onto-theological constitution of metaphysics” and whose virtuality is that metaphysics is not the result of a vague abstraction, but a way of being in the world, a specific way on how they shaped the history of the West, possible because today we are found in its consummation. If we can glimpse the possibility of a non-metaphysical thinking is because we are stopping to live metaphysically. All this as a space to forget the question asks for the meaning of being.

Keys words: onto-theological, metaphysics, question asks for the meaning of being.

Uno

Debió haber sido por los primeros días de diciembre de 1926, cuando Husserl escribiera a Heidegger consolándolo de la negativa de Berlín a considerarlo como profesor titular de la cátedra que llevaba el sello de Paul Natorp. En esa carta decía que la Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo estaba con él y sobre todo tenía:

[...] la gran suerte de estar a punto de imprimir la obra gracias a la cual se ha convertido Ud. en lo que es, como Ud. sabe muy bien, podrá realizarse por primera vez como filósofo. A partir de ahí, Ud. se elevará a nuevas creaciones. Nadie tiene más fe en Ud. que yo, nadie está más convencido de que finalmente Ud. no guardará ningún resentimiento y no se dejará confundir ni distraer por nada que no sea la pura realización de lo que le ha sido confiado, de lo que es innato a su persona.¹

No se equivocó. *Sein und Zeit* fue publicado en la primavera de 1927 en un número especial del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*,² editado por Husserl y Max Scheler. Seis meses después de su aparición ya era famoso y Heidegger tenía asegurado su puesto entre los filósofos. O. F. Bollnow, un psicólogo y filósofo aplicó a *Sein und Zeit* la famosa frase de Goethe después de la batalla de Valmy: “A partir de hoy se inicia aquí una nueva época en la historia del mundo y puede usted decir que ha asistido a su principio”.³

No le faltó razón, *Sein und Zeit* fue un suceso sin paralelo en el mundo filosófico. Esta obra salía a la luz en medio de las discusiones filosófico-ideológicas que se llevaban a cabo en los movimientos de Alemania y Europa central. Obras como *Geist der Utopie*, de Ernst Bloch (1918); la *Decadencia de Occidente*, de Spengler (1918); *Die Seele und die Formen*, de Luckás (1911); *Stern der Erlösung* (1921) y una antología poética compilada por Kurt Pintus que expresa el ambiente expresionista que se vivía: *Menschheitsdämmerung* (1921). Heidegger, nos dice George Steiner:

[...] como sus coetáneos expresionistas veía a Dostoievsky y a Van Gogh como los maestros esenciales de la verdad espiritual, de la visión de lo más profundo. Esta valoración armonizaría, a su vez, con la teología de la crisis que había encontrado en Pascal y en Kierkegaard. Aunque personalmente no había desempeñado un papel activo, el mero hecho de una guerra europea intestina, destructora hasta la locura y de sus consecuencias revolucionarias, justificaba, si es que era necesaria una justificación, el concepto de hombre y de la cultura *in extremis*, de la inautenticidad última, de un descenso al nihilismo. Corroboró la impotencia de la confianza cartesiano-kantiana en la

¹ Apud Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Trad. de Helena Cortés Gabaudan. Madrid, Alianza Universidad, 1992, p. 140.

² *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica*, t. VIII.

³ Apud George Steiner, *Heidegger*. 2ª. ed. Trad. de Jorge Aguilar Mora. México, FCE, 1999, pp. 149-150.

razón, y confirmó las obsesiones apocalípticas que se hallaban presentes en grandes artistas, teólogos y pensadores solitarios del siglo XIX.⁴

*Sein und Zeit*⁵ encajaba perfectamente en medio de esta *Zeit Geist* que lo envolvía y le daba su sentido como una obra que integraba un conjunto de cambios profundos que se cernían sobre el mundo vital de Europa, algo que Husserl no quiso o no pudo ver. Todo se conjugó para hacer de *Ser y tiempo*, una obra del siglo XX, inequívocamente certera en cuanto a las preocupaciones del hombre. De cualquier manera que se le quiera ver podemos decir que no hay en la historia del pensamiento occidental una obra como *Sein und Zeit*, incluso fuera de las circunstancias históricas y personales en las que se gestó. Esto, desde luego, siempre sería válido para cualquier pieza filosófica importante.

Cada obra de este tipo genera sus propios puntos de referencia, sus propios mitos, su leyenda, la historia de grandeza que la cobijó. Y no obstante, en el caso de *Sein und Zeit* el propósito de singularidad es más intenso: los pensamientos se expresan con una sutil arquitectura y con una alta elaboración terminológica, la “oscuridad” esencial del libro forma parte de su círculo mágico, de su conjuro; el conjunto de la obra aparece, aún, envuelta en el misterio; a esto se le agrega el hecho de que abarca cada rasgo de estilo, comprende la disposición de los argumentos, su sentido armoniza incluso con la forma y ésta, en todos los aspectos técnicos y de matiz, se integra al sentido. ¿Cómo no buscar el sentido, si el hombre es un ser “arrojado” en el mundo?

Más aún, sin ningún género de dudas, se puede afirmar que con la aparición de *Sein und Zeit* cambió la forma del discurrir filosófico académico; puso en el

⁴ *Idem*.

⁵ Es necesario señalar la importancia del trabajo filosófico previo a la redacción de *Sein und Zeit*. Un breve apunte. A lo largo de sus lecciones, Heidegger alude a la tradición de origen aristotélico que define al hombre como “ser viviente dotado de razón” y a la que procediendo del Génesis, nos lo presenta como “imagen y semejanza de Dios”; aparecen resaltados por Heidegger autores como san Agustín, Aristóteles, Lutero, Kant, Max Scheler, entre otros. En definitiva la exégesis heideggeriana de las primeras lecciones en Friburgo se orienta, de modo peculiar, a la hermenéutica de la vida fáctica o del *Dasein* que es éste en cada caso. En lo que respecta a la condensación kantiana de la concepción del hombre en la noción de persona, Heidegger señala cómo tiene ésta también su antecedente en el tradicional concepto cristiano de la misma. Ahora bien, con la diferencia importante, de que en Kant, sin embargo, dicha noción pierde su carácter teológico al ser filosóficamente neutralizado o “des-teologizada” (*enttheologisiert*) mediante conceptos como: yo, polo del yo, centro de actos, etcétera. Textualmente escribe Heidegger: “En la idea filosófica moderna del ser persona, la relación del hombre con Dios, que constituye el ser del hombre, es neutralizada por una conciencia de la norma o del valor como tal. El “polo del yo” (*Ichpol*) es tal acto fundamental (*Grund-Akt*) originario, es el centro de los actos —Arjé—”.

tapete del juego la confrontación de la metafísica contra el dominio epistemológico kantiano; su lenguaje, un lenguaje repristinado, dotó de sentido a la ideología existencialista y le dio una vigencia revolucionaria en más de un aspecto. En ella se plasma de manera inobjetable la vocación del pensar, una vocación que naciera en 1907, cuando a los 18 años leyó *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*,⁶ un regalo de Conrad Gröber, párroco de Konstanz y futuro arzobispo de Friburgo. A esa obra otorgó los términos y la profundidad del análisis de la existencia, “angustia”, “facticidad”, “ser-en-el-mundo”, “ser-para-la-muerte”, “resolución”, “caída”, “cura”, “proyecto”, entre otros.

Heidegger no es un continuador de la filosofía tradicional ni en su forma ni en su fondo; su filosofía es propia de un pensador auténticamente postnietzscheano; el de una arriesgada interpretación del destino del individuo en medio del hundimiento de la cultura europea tras la guerra. Podríamos decir que dentro de la *Menschheistdämmerung* (crepúsculo de la humanidad) Heidegger impone una inaudita voluntad de concreción, de la *facticidad*,⁷ esto es, de la vida histórica vivida desde la cotidianidad. Por ello, desde 1925 Heidegger pudo señalar que la filosofía tenía que sacar al hombre de la “pereza del mundo del espíritu” para “arrojarlo a la dureza de su destino”.⁸

⁶ *Sobre los diversos sentidos del ente según Aristoteles*

⁷ También Giorgio Agamben en “La passion de la facticité”, en *Heidegger: Questions ouvertes*. París, Osiris, 1988, p. 67, ha situado la clave del dinamismo constitutivo de la facticidad en las lecciones tempranas que dio Heidegger en una suerte de dialéctica de mostración y encubrimiento fundamentalmente asociada a la caída o ruina del vivir fáctico. No obstante, y en consonancia con la ambigüedad que envuelve la conceptualización heideggeriana de la caída en relación con la posibilidad de subsanar el encubrimiento que conlleva, consideramos que esa dialéctica se funda a su vez en otros aspectos atribuidos a la facticidad en esta etapa —como el mencionado de la “nada del vivir fáctico” en el curso de 1921-1922— de los que se derivaría una ocultación intrínseca a ella no susceptible de apertura, como dice T. Kisiel en “Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heidegger”, en *Dilthey Jahrbuch*, núm. 4, 1987. La asunción de la tesis de una reducción en el significado del concepto de facticidad en los estudios más recientes dedicados a la relación entre los cursos previos y *Ser y tiempo* puede comprobarse, por ejemplo, en el libro de Tomy S. K. Alaripambil, *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*. Berlín, Duncker & Humboldt, 1999, p. 87.

⁸ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1985, G. A. 61 Entre muchos de los elementos que se han dado a conocer con la publicación de los cursos que antecedieron a la obra de 1927 se puede destacar el concepto de “facticidad”. Este concepto alcanzará su expresión más clara en el esquema general del curso del semestre de verano de 1923, donde la tarea de la filosofía es concebida al modo de una “hermenéutica de la facticidad”. Si ya en los objetivos del curso del semestre de invierno de 1921-1922 es posible reconocer una versión todavía incipiente de ese intento de replantear la cuestión del ser que orienta el quehacer de *El ser y el tiempo*, en tanto pregunta cuya formulación se desplaza metodológicamente a la interrogación por el sentido del ser

“El mago” de Messkirch es, a todas luces, el pensador de un único pensamiento:

Con el nombre de ‘pensador’ (*Denker*) denominamos nosotros a aquellos señalados entre los hombres que están destinados a pensar un único pensamiento, y éste será siempre ‘sobre’ el ente en su totalidad. Cada pensador piensa sólo un único pensamiento [...]

Los escritores y los investigadores, en cambio, ‘tienen’, a diferencia de un pensador, muchos, muchísimos pensamientos, esto es, ocurrencias, que pueden aplicar a la tan apreciada ‘realidad’ y que únicamente serán valorados con respecto a esa capacidad de aplicación.⁹

Frente a ese pensamiento único, el ente gira en el “más callado silencio”; pues los pensadores son “fundadores de aquello que nunca será perceptible en una imagen, que nunca podrá narrarse historiográficamente ni calcularse técnicamente; de aquello que, sin embargo, “domina sin necesitar el poder”.¹⁰ Quisiera señalar que para Heidegger la única preocupación (*Sorge*) la constituye el ser, que al interrogar por la totalidad adquiere la forma de la pregunta misma: “¿Qué es el ser?” Brentano había escogido como lema el texto de Aristóteles: *tò òn légetai pollakhôs*, que Heidegger traduciría más tarde como “el ente se manifiesta con respecto al ser de diversos modos”. Más tarde, en 1962, confesaría que en esa sentencia de Aristóteles estaba contenida toda la problemática que había movido a su pensamiento: ¿qué significa ser? ¿Qué es ser? ¿Qué es el ser como tal y en tanto que tal?

La pregunta que interroga por el sentido del ser

Sein und Zeit es una obra que en el mismo título llevaba ya la provocación, el atrevimiento del pensar, el manifiesto del tiempo. El título parece prometer que en esta obra se tratará de la totalidad, como dijimos líneas arriba. Pero en rigor, se trata de un pensar que expresa un problema fundamental y, también, una situación epocal. Esta obra muestra una “tipificación de la metafísica”, en donde ella aparece como un sólido edificio, una estructura compacta perfectamente

del ente que somos, éste se verá identificado con el concepto de “facticidad”. Esta identificación se establece como punto de partida del análisis ontológico del *Dasein*: en la etapa comprendida entre 1921 y 1923.

⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*. Günther Neske, Pfullingen, vol. I. 1961, p. 427.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 384-385.

ensamblada y donde en cada uno de sus elementos encuentra su fortaleza en su mutua referencia, tal y como señala Kolakowski:

La filosofía ha estado buscando un lenguaje absoluto, perfectamente transparente, que nos transmitiría la realidad tal como ésta 'verdaderamente' es, sin adulterarla en el proceso de nombrar y describir; esta búsqueda era vana desde un principio, pues para expresar nuestras preguntas necesariamente empleamos un lenguaje contingente, tal como nos viene dado, hecho de antemano y no fraguado con propósitos metafísicos.¹¹

Esos rasgos quedan evidenciados: el ser como presencia plena, formulación evidente del principio de razón suficiente (es decir, el mecanismo argumentativo que nos remite a la necesidad del fundamento);¹² verdad como adecuación; mantenimiento de la idea del sujeto y del objeto; concepción embozada del proyecto de la modernidad, todo esto dentro de lo que Heidegger llama la "constitución ontoteológica de la metafísica" y cuya virtualidad reside en que la metafísica no es el resultado de una vaga abstracción, sino de una forma de ser y estar en el mundo, un modo específico en cómo se configuró la historia de Occidente, posible porque hoy nos encontramos en su consumación. Si podemos atisbar la posibilidad de un pensar no metafísico es porque estamos dejando de habitar metafísicamente.

Desde las lecciones de 1919-1920 sobre asuntos de fenomenología, Heidegger puso como razón fundamental el problema de la vida. Intentaba con ello entenderla en sí misma y desde sí misma evitando la cosificación o la objetivación; sin abandonar el punto de vista del ser, Heidegger intentó estudiar el fenómeno vida como es: histórica y en situación. Para el maestro de Friburgo, como para Husserl, la fenomenología era la ciencia radical, pero como comprensión de la vida fáctica e histórica. Es decir, Heidegger desligaba el método fenomenológico del idealismo fenomenológico de *Ideen*, porque el profesor de la Selva Negra parte de la vida real (*faktisches Leben*).

La fenomenología no debe partir de la "intuición" (*Anschauung*), si por tal se entiende la intuición de "objetos", sino del "comprender" (*verstehen*); la descripción debe ser un comprender; de hecho, puede hablarse de descripción de las esencias a condición de que "esencias" no signifiquen *eídos*, y la descripción no se interprete como una descripción eidética: La vida en su realidad escapa al

¹¹ Leszek Kolakowski, *Horror metaphysicus*. Madrid, Tecnos, 1990, pp. 20-21.

¹² La versión más conocida es aquella que toma la forma de: "¿Por qué es en general el ente y no más bien nada?", y que nace con Leucipo.

conocimiento “trascendental” de Husserl, al quedar reducida a la condición de un “objeto” que tiene su origen y radicación en el sujeto. Husserl habla también de “vida”, pero como vida de un yo puro, no vida en un mundo; la vida real es “vida en el mundo” y ésta es siempre “histórica”, por esta razón no puede captarse desde una intuición eidética, sino desde un “comprender”. El hilo conductor de la investigación fenomenológica debe ser, por tanto, la historicidad: de la vida en su facticidad a la vida en su historicidad. Si “intuición fenomenológica” es un ver objetividades, una reducción de objetos a la conciencia constituyente, como quería Husserl, la vida como tal desaparece. Frente a la fenomenología “trascendental” o “eidética” Heidegger postula una fenomenología “hermenéutica”, que propone comprender la vida real, la vida vivida en su cotidianidad. La hermenéutica de la *Faktizität* tratará de entender la vida en sí misma y por sí misma, dejándola manifestarse en su ser sin intentar reducirla a otra cosa.

El resultado de una enorme confluencia de corrientes (ontología, fenomenología, antimetafísica, facticidad, historicidad, vida) fue, sin duda, lo que hizo que Heidegger radicara su pensamiento en el único tema que ha bordado en su pensamiento: el ser. En el epígrafe de *Sein und Zeit*, que señala el derrotero de todo su quehacer, se subraya ya lo problemático del término “ente” y Platón ahí declara que su objetivo último es el planteamiento del problema del ser. Pero Heidegger añade que su fin próximo será la interpretación del tiempo como horizonte de toda comprensión del ser. Con esto se introduce ya en la ontología, y justo como fundamento de ella, un factor extraño: el tiempo. Introducir el tiempo en el seno del ser ha sido el resultado de la reflexión de Heidegger sobre la *faktisches und historisches Leben*, sobre vida e historia. Pero el tiempo entra en la ontología por lo pronto a través de la temporalidad humana; la temporalidad es, a su vez, el sentido del ser del hombre, de la “existencia”. Heidegger, pues, abandona en *Sein und Zeit* el término “vida” para designar la realidad humana y adopta otra palabra de cuño kierkegaardiano: “existencia” (*Dasein*)

No hay pues, otro principio que el del Ser. Pero ¿qué es Ser? Nietzsche lo llamó “El último humo de la realidad evaporada (*Götzendämmerung*). De hecho hasta ahora nada ha tenido un poder de convicción más ingenuo que el error del ser”. Quizá no le faltaba razón a Nietzsche. Porque todos los fracasos de la metafísica, sin duda, provienen de haber, los metafísicos, sustituido el ser y tomado como primer principio de la ciencia uno de los aspectos particulares del ser, esto es, el ente. Pero, ¿podríamos seguir afirmando con Nietzsche que el ser es un error y un vapor? ¿Es el ser un “mero” sonido verbal, una significación indeterminada y tan inasible como un vapor? ¿Sabemos en verdad algo sobre el ser o nos limitamos a constatar nuestra perplejidad ante la imposible respuesta de eso que nombramos con la palabra ser?

Parecería que lo único que podemos constatar, que sólo aquello que alcanzamos es la intelección de nuestra incapacidad para captar el ser mismo. En tanto, nos conformamos con comprobar el así llamado callejón sin salida, constatamos una aporía. Porque con nuestro preguntar entramos en una comarca cuyo supuesto fundamental, para poder permanecer en ella, consiste en que la existencia histórica vuelva a encontrar terreno firme. En este examen, que tiene todo el aspecto de ser una importante intelección, cerramos los ojos ante la estancia en la que, aun cuando apartemos la vista, permanecemos.

Reclamamos el ser en todo nuestro conducirnos al ente. No obstante, seguimos interrogándonos sobre lo que significa ser, porque ¿acaso no fue ése el fundamento más íntimo y poderoso del destino de Occidente? ¿Acaso no fue el ser lo que tuvo en vilo el meditar de Platón y Aristóteles, los dos más grandes pensadores entre los grandes de Occidente? Ésta es una pregunta final que no puede contestarse axiomáticamente. En realidad, podríamos decir que no tiene respuesta alguna, y si la misión de la metafísica fuese la de investigar en qué consiste ser, o por qué hay ser, su marcha quedaría paralizada casi en el instante mismo de formular la pregunta. Todas las investigaciones posibles se apoyan en la evidencia originaria y común del ser y versan sobre las formas de ser de los entes responden a la pregunta ¿cómo es el ser? Pero en modo alguno resuelven esa pretendida cuestión final de ¿qué es ser, o por qué hay ser?

Por ello tenemos que aclarar que la tarea fundamental de *Sein und Zeit* consiste en formular por primera vez en la historia de la filosofía la pregunta por el ser¹³ (*die Frage nach dem Sinn des Seins*), en tanto el tema expreso de este preguntar es el ser mismo (*das Sein Selbst*). El ser mismo es el asunto

¹³ Pienso que es necesario hacer una acotación. Habermas aborda una exposición interpretativa de *Sein und Zeit* con el objetivo de mostrar que la intención de Heidegger de exponer la historia de la metafísica como unidad que se consuma mediante el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser es el aporte filosófico más sugerente de Heidegger. Éste sería el máximo representante del giro ontológico de la filosofía alemana que Scheler y Hartmann habrían protagonizado hasta llegar a posturas cuestionadoras del sujeto trascendental radicalizadas posteriormente en el pensamiento de un Bergson, Dilthey o Simmel. El descubrimiento, a partir del pensar acerca de la experiencia humana, de ámbitos existenciales que explican cómo se transmite y hereda la tradición, y cómo la síntesis trascendental kantiana se ve sustituida por la productividad de la vida o la conciencia, serían impulsos que Heidegger toma en cuenta para seguir adelante inadvertidamente con los modelos heredados de la filosofía de la conciencia. El ejemplo que entrega Habermas es elocuente: la persona no es una cosa, es un ser que existe realizando actos intencionales, pero a Heidegger le parece insuficientemente radical este modo de pensar y pregunta por las condiciones de posibilidad del ser persona como ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). La superación de la filosofía del sujeto ha de ser lograda mediante un pensar más profundo que sería una sustitución sistemática de sus categorías acerca del ser humano que Heidegger denomina "ontología existencial".

propio del preguntar fundamental (*Fundamentalfrage*)¹⁴ por el ser, pues aquello por lo que se pregunta (*Gefrates*).¹⁵ El ser mismo es aquello hacia lo que se tiende en la búsqueda que ilumina la indagación por el ser. El ser buscado en la pregunta fundamental es el ser en cuanto ser, el ser con respecto a sí mismo. Este giro: “sentido del ser” significa, por lo pronto, tanto como el ser en cuanto ser, el ser en cuanto tal, el ser mismo en su sentido propio a diferencia de la cuestión del ente en cuanto ente, es decir, del ente en su ser. Cuando mentamos la cuestión del sentido del ser lo que estamos planteando es que la cuestión debe plantearse de nuevo.

Este “de nuevo” tiene que ver con el planteamiento tradicional que proviene del “Padre Parménides”, de Platón y Aristóteles, si bien de una manera tal que se abandona el modo tradicional de preguntar, es decir, en cuanto pregunta que interroga al ente en su ser, a favor de la pregunta más originaria: del ser en cuanto ser. La pregunta por el ser del ente no formula aún la pregunta por el ser como tal. Éste permanece impensado en el preguntar tradicional por el ser del ente, en beneficio del ente, pues a este preguntar se oculta, nos dice Heidegger, lo propio del ser. Pensar lo impensado, esto es, el ser a partir de él mismo, oculto en el pensamiento metafísico, presupone “una reiteración expresa de la pregunta por el ser”,¹⁶ pero no en el sentido de retomar la pregunta aristotélica por el ser del ente,¹⁷ ya que con ello se permanecería en el plano metafísico del problema.

¹⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1971, p. 14. He preferido utilizar esta versión, que es la canónica, por encima del original en alemán y de la magnífica traducción de Rivera por cuestiones personales, por asuntos igualmente de tradición a nuestros profesores y por lo que significó que en México José Gaos haya emprendido tan tremenda tarea como fue la de traducir una obra tan importante como *Ser y Tiempo*.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁷ En el Libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles ya nos había señalado la necesidad de una verdad suprema, que sea “el principio más firme o cierto de todos”. Y como se trata de una investigación sobre el ser en tanto que ser, esa verdad tiene que ser universal y necesaria, una verdad que se formuló bajo la forma del principio de no-contradicción. En este Libro nos dice: “Es imposible que un mismo atributo pertenezca y no pertenezca a la vez a la misma cosa en el mismo sentido”, pero más adelante agrega en el Libro XI: “Es imposible que una y la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo”. El principio como tal es puramente negativo pues establece tan sólo una imposibilidad: dice lo que el ente no puede ser, o lo que no puede predicarse de él, que es lo mismo, pero no nos dice, en modo alguno, cómo es y ni siquiera afirma qué es. El ser lo da por supuesto. ¿Por qué motivo resulta entonces incorrecto que el principio de Aristóteles dé por supuesto el ser? El supuesto es ilegítimo como tal supuesto porque no se invoca como evidencia universal y primaria. Aristóteles toma en cuenta al ser de manera implícita, justo cuando se propone instituir el principio del ser. Pero el sujeto del principio de no-contradicción es el ente y no el ser.

El ser por el cual se pregunta en *Sein und Zeit* es, en este sentido, el ser en general. La pregunta por el ser es la pregunta fundamental de esta obra, por cuanto ella constituye tanto su punto de partida como su punto de llegada. Heidegger, como es sabido, no responde en esta obra a la pregunta por el ser en general. Incluso esta pregunta parece caer en el olvido en su obra posterior.¹⁸ Ya en la "Introducción", Heidegger nos había hecho saber que la meta provisional del tratado es la interpretación del tiempo como horizonte posible de toda comprensión del ser en general. Pero nada más.

Preguntar ¿qué pasa con el ser?, significa nada menos que repetir el origen de nuestra existencia histórico-espiritual, con el fin de transmutarlo en otro comienzo. Eso es posible. Inclusive constituye la forma decisiva del acontecer histórico, porque se sitúa en el acontecimiento fundamental (*Grundgeschehmis*). Pero un comienzo no se repite cuando se platica sobre él, como si fuese algo de otros tiempos, algo ya sabido y que meramente se deba imitar, sino al recomenzarlo originariamente, con todo lo que un verdadero comienzo tiene de extraño, oscuro e inseguro. La repetición, tal como nosotros la entendemos, es por completo diferente de una prolongación progresiva de lo anterior y realizada con los medios de éste.¹⁹

La apertura del ser en su totalidad supone, entonces, hacer el llamado a aquello a lo que se pregunta, a lo interpelado (*Befragtes*) en lo preguntado (*Gefragtes*). Lo interpelado en la pregunta por el ser es el ente, al que se pregunta por el sentido del ser y el ente que hace esta pregunta a partir de la comprensión (*Verständnis*) de su propio ser: el *Dasein*. Éste es el ente capaz de hacer la pregunta y, en todo caso, capaz de responderla. No podemos tomar como obvia la noción de ente. Su presunta evidencia es el resultado de una serie de aperturas histórico-culturales que constituyen más bien el sentido del ser.

Pero la elaboración del problema lleva a Heidegger a descubrir algo distinto: no una estructura trascendental en el sentido de Kant o de Husserl, ni una totalidad dialéctica (Hegel o Marx), sino la inconsistencia de uno de los rasgos metafísicamente tradicionales del ser: tal es, la estabilidad en la presencia, la eternidad, la entidad o *ousía*. Reflexionar sobre la diferencia entre el ser y los

¹⁸ Theodor Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Zeit*. Berkeley, Los Ángeles, Universidad de California, 1995. Kisiel, quien en su ya famoso libro sostiene que, dado el reconocido fracaso de *Ser y tiempo*, la investigación de la obra posterior de Heidegger no debería remontarse a este tratado, sino a los cursos anteriores a su publicación, pues serían motivos únicamente presentes en ellos los que habrían orientado su reflexión a partir de 1927.

¹⁹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. 3ª. ed. Buenos Aires, Nova, 1972, p. 76.

entes, la llamada diferencia ontológica, lleva mucho más lejos de lo que Heidegger esperaba. Primero, esta diferencia significa que el ser no es: el ser, más bien, acontece.²⁰ No es el *óntos ón* el dato sensible en su inmediatez; pero tampoco lo es el trascendental, como quería el neokantismo.

Ya de este modo se avistaba en *Sein und Zeit* el retroceso de la pregunta por el ser en general a la pregunta por el ser del *Dasein*. Lo que estaba a la base era, embozado, el pensamiento de la diferencia ontológica.²¹ Y aunque Heidegger mismo llama la atención sobre de ello, aún no lo hace con la categoricidad que lo hará cuando se le revele la diferencia fundamental. Por lo pronto, en esta obra se limita a prever lo que acarrearía una interpretación de *Sein und Zeit* en la que se perdiera de vista la distinción y la función de ambas preguntas, así como su correspondencia. La omisión de la distinción entre la pregunta por el ser en general y por el ser del *Dasein*, y de la conformidad entre ellas acarrearía una inevitable equivocación (*Missverständnis*).²² Precisamente la indistinción de las dos formas anteriores de preguntar por el ser da lugar a denunciar un presunto “círculo vicioso”²³ en el proceder de esta obra.

²⁰ Heidegger temporaliza radicalmente el *a priori*. Del ser sólo podemos decir que es transmisión, envío (hacia el futuro): *Überlieferung* y *Ge-schick*. El verdadero ser no es, sino que se envía, se transmite. Se caracteriza por el aplazamiento. Y con él se entreteteje la relación entre ser y lenguaje (Apel ha hablado de “transformación semiótica del kantismo”). El ser que puede acontecer se configura, se muestra al pensamiento con caracteres radicalmente distintos de los del ser metafísico. El pensar de la diferencia puede concebirse como el heredero que lleva hasta las últimas consecuencias las exigencias disolventes de la dialéctica. No es posible volver a apropiarse de la realidad sin liberar previamente al ser del carácter de estabilidad-presencialidad, de la *ousía*. El debilitamiento del ser, la manifestación explícita de su esencia temporal (carácter efímero, transmisión, rasgos “arqueológicos”), repercute en el modo de concebir el pensar del ser y el Ser-ahí, su “sujeto”. Una nueva ontología.

²¹ En la *Verwindung*, por ejemplo, la diferencia se torna pensamiento débil. Y ella probablemente sólo se concibe si se acoge la herencia de la dialéctica. Tomando al pie de la letra la sugerencia de Sartre (en la *Crítica de la razón dialéctica*): “el momento en que la historia no tendrá más que un solo sentido y tenderá a disolverse en los hombres concretos que la realizarán en común”. En la noción y en la “práctica” heideggerianas de la *Verwindung* se encuentra la herencia de la dialéctica. Esto estaba ya ejemplificado en el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios. Ella es antes que nada el final de la estructura estable del ser. Pero... ¿podría definirse como una tesis no metafísica, sino historicista? ¿Es lícito hablar del nihilismo como de la verdad que ha de ser reconocida por todos? “*Verwindung*” es el modo de pensar la verdad del ser, entendido como “*Überlieferung*” y “*Geschick*”. El término es sinónimo de *Andenken*, el pensamiento que rememora el ser, pero que, por eso mismo, jamás lo hace presente, siempre lo recuerda como algo ya “ido”. Es preciso “dejar marchar al ser como fundamento” (*Zeit und Sein*).

²² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, nota marginal 7.

²³ Anotemos aquí que por presiones del positivismo, la reflexión filosófica redujo el problema de la hermenéutica a una forma científica. Fue Heidegger el que dio un giro total al problema de

El círculo vicioso trata de una prueba que parte de supuestos ya contenidos en lo que justamente quiere probar. En ella se hace intervenir las dos preguntas, a saber, por el ser del *Dasein* y por el ser en general, de tal suerte que en éstos se objeta específicamente la pretensión de determinar primero el ser del *Dasein* y de hacer luego, a partir de esta determinación, la pregunta por el ser en general. En lugar de un círculo in probando se trata de otra forma de preguntar²⁴ (*Rück-oder Vorbezogenheit*). La búsqueda de aquello por lo que se pregunta está sujeta a la circularidad de un proceso, en la cual el ser en general es tanto “retroferido” como “proferido” con respecto a la pregunta por el ser del *Dasein*.²⁵

¿Qué es lo que ha intentado Heidegger hasta este punto de la investigación en la obra de 1927? ¿Qué es ser? El ser “es él mismo”, dice Heidegger y el pensamiento del mañana tendrá que experimentarlo de esta forma y aprender a “decirlo”. El ser no es Dios, ni tampoco se trata del fundamento del mundo, de lo que es. El ser está más allá de todo ente y, a su vez, se encuentra más cerca del hombre que cualquier otro ente. El ser es lo más cercano pero ya sabemos que lo más cercano es, a su vez, lo más lejano. Por ello, la gran pregunta platónica citada por Heidegger habría enmudecido para dar paso a eso que el filósofo de Messkirch llamó ontoteología y que el mundo contemporáneo ha trivializado. Recordemos que Heidegger ha concebido la esencia de la metafísica revelán-

la hermenéutica: criticó el carácter metodológico que se le había dado, más en concreto a la comprensión, y transformó este mismo concepto convirtiéndolo en una determinación ontológica del *Dasein*. Para poder superar el debate metodológico de la comprensión y ampliar el campo de la hermenéutica, Heidegger recurrió al antiguo discurso sobre el “círculo hermenéutico”, elevándolo a categoría ontológica de su analítica del *Dasein*. Lo más importante y decisivo de la expresión “círculo hermenéutico” es que supera el ideal del raciocinio lógico, en el sentido de que mediante dicho círculo “no se pretende deducir una cosa de otra, de suerte que el defecto lógico de circularidad en la prueba no es aquí ningún defecto del procedimiento, sino que representa la descripción adecuada de la estructura del comprender”, más en concreto, “la estructura del ser-en-el-mundo” del *Dasein*. En Heidegger la “metodología hermenéutica” de cuño diltheyano se transforma en “hermenéutica de la facticidad”. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, los parágs. 31 y 32. De igual forma, véase del mismo autor: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza, 1999, párrafos 2 y 3, pp. 27-40. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, vol. I. Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 331 y ss.; y *Verdad y método*, vol. II, 1992, pp. 63-70 y 320.

²⁴ *Ibid.*, p. 18.

²⁵ El tema del círculo aparece en tres momentos principalmente: en éste, al cual nos referimos; en el parág. 32 donde se habla del círculo hermenéutico como condición de posibilidad de la interpretación y en el parágrafo 63 donde se aclara la situación hermenéutica de los problemas ontológico fundamentales y donde se habla de la temporalidad como sentido del *Dasein*. Cf. Patricio Peñalver, *Del espíritu al tiempo, lecturas de El ser y el tiempo de Heidegger*. Madrid, Anthropos, 1989, especialmente la página 103, donde nos habla del círculo hermenéutico.

dose como historia del ser; como el pensamiento que aun cuando se plantea el problema del ser, al mismo tiempo, lo olvida y centra su preocupación en el ente.²⁶ Ésta es una doble acusación contra un doble olvido del ser, pues hemos olvidado al ser y, por añadidura, hemos olvidado este olvido.

Este “error” no puede ser concebido como resultado de un acto humano sino como un acontecimiento que se vincula directamente al propio ser, razón por la cual constituye un “destino”, una “fatalidad” que acontece al mundo Occidental. El “olvido del ser” no es un hecho que pueda atribuirse a nuestro tiempo, ni a anteriores generaciones. De idéntica manera a como la no-verdad pertenece a la verdad, el olvido del ser, constituyente de la metafísica, concierne al ser. Tal olvido queda manifiesto en la circunstancia de que para la metafísica, el ser resulta una noción obvia, que no tiene la necesidad de explicaciones ulteriores. Entonces, la metafísica entendida como el olvido del ser es nuestra determinación existencial en cuanto no somos sino apertura histórica al ser del ente; por ello la metafísica es, en este sentido, nuestra esencia y nuestro destino.

En efecto, Heidegger ha mostrado cómo, además, la constatación misma de la metafísica en su naturaleza de olvido del ser es también un hecho que pertenece a la historia del ser y no a un pensador determinado o a una conquista de la humanidad. El descubrimiento de la esencia de la metafísica sólo resulta posible cuando ésta alcanza su fase conclusiva; aún más, el descubrimiento se identifica con el acontecimiento mismo de su final. Podemos reconocer la esencia de la metafísica cuando esa esencia se hace manifiesta, y esto acontece sólo cuando llega a su término. Únicamente cuando la esencia de la metafísica —que es el olvido del ser— se hace presente, se puede reconocer el olvido como tal y se puede recordar lo que se había olvidado; por tanto, sólo entonces se muestra la posibilidad de ir más allá de ella misma. Por ello es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser; pero como existe un olvido de la pregunta misma y de ese olvido, antes hay que volver a despertar ante todo una comprensión del sentido de esta pregunta: “no sólo falta la *respuesta* a la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que hasta la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Reiterar la pregunta que interroga por el ser quiere decir, por ende, esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la *pregunta* misma”.²⁷ Ante la trivialización que se hace de la pregunta misma y que es ya una forma del olvido, Heidegger nos recuerda que “Sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un

²⁶ M. Heidegger [“Introducción”], en *Sein und Zeit*.

²⁷ *Ibid.*, parág. 1.

dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta”.²⁸

La trivialización y la negación del problema no fue sino la forma perversa y, por tanto, la más peligrosa del olvido, al convertir el asunto en lo obvio, en lo comprensible de suyo (*Selbstverständlich*). De ahí los tres prejuicios sobre el ser que han prevalecido en la historia. Ellos, nos dirá Heidegger, no nos impiden sino que nos instan a “Die frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden” (hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser).

Dos

La estructura formal de la pregunta que interroga por el ser

Para Heidegger el discurso ontológico no es un discurso que apunte a una fundamentación, sino antes bien, es *Grund-Freilegung*: “liberar un fondo que muestra este fondo”.²⁹ Si bien la tarea de *Sein und Zeit* consiste en formular por primera vez la pregunta por el ser, y el ser mismo es asunto del preguntar fundamental (*Fundamental-frage*), no se habla de fundamento. El ser en cuanto ser es lo buscado en la pregunta. Y esto tiene sentido porque la pregunta por el ser es diferente de la pregunta por el ente en cuanto ente, aquí sólo estamos frente a un *análogon*. Aquí el ser es pensado con respecto al ente y desde éste en su entidad, mas no con respecto al ser mismo ni a partir de éste en cuanto tal. La pregunta por el ser del ente no formula aún la pregunta por el ser como tal. Así, el ser permanece como lo impensado en el pensar tradicional por el ser del ente y en beneficio de éste, pues a este preguntar se le oculta lo propio del pensar: el ser. Pensar lo impensado, esto es, el ser a partir de él mismo, oculto en el pensamiento metafísico presupone una reiteración expresa de la pregunta por el ser, pero no en el sentido de Aristóteles.

Pero, ¿por qué la pregunta por el ser es una señalada pregunta? Porque hay una preeminencia del *Dasein* en relación con la pregunta por el ser y, segundo, porque la pregunta por el ser en sí misma es preeminente. Es decir, Heidegger procura hacer que la pregunta adquiera una transparencia tal que deje ver, libere ese fondo desde el cual el ser acaece. Mediante dicha transparencia podremos comprender la pregunta por el ser. Así, dice Heidegger, “todo preguntar es un buscar, pero una búsqueda que señala en dirección de lo preguntado”. Al establecer la pregunta por el ser lo que se busca es una respuesta en la

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, parág. 2.

dirección de una cierta comprensión del ser que ya posee el *Dasein*, puesto que él “se mueve”, “habita” en el ámbito de una “vaga comprensión del ser”. Al mismo tiempo, en la pregunta está ya implícita la respuesta como algo que pertenece a aquella; al preguntar por el ser, la respuesta no será algo diferente de la pregunta sino el ser mismo mentado en la pregunta. “No sabemos qué significa ser, pero cuando preguntamos ‘¿qué es ser?’ nos mantenemos en una especie de precomprensión del ‘es’, a pesar de que no podamos fijar en conceptos lo que el ‘es’ significa”.³⁰ Tal precomprensión, que aún cuando en todo caso es de “término medio y vaga”, de lo que se está buscando es un *factum*. Al mismo tiempo, la pregunta siempre se dirige a alguien. ¿A quién preguntamos en la pregunta por el ser? La pregunta versa acerca del ser de los entes; lo preguntado es aquello que siendo ser no es lo mismo que ente: “El ser del ente no es un ente” señaló Heidegger.

Tres

El Dasein y la facticidad

Ahora bien, la pregunta requiere de una respuesta que nos traslade más allá del mero ente, sin embargo, ente es todo aquello de lo que hablamos, de lo que opinamos, aquello con respecto de lo cual nos comportamos de una manera u otra; ente es también qué y cómo somos nosotros mismos. El ser está en el “qué es” y el “es así” (*Das und Sosein*), en la “realidad” (*Realität*), en el “tener delante” (*Vorhandenheit*), en “lo que consta” que “persiste” (*Bestand*), en la “validez” (*Geltung*), en el “ser ahí” (*Dasein*), en el “hay” (*Es gibt*), pero sólo hay un ente en medio de todos ellos que es apropiado para recibir la pregunta: el *Dasein*, que en todo caso es quien puede recibir la pregunta y en todo caso es capaz de responderla.

El *Dasein* es un ente que está determinado por el ser y además, en sí mismo posee ya una precomprensión del ser. “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término ‘*Dasein*’”. El término *Dasein* (en infinitivo sustantivado) significa existencia, pero siempre la existencia presente y concreta, de un ser cualquiera. No obstante, si el pensamiento de la existencia ha de comprenderse como existencia tiene que situarse en el sentido de su realización. Esto y no otra cosa es lo que quiere expresar Heidegger con la formulación citada

³⁰ *Idem*.

en el manuscrito sobre Aristóteles: “La aprehensión explícita de un movimiento fundamental de la existencia fáctica”. A este movimiento fundamental Heidegger le da aquí por primera vez la denominación de existencia.

Pero cuando decimos que algo “existe” suponemos que se da por cierto algo, y cuando averiguamos que efectivamente se da por supuesto ese algo, decimos, existe realmente. No obstante, para el pensador de *Über den Humanismus*, existencia la utiliza en un sentido transitivo, es decir, en tanto yo existo, no estoy simplemente dado, sino que yo tengo que existirme; yo no soy sólo algo vivo, sino que como existencia he de conducir mi vida, darle sentido. La existencia es, entonces, una forma de ser, es el “ser accesible para sí mismo”. Existencia es un ente que, a diferencia de otros, está en relación consigo mismo. No sólo es, sino que se apercibe que es “ahí”. Y sólo porque se puede dar esta apercepción de sí mismo, puede abrirse también el horizonte entero del cuidado y del tiempo. Por lo tanto, existir no es un estar dado a la manera de los demás entes, sino una realización, un movimiento. Con esta “facticidad” se desencadena el existir.

Ahora bien, más allá de las razones precisas que pudieran haber animado a Heidegger a operar luego la transformación del concepto de facticidad, su sustitución posterior por el de “cuidado” (*Sorge*) no deja de resultar sorprendente si se tiene en cuenta que este último término se aplicaba ya en aquellos cursos marcados por la centralidad de la facticidad con un sentido no tan elaborado pero sí hasta cierto punto equivalente al que manifiesta en *Sein und Zeit*. No obstante, la tesis de una reducción en el significado de la facticidad recibiría sus principales objeciones de la posición que ocupa en los cursos inmediatamente anteriores a 1927 y que sólo comentaremos muy brevemente.

Pues si bien es cierto que en ellos desaparecerá toda identificación literal de la facticidad con el ser del ahora denominado *Dasein*, semejante cambio no se acompañará de la consecuente “reubicación” de este término en el entramado categorial descriptivo de su ser que cabría esperar. Sus escasas e incluso marginales ocurrencias comparecen notablemente dispersas y carentes de un emplazamiento preciso en los textos de esta etapa; y, contra la mencionada tesis de Kisiel, debe recalarse que el análisis del “encontrarse” del curso del semestre de verano de 1925, pese a coincidir ya en sus rasgos generales con el efectuado en *Sein und Zeit*, en ningún momento pone en juego este concepto —ni el que le será asociado más tarde, esto es, el del estado-de-yecto— para su explicación.

Permítaseme un *excursus* breve: motivo todavía de una mayor perplejidad es que el seguimiento exhaustivo de todas sus apariciones en esta fase revela un claro desequilibrio entre el espacio textual dedicado a la dilucidación de la facticidad

y la relevancia que explícitamente se le otorga, por un lado, y las determinaciones aportadas para su comprensión, por otro: allí donde se le menciona, los caracteres que le son adjudicados parecen identificarla de nuevo con la globalidad del ser del *Dasein*, con la articulación completa del espacio de apertura en que éste consiste, restaurando así subrepticamente su pérdida centralidad.³¹

Tal circunstancia no sólo permitiría conjeturar para la facticidad el estatuto de una suerte de metacategoría aplicable al resto de determinaciones ontológicas de este ente, sino que también la situaría en una posición³² extremadamente ambigua con respecto a la distinción entre el ser y su sentido que aspira a llevarse a cabo la situación ciertamente anómala que éste y el más directamente ligado a él del estado-de-yecto ostentan en la retícula de la analítica existencial. Y aunque tal situación habría sido ocultada en su extrema complejidad por las exégesis tradicionales de esta obra, no puede negarse que su encubrimiento vendría propiciado por la estructura oficial misma del texto: frente a su señalada “dislocación” en el periodo inmediatamente precedente, este término alcanza en *Ser y tiempo* una posición presuntamente estable y definitiva en su estabilidad gracias a su inserción en la unidad compleja del cuidado (*Sorge*), en la que, junto a la existencialidad y la caída, habrá de constituir uno de los momentos esenciales, pero sólo uno entre otros, de la estructura ontológica del *Dasein*.

La restricción de su sentido de aquí derivada no puede además sino ratificarse en la reiterada aplicación de esta estructura tripartita para la comprobación del carácter existencial de fenómenos como el “ser-para-la-muerte” o la “conciencia” y, posteriormente, en la búsqueda del sentido del ser del *Dasein* en el marco de la temporalidad. Ahora bien, si contra la aparente claridad de este esquema proyectamos sobre el texto esa mirada a la que acabamos de aludir, podrá observarse que la facticidad opera como un concepto que de continuo tiende a desbordar los márgenes que lo constriñen a determinados contextos para infiltrarse veladamente en todos aquellos ámbitos que, en función de tal constricción, deberían serle ajenos o no corresponderle más que complementariamente en cuanto presididos por otros existenciales.

³¹ Cf. a este respecto, las páginas 304, 402-403 y 408 del citado curso de 1925. La prueba más evidente de ello se hallaría en las páginas finales del curso del semestre de invierno de 1925-1926 en el contexto de la delimitación entre el ser y su sentido, asociado al terreno de la temporalidad en un sentido análogo al de la obra de 1927, el “ya” que representa la determinación temporal subyacente a la facticidad se afirma englobante de los caracteres temporales correspondientes al “poder-ser” y la “caída” integrantes del cuidado, ya asimilado en esta etapa al ser del ser-ahí.

³² Cf. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1976, dentro de la *Gesamtausgabe*, 21, pp. 409-415.

Sin querer alargar este interludio, sólo apuntaremos que ya en la presentación del concepto de facticidad en *Ser y tiempo*, Heidegger nos advierte de una complicación intrínseca a él hasta cierto punto paradójica en relación con aquello a lo que remite. En continuidad con su tratamiento en cursos anteriores, este término se escoge para designar la peculiar efectividad o carácter de hecho correspondiente al ser del *Dasein* en su disparidad frente a la efectividad de los demás entes. Pero si, según la tradicional oposición entre los conceptos de esencia y existencia, la efectividad se entiende como el “que es” (*Das-sein*) de algo en contraposición a su “qué es” esencial (*Was-sein*), en la facticidad se descubre una efectividad ciertamente singular que no parece ajustarse a esa nítida distinción: negando su presunta simplicidad, Heidegger comenta que ese “que es” se caracteriza por una complejidad estructural que “ni siquiera como problema es visible sino a la luz de las fundamentales estructuras existenciales del ser-ahí ya puestas de manifiesto” y que “no se hace accesible apartando la vista de las estructuras específicas del ser-ahí, sino sólo previa comprensión de ellas”.³³ Lo señalado de este ente es que no se limita a ponerse delante, entre otros entes sino que es señalado porque el *Dasein* es un ser que en su ser le va a éste su ser. A este ser le pertenece en el plano de su ser mismo una relación de ser. Esto quiere decir que el *Dasein* se comprende en su ser, su ser es lo abierto para él: “La comprensión del ser es ella misma una ‘determinación de ser’ del *Dasein*”.³⁴ Es la vida fáctica como una vida que se cuida, se preocupa, se proyecta en el tiempo. La existencia humana se hace comprensible solamente a partir del sentido de su realización y no, en cambio, cuando yo la sitúo ante mí a manera de un objeto dado.

Dasein es literalmente *ser ahí* porque este nombre es lo más característico de este ente. En efecto, el ente al que en su ser le va su ser se relaciona con el hecho de la existencia como algo que pertenece a su ser y no como una circunstancia. Esta relación peculiar con la existencia, determina que la esencia

³³ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 68. Podríamos decir que este extraño “que es” o hecho de ser que acogería dentro de sí una estructuración o articulación únicamente predicable, desde la perspectiva de la tradición ontológica, del ámbito de lo esencial y en relación al cual Heidegger destaca en este punto su constante tendencia a ocultarse, confundándose con el “estar-delante” de la efectividad mundana, abre una serie de posibilidades de interpretación. La discordancia entre el alcance que las interpretaciones al uso de *Sein und Zeit* conceden a tal estructuración y la que se le asigna en determinados puntos del texto puede vislumbrarse allí donde, en el marco de la explicación del modo de ser del “encontrarse”, como dice Heidegger: “[...] este ‘qué es’ lo llamamos el estado-de-yecto de este ente en su ‘ahí’, de tal suerte que, en cuanto es un ser-en-el-mundo, es el ‘ahí’”, p. 152.

³⁴ *Ibid.*, pp. 14-15.

de este ente presente una modalidad incomparable, “él hace su esencia en la existencia”:

La existencia se decide exclusivamente por obra del “ser ahí” mismo del caso en el modo del hacer o el omitir. La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección *en esto* la llamamos ‘existencial’. La cuestión de la existencia es una ‘incumbencia’ óptica del ‘ser ahí’. Para liquidarla no se ha menester de ‘ver a través’ teóricamente de la estructura ontológica de la existencia. El preguntar por esta estructura tiene por meta mostrar, por separado, lo que constituye la existencia. El complejo de estas estructuras lo llamamos la ‘existenciariedad’. La analítica de ésta no tiene el carácter de un comprender existencial, sino existenciarario. La posibilidad y necesidad de una analítica existenciararia del ‘ser ahí’ se halla prefigurada en la constitución óptica de éste.³⁵

¿Para qué una analítica del *Dasein*? Para poder formular la pregunta que interroga por el sentido del ser con mucho mayor precisión sabiendo quién es este ser que es capaz de preguntar y, en todo caso, capaz de responder. Pero, ¿qué es, entonces, esta ontología existencial? Podríamos pensar como Habermas que la ontología existencial puede “reducirse” a tres “decisiones estratégicas”:

- a. Las ciencias son formas de ser del *Dasein*, en donde “el planteamiento trascendental tiene un sentido ontológico”, es decir, las ciencias aportan conocimiento al *Dasein* en la medida que él delimita las regiones o ámbitos objetuales del ser en una forma precisa que es el trato científico de los entes. A esto lo llama Heidegger una comprensión preontológica del ser que incluye aquellas estructuras del mundo de la vida (*Lebenswelt*) o del *ser-en-el-mundo* que Heidegger llama existenciararios. Los científicos estarían desarrollando su labor en la medida que “recortan” ámbitos del ser en una actitud objetivante donde las estructuras de su *ser-en-el-mundo* anteceden y superan dicha praxis. La ciencia, entonces, no sabe lo que hace o, al saberlo, lo hace de una manera objetivante, con aquella actitud que san Agustín llamó *concupiscencia oculorum*.
- b. El método fenomenológico como hermenéutica ontológica. Esto nos lleva a comprender que el problema de Heidegger es el acceso al ente mediante el método fenomenológico, pues éste consiste en que “los fenómenos sólo

³⁵ *Ibid.*, p. 15.

aparecen indirectamente”, lo que aparece es el ente, que justo oculta el cómo del estar dado de ese ente. La fenomenología, como método, se distingue de otras ciencias en la medida que intenta explicar aquello que se oculta en la manifestación de lo ente. El ámbito de la fenomenología es el ser obstruido por el ente. El modelo que usa Heidegger reemplaza la intuición de Husserl por la interpretación de un texto. Lo que hace Heidegger mediante esta elección metódica es poner un concepto apofántico de verdad que abandona la descripción de lo meramente intuido por la interpretación de un sentido y, sin embargo, la inexactitud de esta opción metodológica es que la comprensión hermenéutica que descorre el velo del ser se escapa a toda entrega de evidencia.

- c. La conexión entre ontología fundamental y el interés óntico existencial. El rasgo constitutivo del *Dasein* que se pregunta por el ser no sería exclusivo del filósofo sino una estructura del propio *Dasein*, el ya de por sí preocuparse (*Sorge*) del propio ser al preguntarse por el propio ser como perteneciente a la existencia humana. Esto sería el enraizamiento óntico de la analítica existencial. Por consiguiente, la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de la tendencia que esencialmente pertenece al *Dasein*. “El *Dasein* humano ha de escogerse a sí mismo del horizonte de sus posibilidades y tomar las riendas de su existencia” es a lo que se llama existencia auténtica en oposición a la inautenticidad del “se” (*Man*). Como quiera que sea, y volviendo otra vez a la pregunta por el ser, podemos decir que según Heidegger y la ontología contemporánea, a la pregunta le es inmanente el ente que hace la pregunta. Todo el provecho mostrado hasta aquí por el pensador de *Das Ding*, no ha sido sólo por el interés de reiterar la pregunta propia de la ciencia que se ocupa del ser, sino por darle un sentido particular a partir del cual levantaría y fundamentaría sus tesis. “Hasta aquí se motivó la necesidad de reiterar la pregunta” afirma Heidegger, como si quisiese decir veladamente: “ya no nos interesa esa necesidad como tal [...] reiterar la pregunta nos ha llevado a darle un sentido óntico a dicha pregunta y éste será ahora mi interés”. Es así como ya encontramos al autor fundamentando ontológica y ónticamente su pregunta³⁶ lo que le permitirá proponer una interpretación del ser desde su existencia, *Dasein*, y posibilitar una destrucción de la historia de la ontología.³⁷

³⁶ *Ibid.*, parágs. 3 y 4.

³⁷ *Ibid.*, parág. 6.

La pregunta por el ser nuevamente está ahí. Heidegger ha hecho que el interés por tal interrogante recobre actualidad. Por su respuesta continuamos tan perplejos como Platón. Aristóteles atisbó la respuesta, pero veinticuatro siglos después nuestro pensador alemán hizo notar que ni siquiera la pregunta estaba correctamente formulada; según los filósofos contemporáneos, Heidegger se ha acercado a la respuesta —y así, hoy, creemos resuelto el enigma— pero en verdad este filósofo lo que hizo fue postular una analítica del ahí del ser y que de alguna manera ha aprehendido la respuesta a tan esquiva pregunta. Pero, por otro lado, la obra de 1927 no da respuesta a ninguna de las cuestiones ya mencionadas, pues *Sein und Zeit* busca resolver una cuestión previa —al parecer— de cualquier pregunta propiamente metafísica.

Fecha de recepción: 10/06/2008

Fecha de aceptación: 18/08/2009