

## Ser y tiempo: una obra interrumpida<sup>1</sup>

Alejandro Escudero Pérez  
(UNED)

### Resumen

En 1954 Walter Schulz publicó un artículo –“Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”- en el que afirmaba que *Ser y tiempo* era un brillante “canto del cisne” del Idealismo alemán. Y, en efecto, en este libro de Heidegger, nos parece, se pueden localizar un número significativo de las aporías que cercan y socavan la moderna metafísica del Sujeto. Así, por ejemplo, cuando desarrolló la idea de que la “analítica del Dasein” es la “ontología fundamental” Heidegger puso de relieve lo siguiente: el erigirse del Sujeto humano como fundamento del mundo es indisoluble –en el conjunto de la tradición idealista- de otorgar al tiempo primacía respecto al espacio, etc. De la indagación en torno a las diversas aporías de la metafísica del Sujeto –hoy en marcha desde muchos frentes- depende, en buena medida, la posibilidad de que la filosofía del futuro logre desarrollarse desde unas coordenadas distintas a las propias de esta orientación que ha presidido la era moderna del mundo.

### Abstract

In 1954 Walter Schulz published an article –“Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”- stating that *On Time and Being* was a brilliant “swan song” from German Idealism. And indeed, in this book by Heidegger, I think, it can locate a significant number of aporias that surround and undermine the modern metaphysics of the Subject. For example, when Heidegger developed the idea that the “analytic of Dasein” is “the fundamental ontology” he emphasized the following: The Human Subject, setting itself up as ground of the world - according the idealist tradition - gives priority to space regarding the time, etc. From inquiry about the paradoxes of the metaphysics on the Subject - now in progress on many fronts - depends to a large extent, the possibility that the philosophy of the future can be developed from different coordinates of those characteristic to the approach which has chaired the modern era in the world.

**Palabras Clave:** ontología, metafísica, idealismo, sujeto, modernidad

**Keywords:** Ontology, metaphysics, idealism, Subject, modernity

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación FFI 2009-11921, denominado “Interpretación y verdad en la hermenéutica fenomenológica” y dirigido por Ramón Rodríguez García.



## Ser y tiempo: una obra interrumpida<sup>2</sup>

Alejandro Escudero Pérez

(UNED)

*Ser y tiempo* –el libro que Martin Heidegger publicó en 1927– es una de las obras clave de la filosofía del siglo XX. Reconocerlo es compatible con reconocer que en él, por un lado, se realizaban notables hallazgos y, por otro, se los desarrollaba en un marco –la búsqueda del “sentido del ser en general” a partir de una “analítica del Dasein”– que, por decirlo tajantemente, los arruinaba. ¿A qué hallazgos nos referimos? Por ejemplo –y sin pretender ser exhaustivos– el “darse del ser en una comprensión”; la “diferencia entre el ser y los entes”; una definición de la “verdad” no sólo como “adecuación” sino también como “apertura” o “desocultamiento”; la concreta mostración de que el espacio es más que “extensión” y el tiempo más que “sucesión”; la primacía y prioridad de la “posibilidad” sobre la “realidad” y la “necesidad”, etc. Y ¿qué sucedió, a nuestro juicio, con ellos? Ocurrió –como acabamos de sugerir– que resultaron o desmentidos, o deformados, o dejados de lado, en definitiva: desaprovechados. ¿Por qué –si tenemos razón– pasó algo así? Principalmente –si estamos en lo cierto– por la intervención de determinados supuestos procedentes, según un diagnóstico que intentaremos desarrollar en las páginas siguientes, del idealismo filosófico moderno, es decir, de la metafísica del Sujeto.

La lógica consecuencia de lo que acabamos de señalar –de esta desigual mezcla de valiosos hallazgos y supuestos que no estaban a su altura y terminaban por dinamitarlos– fue que la realización del programa de investigación tuvo que ser *interrumpida* en un punto preciso de su desarrollo. El inacabamiento “editorial”, por decirlo así, de *Ser y tiempo* –sólo se publicaron las dos primeras secciones de la primera parte, etc.– no fue, en absoluto, casual: obedecía a profundas razones, vinculadas –nos parece– con el estado y situación del pensamiento moderno en las primeras décadas del siglo XX.

Tampoco es, como acabamos de sugerir, fruto del azar el momento temático y problemático en que el programa fue “editorialmente” abandonado<sup>3</sup>. La redacción tuvo que interrumpirse ante un giro –el giro de “Ser y tiempo” a “Tiempo y ser”– que si se hubiese plasmado en su integridad habría mostrado nítidamente –tal como estaban las cosas en la parte realizada del programa– que una buena porción de lo anticipado –especialmente sus aspectos más propiamente ontológicos<sup>4</sup>– no era lo que en principio parecía ser. Baste un sólo ejemplo: una lectura del § 5 de *Ser y tiempo* daba a entender que en la tercera sección de la primera parte, la después inédita “Tiempo y ser”, se iba a intentar poner de manifiesto nada menos que la presunta “temporalidad del ser” (denominada “Temporalität”), una temporalidad más primordial –sin ser ajena a ella– que la “temporalidad del Dasein” (la “Zeitlichkeit”); pero ni fue así, ni, lo que es más importante, tampoco podía serlo, pues la analítica del Dasein, en razón de sus conclusiones, impedía sistemáticamente cualquier avance en esa dirección: la única temporalidad “originaria” es la que concierne, exclusivamente, al Dasein –al ente que soy yo o somos nosotros<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación FFI 2009-11921, denominado “Interpretación y verdad en la hermenéutica fenomenológica” y dirigido por Ramón Rodríguez García.

<sup>3</sup> Este abandono no fue, como es sabido, inmediato: durante unos años su autor creyó que era posible conseguir su completo desarrollo, sólo después de intentarlo denodadamente se dio cuenta –aproximadamente en el comienzo de la tercera década del siglo XX– de que no era así. Una noticia biográfica al respecto puede consultarse en el libro de F.-W. von Herrmann *La segunda mitad de Ser y tiempo*, ed. Trotta, 1997, pp. 29 y ss.

<sup>4</sup> Son estos –como explicaremos al final del artículo– los que merecen ser desarrollados y prolongados actualmente.

<sup>5</sup> Por esta vía, a nuestro juicio, se tira por la borda la oportunidad de desarrollar en una dirección “ontológica” uno de los hallazgos

La interrupción del primer programa filosófico de Heidegger se debió, en última instancia, a su inconsistencia interna: a la fatal convergencia entre unos brillantes hallazgos y unos supuestos que finalmente los malograban. Su “fracaso”, por emplear este término rotundo, sin embargo –y es lo que intentamos e intentaremos, en general, argumentar- mostraba la quiebra no sólo de lo que en él, en concreto, se proponía sino algo mucho más importante: la bancarrota de todo un modo de plantear y desarrollar la filosofía. Desde luego, en lo que a nosotros respecta, sólo cabe hablar de “fracaso” – aceptando que el término es excesivo y exagerado- a partir del reconocimiento no sólo de la relevancia de *Ser y tiempo* para la “historia de la filosofía” sino, sobre todo, de sus hallazgos irrenunciables y sus logros extraordinarios de cara al pensamiento filosófico que nos corresponde en adelante proponer. El propósito principal de este diagnóstico –y conviene destacarlo pues sólo desde él se entiende lo que estamos diciendo- deber ser –en última instancia- dar algunos pasos desde los que se consiga articular una opción en la filosofía contemporánea a partir del estudio de un callejón sin salida significativo. Y esto mismo requiere, entre otras cosas, asumir la pertinencia, en puntos específicos, de lo propuesto por Heidegger en sus primeras investigaciones.

Pese al enorme esfuerzo desplegado en su puesta a punto el programa de Heidegger no conducía a lograr lo que pretendía: la *cimentación* de una ontología. La raíz de este hecho –sellado por su inconclusión-, eso que lo explica y lo vuelve inteligible, está –como decimos- en la actuación de ciertos prejuicios –supuestos o premisas- procedentes del núcleo más consistente de la filosofía moderna: el *idealismo*, desarrollado fructíferamente en el arco que va desde Kant hasta Husserl. Es esto lo que da pie a nuestra idea de que la interrupción del programa de Heidegger no sólo le afecta a él mismo sino que, retroactivamente, concierne a toda una eminente y sólida tradición filosófica. Desde nuestro punto de vista –y sólo en último análisis, pues la riqueza que encierra es mucho mayor- el programa de Heidegger se resolvió en una sutil y sugerente *renovación del idealismo*. Pero, a grandes rasgos y sin entrar en los necesarios detalles, ¿en qué consiste éste?

En su entraña el idealismo propone al Sujeto (humano) –en tanto sede de la “razón universal”- como el *fundamento* de todo sentido y de toda verdad, en cualquiera de los ámbitos del saber y la experiencia, se trate de la ciencia, la técnica, la ética, la política, el arte o la religión. Instaure así por doquier, o eso pretende, la “homo mensura”, erige y desarrolla un antropocentrismo universal e impone sin límites el antropomorfismo: la forma esencial de lo humano, según esto, es el principio (arché) o el fin (télos) de cualquier otra forma, de cualquier otro posible modo de ser. El *hombre-Sujeto* del idealismo moderno, el hombre considerado la “medida de todo” –el ente por excelencia, lo óntico supremo- no es o no son, importa decirlo, los individuos o los grupos sociales, sino el hombre en tanto que “ser racional”. Este “Hombre” (meta-empírico o supra-empírico, meta-físico y esencial) es tenido como el único *fin en sí*, no siendo lo demás, en consecuencia, otra cosa que un medio para él, un medio de su progresiva realización (en lo “empírico”, por llamarlo así) como ser racional (una realización identificada con su “*emancipación*” –su liberación de todo aquello que obstaculiza su libre y soberana autonomía, su independencia o autosuficiencia-)<sup>6</sup>. La crisis del idealismo está, hoy por hoy, saliendo a la luz a la vez

---

más prometedores de Heidegger: el de que el tiempo ante todo “se temporaliza” –y se temporaliza “múltiplemente” desde el acontecer del ser. En la conclusión del libro *El tiempo del sujeto*, ed. Arena, 2010, pueden encontrarse algunas pistas sobre como podría desarrollarse este crucial hallazgo.

<sup>6</sup> En el esclarecedor capítulo 7 del libro *Del Sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004, Ramón Rodríguez define así la entraña del idealismo filosófico imperante en la modernidad: «El fondo de la subjetividad es la acción originaria de darse a sí misma las leyes a las que se vincula precisamente en cuanto puestas por ella misma. Las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad son posiciones del sujeto, que se define como este libre poner. Que esta posición es en su raíz autopoición se muestra en el propio desarrollo de la metafísica de la subjetividad: la objetividad de las leyes a las que el sujeto se vincula, en la medida en que es obra de él mismo, abre

que una profunda *crisis de la modernidad*. ¿Es esto casual? En absoluto: este planteamiento -que es mucho más profundo que cualquier una "teoría filosófica"- ha sido y sigue siendo el que rige e impera en nuestro mundo; y la crisis a la que aludimos se produce, o se producirá, conforme se vaya cayendo en la cuenta de que de hecho y por derecho un devastador nihilismo es su destino final. Pero esta discusión, o esta problemática, por necesario que sea adentrarse en sus enrevesados vericuetos, nos aleja y desvía de lo que aquí intentamos formular.

En el programa de Heidegger -que participa, con matices, del espíritu y de la letra del idealismo moderno- el camino lo constituía la "analítica del Dasein" -de nosotros mismos como "Dasein"- y la meta la explicitación del sentido del ser en general. Ahora bien -así lo intentaremos mostrar- el recorrido concreto del camino volvía cada vez más superflua e ininteligible la meta: la "analítica del Dasein" se convertía en todo lo que filosóficamente había que desarrollar y podía desarrollarse. El programa de Heidegger -y de aquí proviene su consistencia y relevancia- estaba obligado a suponer, con razón, algo que al final, y por obra del proceso que estamos describiendo, resultaba ser superfluo: postulaba que la analítica del Dasein estaba conducida por entero por la pregunta ontológica<sup>7</sup>, o sea, y en último término, por el ser mismo en su propia donación y su concreto acontecer (así debería ser, en efecto, poer no era esto lo que finalmente ocurría).

La inconclusión del programa, por esto, no sólo afecta a su meta -en tanto no resulta alcanzada- sino también al propio camino elegido: la interrupción del plan expuesto en el § 8 de *Ser y tiempo* deja en buena medida en suspenso la validez última -más allá de la pertinencia de concretas descripciones- del contenido de la analítica del Dasein y nos la entrega, a sus lectores y herederos, como algo pendiente de revisión.

Desde esta óptica lo que respecto a la obra de Heidegger suele denominarse la "Kehre"<sup>8</sup> -tenga ésta el sentido que tenga, y con independencia de su acierto o no- fue, al fin y al cabo, algo exigido o requerido por la propia inconclusión de la obra principal: si se pretende mantener lo principal, la *pregunta por el ser*, como pregunta central de la filosofía, como su tema propio de investigación, era preciso replantear el camino y repensar los supuestos cuya acción implícita -pero implacable- habían desviado la indagación de su meta.

El programa de Heidegger, en definitiva, no alcanzó la meta propuesta porque no fue capaz de dotarse de los recursos necesarios para lograrlo. A nuestro juicio -enseguida veremos porqué- el resultado principal de la analítica del Dasein terminaban volviendo superflua la propia ontología y haciendo ininteligible la pregunta por el ser en general. Intentaremos explicar esto con más detalle y precisión.

Para empezar, ¿a qué "resultado" de la analítica del Dasein nos estamos refiriendo? En principio, la tesis o la hipótesis -cuya capacidad esclarecedora tiene que ser mostrada y probada- que articula el planteamiento y orienta el desarrollo del programa de Heidegger puede formularse con las siguientes

---

el paso a la autodeterminación estricta y total, la libertad de determinar la propia figura, la propia "naturaleza" del ser humano, que así deviene por entero dueño de sí mismo».

<sup>7</sup> Es lo que con claridad se dice en el § 5 del tratado de 1927: «La analítica del Dasein así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Con lo cual se determinan también sus límites» (*Ser y tiempo*, ed. Trotta, pg. 41). Sin esta idea, por cierto, porciones enteras de la argumentación del § 2 -en el que se establece la primacía del Dasein en el seno de la articulación de una ontología- pierden todo sentido.

<sup>8</sup> Un "giro" o un "vuelco" que da pie a referirse a un "primer Heidegger" y un "segundo Heidegger".

palabras de Felipe Martínez Marzoa: «La Existenz no es el ser; el ser del Dasein no es el ser en general; pero el sentido del ser del Dasein es el sentido del ser en general»<sup>9</sup>. Sin embargo esta idea, por motivos de fondo, no pudo ser mantenida ni sostenida con todas sus consecuencias, o, más exactamente, tuvo que ser interpretada en una dirección “idealista”. Las partes redactadas y publicadas del programa – tanto el tratado de 1927 como lo que elaboró en cursos, conferencias y artículos en los años siguientes – terminaban sosteniendo que el ser y el sentido del Dasein<sup>10</sup> es el *origen*, en última instancia, del sentido del ser en general. Que el Dasein no pueda ser concebido como un Sujeto autopuesto por su libre y soberana reflexión matiza el conjunto de la propuesta –en razón de un peculiar y sostenido énfasis en la “finitud” de la existencia humana– pero no altera en lo fundamental el marco filosófico preponderante en la modernidad.

Las conclusiones de la analítica del Dasein implican, se las mire como se las mire, conceder *prioridad* y otorgar *primacía* al Dasein sobre el “Ser”, o, lo que viene a ser lo mismo, a confundirnos con él, a pretender suplantarlo, a intentar subordinarlo a nosotros mismos. En el § 2 del tratado de 1927 leemos: “ser es aquello que determina al ente en cuanto ente”. ¿Qué sentido tiene esto una vez que la analítica del Dasein fue desarrollada? Si el “ser” termina resultando algo *dependiente* del Dasein<sup>11</sup> esa noción termina resultando superflua y molesta; ya no se trata de pensar cómo es que hay en general “fenómenos” para el Dasein, sino de afirmar que los hay *por obra* del Dasein (en tanto este, comprendiéndose, proyecta su ser, etc.). Y no es lo mismo, desde luego, lo uno que lo otro. La primera pregunta alude a una indagación ontológica, lo segundo es una tesis idealista. Es cierto, y acabamos de apuntarlo, que el Dasein no es un sujeto substancial del estilo del Espíritu absoluto hegeliano o no es un Yo formal que se pone o constituye a sí mismo reflexivamente al estilo de Fichte o de Husserl, etc.; pero no es suficiente discutir o negar estas figuras del moderno Sujeto para poder sostener con plena legitimidad que se ha propuesto una alternativa real al idealismo filosófico. Con razón Ramón Rodríguez escribe refiriéndose a esta cuestión:

–«Hay, sin embargo, que reconocer que *Ser y tiempo*, pese a contener la tendencia profunda hacia un más allá de la subjetividad, no logra deshacerse del pensamiento subjetivo-transcendental»<sup>12</sup>.

–«... la imposibilidad de concluir por entero el proyecto de *Ser y tiempo* había que atribuirlo a las representaciones de la filosofía de la subjetividad...»<sup>13</sup>.

El idealismo filosófico consiste en erigir al “Sujeto” –a nosotros mismos en tanto “seres racionales”, partícipes de una esencia común, fija e idéntica que nos subsume, etc.– en “*fundamento*” del sentido y de la verdad. Heidegger, a su vez, en *Ser y tiempo* y su radio de acción, planteó la cuestión del fundamento a partir de lo que llama la “trascendencia del Dasein”<sup>14</sup>. Y ¿a dónde conduce, finalmente, ese

<sup>9</sup> Felipe Martínez Marzoa, *El sentido y lo no-pensado*, Univ. de Murcia, 1985, pg. 10.

<sup>10</sup> Al ser del Dasein se lo denomina “cuidado” (*Ser y tiempo*, § 41) y al sentido del Dasein “temporalidad” (*Ser y tiempo*, § 65).

<sup>11</sup> Esta “dependencia” llega al extremo de que el Dasein se arroga la potestad de llevar a cabo un “proyecto de(l) ser” –algo que convierte a este último, nada menos, pero nada más, que en un “resultado” de un “proyectar” realizado por la existencia humana.

<sup>12</sup> Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Síntesis, 2006, pg. 121.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>14</sup> El término “trascendencia” pretender tornar explícito el “ser” del Dasein –es, pues, sinónimo de lo que significa “cuidado” (Sorge). En los cursos universitarios o en las publicaciones posteriores a *Ser y tiempo* Heidegger se inclinó por elaborar la noción y la problemática de la “trascendencia” del Dasein. En el capítulo cuarto del libro *El tiempo del sujeto*, op. cit., analizamos esta cuestión con detalle.

planteamiento? A hacer depender el sentido y la verdad de un *automovimiento* del Dasein en el que tiene lugar un triple fundar lo óntico en su multiplicidad y totalidad<sup>15</sup>; con lo cual el ser de los entes -su fenomenalidad, su aparecer, su mostrarse, etc.- es situado, localizado, puesto en el *haber* y en el *poder* del Dasein: en última instancia es tenido como algo que está a su entera y libre disposición.

La trascendencia del Dasein (su originario “trascenderse”) incluye o contiene un doble movimiento: uno ad intra o centrípeto y otro ad extra o centrífugo. En el primero, o a partir del primero, ocurre que el Dasein pasa de su modo impropio de ser a su modo propio o auténtico; se trata de una vuelta a sí mismo, una interiorización, en la que el Dasein se vacía expulsando de sí todos los contenidos y los vínculos introyectados en él por el ocuparse-de y el procurar-por, o sea, por los dos vectores del existir intramundano en la cotidianidad inmediata y regular; este vaciamiento, por otro lado, implica *sustraerse* al campo fenoménico básico (suspendiendo o neutralizando su efecto absorbente y expropiante) gracias a la acción de una serie de comportamientos autorreferenciales (por ejemplo la angustia descrita en § 40, etc.). En este movimiento ad intra o centrípeto el Dasein, ganando su modo propio de ser, alcanza la “verdad de la existencia”: su *abrirse*, su apertura o transparencia. El segundo de los movimientos de la trascendencia del Dasein, posibilitado por el primero y dependiente de él, es el movimiento ad extra o centrífugo: el salir de sí inherente al Dasein, un salir de sí en el que resulta fundado el sentido y la verdad de los entes intramundanos en sus múltiples modos de ser (por ejemplo como algo “a la mano”, etc.). Cuando el Dasein sale de sí las “categorías” –los modos ónticos de ser agrupados en “regiones”<sup>16</sup>- resultan “esquemáticas” en tanto a los éxtasis del tiempo les corresponde un “horizonte”, esto es, algo que posibilita su descubrimiento y comparecencia como tales o como cuales, es decir, que posibilita su “en tanto qué hermenéutico”, el ser algo de algo, el que algo sea algo (el que ante el ocuparse-de, por ejemplo, el martillo aparezca como tal en el manejo, etc.). En la esquematización de las categorías por obra del temporalizarse extático del Dasein ocurre –así lo creía Heidegger- la comparecencia de los entes, la constitución de los fenómenos; y era de esto –si nos fijamos en los esbozos contenidos en el curso del semestre de verano de 1927- de lo que iba a tratar, a fin de cuentas, la inédita tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*: pretendía mostrar sistemáticamente cómo las categorías *dependen* de los existenciarios del Dasein, destacados según su entraña temporal<sup>17</sup>. Esta explicitación de los esquemas horizontales de las categorías tiene su razón de ser en la tesis de que lo que sostiene y posibilita el doble movimiento de la trascendencia del Dasein, y su triple fundar la verdad de lo óntico, es la *temporalidad* extático-horizontal considerada a partir de aquí, nada menos, el “sentido del ser en general”. Esta orientación del problema de las “ontologías categoriales” hizo dudar tanto al propio Heidegger que la sección en la que esto de exponía con rotundidad y sin ambigüedades quedó, para siempre, sin publicar.

Señalaremos, a partir de aquí algunas de las dificultades básicas que, a nuestro juicio, conciernen al modo de plantear y abordar los problemas filosóficos por parte de este programa filosófico cuando se encontraba en el avanzado estado de elaboración al que estamos aludiendo (recogido en *Ser y tiempo* y en las lecciones universitarias y artículos posteriores a 1927).

<sup>15</sup> Heidegger expuso ese triple fundar por parte del Dasein en el artículo de 1929 “De la esencia del fundamento” (en *Hitos*, ed. Alianza, 2000).

<sup>16</sup> Heidegger solía distinguir cuatro categorías o regiones: la del ente a la mano, el ente subsistente, los entes ideales de la matemática y los entes vivos. Una amplia exposición de la “ontología categorial” proyectada por Heidegger puede leerse en el artículo “Hermenéutica filosófica y teoría de las categorías”, en R. Rodríguez (ed.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, ed. Biblioteca Nueva, 2011.

<sup>17</sup> El primer intento de desarrollar esta idea lo encontramos en el § 69 de *Ser y tiempo*.

La analítica del Dasein, en sus puntos o momentos culminantes, se encuentra –por más que intente disimularlo o atenuarlo- ante un gran dilema. Lo formularemos en estos términos: ¿el Dasein pertenece o no pertenece –cuando se lo considera en su modo originario y propio de ser- al campo fenoménico básico (al ser-en-el-mundo como ámbito del sentido y la verdad, del descubrimiento y adecuada comparecencia de los entes)? Heidegger ofrece dos repuestas pensando que son enteramente compatibles o que su conexión no plantea dificultad alguna:

Por un lado sostiene que el Dasein *sí* pertenece al campo fenoménico básico en tanto al Dasein le es inherente el “arrojamiento” (Geworfenheit): el Dasein se encuentra y descubre siempre ya, en razón de su finitud, en un mundo, en medio de un concreto repertorio de posibilidades (incrustadas en el ocuparse-de y el procurar-por), etc. Por cierto –y es algo digno de ser resaltado- la analítica del Dasein tiende, sin justificarlo expresamente, a equiparar el arrojamiento con la “caída” (Verfallen), con la situación en la que el Dasein resulta habitualmente expropiado de su ser y su sentido (significativamente el § 38 de *Ser y tiempo* se titula “La caída y el arrojamiento”).

Por otro lado afirma que el Dasein *no* pertenece al campo fenoménico básico, y no pertenece a él porque en tanto no logre sustraerse a su poder absorbente y alienante no alcanzará su autenticidad, su modo propio de ser. Además sólo porque se sustrae a ese ámbito puede, al fin y al cabo, “fundarlo” en su consistencia interna, erigirse en el “fundamento”. Este sustraerse, esta capacidad suya –que ocurre gracias a tres comportamientos autorreferenciales: la resolución anticipante, la angustia y el silencio de la voz de la conciencia- es, según la analítica, lo *originario* del Dasein, su punto álgido, allí donde consigue vencer la expropiación a la que le somete el cotidiano ser-en-el-mundo<sup>18</sup>. ¿Qué sucede entonces cuando logra sobreponerse a la “caída” inherente a su arrojamiento mundano? Ocurre que proyectándose desde sí y por sí proyecta el propio mundo, esto es: el horizonte desde el que comparecen y son descubiertos adecuadamente los entes intramundanos en sus múltiples modos de ser (como lo “a la mano”, lo “subsistente”, etc.).

Esta segunda respuesta no parece compatible con la idea de “finitud” que dice defender la analítica del Dasein; y no lo parece porque introduce como fenómeno universal la capacidad del Dasein –la presunta capacidad, preferimos decir- de *sustraerse* al campo fenoménico básico, al plano óntico, al ámbito de lo que aparece. Y esta capacidad choca con la finitud, radicalmente entendida, porque introduce en el Dasein la infinitud indeterminada de la libertad; que se trate, en este caso, de una infinitud finita (en la medida en que el Dasein no se autoconstituye por entero, no lleva a cabo una autoposición reflexiva y libre de sí mismo como Sujeto, etc.) matiza las cosas, pero ni las aclara ni contribuye a dar respuesta a la dificultad que estamos planteando. Además, y en esta misma dirección, ¿no se está afirmando, en último término, la *premundanidad* del Dasein auténtico (al concebir autorreferencialmente su propio ser: el cuidado -Sorge- interpretado restritivamente como “cuidarse”, etc.) frente a la mera *intramundanidad* del Dasein del cotidiano ocuparse-de (Besorgen) y el procurar-por (Fürsorge)?<sup>19</sup> Sin entrar en los detalles requeridos por lo que aquí se ventila diremos que, en efecto, es cierto que la pregunta filosófica necesita, como motivo de su surgimiento y articulación, una cierta “distancia” o una peculiar “ruptura”, una quiebra en el seno del plano óntico, del campo fenoménico

<sup>18</sup> Cada uno de estos tres comportamientos autorreferenciales es considerado el punto álgido de los tres existenciales del Dasein (respectivamente del comprender, el encontrarse y el habla).

<sup>19</sup> A nuestro entender la elección, respecto a la existencia humana, entre su “premundanidad” o su “intramundanidad” constituye una falsa alternativa. Por eso es menester volver a pensar a fondo qué significa y qué implica el “ser-en-el-mundo”. A título de sugerencia cabe avanzar que la existencia humana habita el mundo (“es en el mundo”) como “límite” suyo –no está, pues, si se consigue confirmar esta tesis, ni “fuera” ni “dentro” del mundo.

básico y de los saberes que lo roturan y cultivan; en ponerla de manifiesto estriba la fuerza perenne, por ejemplo, de la ironía socrática o de la duda cartesiana. Pero esa ruptura, en contra de lo que piensa la analítica del Dasein, y en la medida en que a esta le concierne señalar el modo de irrupción de lo filosófico, no es obra de la *libertad* del Dasein, de su presunta capacidad de sustraerse al ámbito de los fenómenos, un ámbito que tampoco necesita -pensamos nosotros- de ningún "Dasein" que venga a *fundarlo* "desde fuera".

Cabe, es cierto, una interpretación más favorable –respecto a lo que contiene la analítica del Dasein y el programa del que forma parte- del problema o el dilema que acabamos de exponer ("pertenece o no pertenece el Dasein..."), una dificultad que, a nuestro juicio, requiere una respuesta mucho menos ambigua y enrevesada que la que proporciona Heidegger. Esta interpretación "más favorable" –menos incisiva, más caritativa- diría, por ejemplo, que la "caída" (la expropiación del Dasein, su inautenticidad) sólo tiene lugar cuando el arrojamiento se aísla, independiza y desentiende el "proyecto". Algo coherente con la idea, repetida por la analítica del Dasein, de que todo proyecto es un "proyecto arrojado". Y en efecto, esta interpretación sería convincente si lograrse mostrar, primero, que tal expresión tiene un sentido inteligible en el conjunto de este programa filosófico, y segundo, que este sentido proporciona un argumento que desbarata el dilema al que nos estamos refiriendo. Cuando hemos intentado desarrollar una interpretación en esta dirección –o buscarla en la bibliografía secundaria- no nos han salido las cuentas. Por ello, y en tanto la situación no cambie, nos mantendremos en la tesis de que aquí nos encontramos ante una importante *contradicción* que el programa de Heidegger –con sus propios medios y en razón de sus supuestos- no puede ni plantear ni resolver. Seguirá dando con una mano ("el Dasein *sí* pertenece...") lo que quita con la otra ("el Dasein *no* pertenece..."), sin dar explicaciones claras y consistentes de por qué hace lo uno o hace lo otro.

En el fondo, puede decirse, únicamente a título explicativo o aclaratorio, que el programa de Heidegger desemboca en una peculiar "dialéctica negativa". Con el término "dialéctica" aludimos al hecho de que el Dasein es propuesto o señalado como el *mediador* universal entre los entes y el ser: según este papel (autoatribuido) puede sostenerse –con razón o sin ella- que al temporalizarse, abrirse y trascenderse resultan *fundados* el sentido y la verdad. Que esta tesis dialéctica pueda calificarse de "negativa" tiene que ver con que la principal razón que se esgrime para atribuir al Dasein un papel mediador de y en la fenomenalidad es su no onticidad, es decir, se sostiene que el Dasein gana su autenticidad cuando –sustrayéndose al campo fenoménico básico, despojándose de todo contenido procedente del exterior- alcanza su propia "nada" o, mejor dicho, se hace cargo de su intrínseca "nihilidad", de su *poder nihilizador* (un poder que se delataría en los comportamientos autorreferenciales anteriormente mencionados en tanto ellos nos desatan y desvinculan de todo lo mundano)<sup>20</sup>. El Dasein ejerce de mediador entre el ser y los entes -y, así, de "medida" de lo que aparece y de lo que se sustrae- "sosteniéndose en su propia nada". Es por esto que en el curso de 1928 llamado *Principios metafísicos de la lógica* se señala, en el § 12, que la temporalidad es el "nihil originarium" y, poco después, en la conferencia de 1929 "¿Qué es metafísica?" se dice con rotundidad: «Lo ente en su totalidad sólo llega a sí mismo [o sea: sólo comparece] en la nada del Dasein»<sup>21</sup>. Lo que culmina, por un lado, en la idea de que "ex nihilo omne ens qua ens fit", y, por otro, en la afirmación de que el Dasein sólo es fundamento del sentido y la verdad de lo óntico en su multiplicidad como "abismo" (Abgrund).

<sup>20</sup> Una argumentación que subraya la equiparación del Dasein con la *nada*, puede encontrarse en el libro de Felipe Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, ed. Akal, 1999, pg. 32. Sería interesante ocuparse de lo que une y separa, en este punto, el pensamiento de Heidegger con el que Sartre desarrolló precisamente en *El ser y la nada*.

<sup>21</sup> M. Heidegger, "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, ed. Alianza, 2000, pg. 106.

Desde nuestro punto de vista la “dialéctica negativa” por la que apuesta el programa de Heidegger –en tanto su conjugación de fundación y de abismo en la figura del Dasein no implica otra cosa que una apelación a un regreso al infinito sólo puntualmente detenido por el abrirse del Dasein– conduce a un “agnosticismo ontológico”, pues lo que resulta así negado es la posibilidad misma de un *saber del ser*<sup>22</sup> (un saber este incompatible con la pretensión de erigir al Dasein en el mediador de la fenomenalidad). En el programa filosófico que nos ocupa, y lo constatamos una vez más, el camino (una analítica del Dasein que acentúa unilateralmente sus aspectos autorreferenciales por la cuestionable vía de privilegiar al tiempo sobre el espacio) termina anulando la meta: la cuestión del ser, la pregunta ontológica. El Dasein, embebido de una completa “hybris”, pretende suplantar al Ser –al acto de su donación y su acontecer– usurpándole su papel determinante (su carácter de “arché”, de “principio”) en la articulación del sentido y en el despliegue de la verdad en la que ganan su propia consistencia los distintos modos ónticos de ser y los diversos saberes a ellos remitidos y entregados (ciencia o arte, por ejemplo). Al fin y al cabo, y esta es en el fondo nuestra principal objeción, el programa de Heidegger no aclara, ni puede hacerlo en razón de algunos de sus supuestos, la “relación” del Dasein y el Ser, o, tampoco, la “relación” entre la comprensión del ser y el ser comprendido en ella.

En el desarrollo de su programa el “sentido del ser en general”, en su multiplicidad y unidad, es concebido y experimentado –como se plantea en el § 69 de *Ser y tiempo* y se explicita en los cursos y artículos posteriores– como el *horizonte del tiempo extático*, es decir: del *tiempo del Dasein*. El Dasein, el ente que soy o que somos, *se comprende, se abre* (en los tres existenciales del Da-sein, del “ahí”), *se trasciende* temporalizándose (fundando lo óntico a partir de su propia nada, de su propio abismo). A estas conclusiones –de carácter *idealista* en tanto sitúan *en nosotros* las condiciones del sentido y la verdad de lo que acaece en los distintos ámbitos de experiencia y modos del saber, erigiéndonos, así, en lo incondicionado– se ha llegado, conviene recordarlo, a partir de lo que nos parece un excelente y magnífico hilo conductor: la idea de que *en* la “comprensión del ser” –inherente al Dasein en tanto sostiene y atraviesa nuestro entero ser-en-el-mundo– *se da*, entrega, ofrece, el Ser, el principio de la fenomenalidad de los fenómenos. La cuestión es, sin embargo, saber si Heidegger consiguió realmente aclarar este “factum” (el factum del diferenciarse del ser respecto a los entes, etc.), o si finalmente lo distorsiona y lo vuelve ininteligible. Nosotros pensamos, como ya hemos dicho desde el comienzo, que ocurre lo segundo, aunque en absoluto basta con constatarlo, pues lo filosóficamente relevante, lo que da que pensar, es ahondar en sus razones: preguntando por qué resultó malogrado ese prometedor punto de partida.

Es cierto que ya la misma formulación del programa contiene, a la vez que meritorios hallazgos, lo que nos parece una confusión –proveniente del idealismo filosófico– que se fue agravando conforme se desarrollaba la investigación. A partir del “factum” de la “comprensión del ser” (posibilitante de todos los saberes ónticos en los que los entes acceden a su sentido y su verdad, o sea, de los distintos ámbitos de experiencia) la pregunta filosófica formulada por Heidegger es la pregunta por sus “condiciones de posibilidad”, o sea, por qué hace posible esa comprensión como comprensión del ser (un acontecer, un acto, un principio constituyente)<sup>23</sup>. Heidegger equiparó, pues –y en esto consiste precisamente la

<sup>22</sup> La filo-sofía como onto-logía significa esto: la filosofía es un “saber del ser”; un saber, eso sí, insólito pues los saberes –como la ciencia o el arte– lo son primariamente de algo óntico (y eso de lo que “sabe” la filosofía es de “algo” que no es propiamente óntico –que no es, considerado desde la óptica del vivir ordinario, absolutamente “nada”).

<sup>23</sup> Aquí nos topamos con una cuestión tan decisiva como difícil: ¿es esta pregunta legítima y pertinente? En el artículo “Entre fenomenología y hermenéutica (ensayo de ontología)” –revista electrónica *A parte rei*, nº 69, mayo 2010– hemos intentado explicar por qué a nuestro juicio *no* lo es: en la comprensión del ser –defendemos– residen y asientan las condiciones de posibilidad de la comprensión óntica o del saber fenoménico (unas condiciones de posibilidad que pueden y tienen que ser explicitadas por una

pregunta por el “sentido” del ser- la pregunta por las condiciones de posibilidad con esta otra pregunta: ¿a partir de qué algo así como el ser en general “se vuelve o se torna comprensible”? (Siendo la respuesta: “eso a partir de qué” es el Dasein, el ente señalado por su propio y radical comprenderse). En coherencia con esto, y como cabe deducir de lo que se dice en el curso de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la tercera sección inédita de *Ser y tiempo* tenía asignada la tarea de mostrar sistemáticamente los horizontes desde los cuales el ser de los entes es comprendido o comprensible, algo sólo mostrable, según indicaba la analítica del Dasein, siguiendo el hilo conductor del temporalizarse extático del Dasein (considerado “eso a partir de lo cual” resulta comprensible el ser). Pero, ¿no late aquí, en este planteamiento, una enorme y descomunal confusión? A nuestro entender así es. Si preguntamos ¿por qué el programa de Heidegger llegaba a estas conclusiones tan discutibles, tan inconsistentes? El motivo último está, pensamos, en la actuación de un supuesto no aclarado que guía y orienta las investigaciones. Este supuesto puede ser formulado así: lo que posibilita la comprensión del ser<sup>24</sup> es idéntico al horizonte o al sentido del ser como tal; algo que implica, a fin de cuentas, que *en* el ente que comprende (su) ser –el Dasein, el ente que soy yo o que somos nosotros- están las condiciones de lo comprensible o de lo comprendido (del ser de los entes), y están ahí (*en* el Dasein) porque lo que resulta forjado en su comprenderse es, precisamente, el horizonte o sentido del ser como tal y en general. Según esto lo que llamamos “Ser” es comprensible o comprendido (en su papel de horizonte, de esquema de las “categorías”, de “mundo”) desde el tiempo extático del Dasein, el cual, así, se erige en su sentido, en su verdad. La comprensibilidad (Verständlichkeit) del ser sería, en definitiva, una obra o un rendimiento del Dasein en tanto este proyecta –desde sí y para sí- sus propias posibilidades. De esta manera el Dasein termina convirtiéndose, nada menos, en el sentido del ser en general, o sea: en aquello a partir de lo cual se establece el sentido u horizonte de todo lo que es, de lo óntico en los múltiples modos de ser explorados por distintos saberes. El título más adecuado para esta propuesta sería, no cabe duda, “Dasein und Zeitlichkeit”, y sólo una exageración idealista puede hacernos creer que esto es idéntico a lo que enuncia la expresión “Sein und Zeit”.

La analítica del Dasein afirma, una vez que ha desarrollado su tarea investigadora, que lo primero y lo primario es la *autocomprensión*, el comprenderse del Dasein desde sí mismo y por sí mismo (un “sí mismo” paradójicamente vacío, identificado con una transparente nada). Esta afirmación –no siempre expresa, desde luego, pero siempre latente- permite que se sitúen y localicen *en* el ente que comprende, en el Dasein, las íntegras y exclusivas condiciones de posibilidad todo lo que puede ser comprendido o resultar comprensible. En *su* comprensión, en la comprensión de sus posibilidades, el Dasein proyecta todo lo comprendido o lo comprensible, o sea, y por excelencia, el ser de los entes, de los fenómenos, sean de la clase o región o ámbito que sean. La razón de esto se argumenta así: el Dasein comprende el ser de los entes que no son él mismo (las diversas “categorías”) *porque a priori comprende su propio ser*; de la *autocomprensión* brota pues –sostiene Heidegger- la comprensibilidad del ser mismo y con ella resulta fundada la comparecencia y el adecuado descubrimiento de los entes. Si la temporalidad extático-horizontal (el *temporalizarse* del Dasein) es la última condición de posibilidad de la comprensión del ser de los entes en su conjunto lo es porque define, para el ente señalado y ejemplar, la posibilidad de comprenderse (*abrirse, trascenderse*), es por eso que ella dibuja –entiende Heidegger- la condición última de la fenomenalidad de los fenómenos.

---

indagación filosófica), ahora bien, si esto es así entonces *no* cabe sostener que, a su vez, la propia comprensión del ser está subordinada o supeditada a unas condiciones de posibilidad.

<sup>24</sup> Repetimos la tesis central que nos parece sostenible: la comprensión del ser no está sometida a condiciones posibilidad (éstas rigen, eso sí, en la comprensión óntica o el saber fenoménico –la que se despliega en la ciencia o el arte, etc.-).

En conexión con todo esto pueden señalarse, principalmente, dos cosas:

1. La analítica del Dasein sólo puede afirmar lo que acabamos de exponer porque postula la separabilidad de principio entre la comprensión de sí mismo (el comprenderse) y la comprensión de lo otro de sí, de los entes intramundanos<sup>25</sup>; y en efecto: sin postular la radical separabilidad de los “existenciaros” y las “categorías”<sup>26</sup> no se puede sostener –como hace Heidegger– que las segundas *dependen* de los primeros. Hasta qué punto es posible esta separación es ciertamente un asunto delicado pues la declarada finitud del Dasein –su fáctico ser siempre en medio del todo del ente tratando con él en sus variados quehaceres– impide, o al menos dificulta, que se trate de una separación completa y absoluta; pero es indudable que la analítica del Dasein intenta defender y mostrar esa separabilidad con todas sus fuerzas: no en vano los tres existenciaros que constituyen el Da-sein (su triple abrirse en la comprensión, el encontrarse y el discurso) sólo alcanzan su modalidad propia y originaria cuando operan en el seno de comportamientos autorreferenciales (respectivamente, la resolución anticipante, la angustia, el silencio de la voz de la conciencia). Es esa separabilidad y esa jerarquización, a fin de cuentas, por lo tanto, lo que nos parece necesario discutir y rechazar (con el fin de salir del atolladero de *Ser y tiempo*).

2. Cuando la analítica del Dasein concluye que el tiempo extático forja el horizonte de toda comprensión del ser (de la comprensibilidad general de su sentido etc.) no queda claro –y, si tenemos razón, no hay manera de que pueda quedarlo– si el horizonte de la comprensión (del ser) es idéntico, sin más, al horizonte de lo en ella y por ella comprendido (el ser de los entes); dicho de otra manera: ¿el horizonte resultante del tiempo extático posibilita a la vez y de idéntico modo la comprensión del ser y lo comprendido en ella (el ser)? Esta tesis resulta –por más que esté implícitamente formulada en el programa desarrollado por Heidegger– enormemente confusa. Con ella (y es el único modo desde el que se la puede entender) se reintroduce –subrepticamente– el clásico esquema sujeto/objeto: el Dasein en su proyectarse pone ante sí (objetiva) el ser de todos los entes en sus distintos modos de ser; el proyecto de sí mismo es –según este planteamiento– un “proyecto del ser en general” (Seinsentwurf). Sin embargo afirmando esto, pensamos, se ponen en entredicho algunos de los más valiosos hallazgos realizados por el programa filosófico que estamos examinando<sup>27</sup>.

Tiene que mantenerse como un notable hallazgo que la “comprensión del ser” es un *factum* incontrovertible y que lo que en ella resulta dado o entregado es el *ser* como principio (arché) de las

<sup>25</sup> Desde luego, importa resaltarlo, no es lo mismo “distinguir” existenciaros de categorías –pues distintos son, en efecto– que –con el fin de subordinar unas a otros– “separarlos”.

<sup>26</sup> Sobre la distinción entre “existenciaros” y categorías” es especialmente importante el § 9 de *Ser y tiempo*, en él leemos: «Todas las explicaciones que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del Dasein se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciaros*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein, a las que damos el nombre de *categorías*. Esta expresión se toma y mantiene en su significación ontológica primaria ... Ellas abarcan las determinaciones a priori del ente según las distintas maneras como es posible referirse a él y decir algo de él en el *lógos*. Existenciaros y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como *quién* (existencia) o como *qué* (estar-ahí, en el más amplio sentido). Sobre la conexión de ambas modalidades de los caracteres del ser sólo se podrá tratar una vez aclarado el horizonte de la pregunta por el ser», op. cit. pp. 69-70.

<sup>27</sup> Heidegger reconoció estas dificultades de su primer programa filosófico, por ejemplo, en el n° 262 de su *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65; en este apartado nos dice que la idea misma de un “proyecto del ser” conduce inevitablemente a una indebida “objetivación” suya. Una exposición introductoria a los contenidos de este importante escrito puede encontrarse en el apéndice segundo del libro de Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Síntesis, 2006.

configuraciones ópticas mostradas por los saberes orientados hacia ellas (saberes que atraviesan, sostienen y articulan el entero ser-en-el-mundo). Esta necesaria e innegable comprensión del ser -y con ella la delicada cuestión de su comprensibilidad- tiene que ser aclarada en su raíz, como pretende hacer la analítica del Dasein. Pero lo que no puede aceptarse es lo que concluye el programa de Heidegger: que la comprensibilidad del ser es obra del Dasein, y no es aceptable porque, salvo que el idealismo sea la única posibilidad legítima de desarrollar la filosofía, no es ni obvio ni evidente que sea el Dasein el que contenga, en sí mismo y por sí mismo, las condiciones de posibilidad últimas de esa comprensibilidad. Si esto fuese así lo que estamos llamando “ser” (el acto de donación, el recurrente acontecer, el principio determinante, etc.) estaría de antemano agotado y absorbido por la comprensión del Dasein (entendida como su comprenderse). Ahora bien, cuando en el § 7 de *Ser y tiempo* se afirma que el ser es lo puro y simplemente “trascendente” a nuestro juicio, y si esta idea resulta cabalmente recogida, no se dice que el ser esté separado por un abismo respecto a los entes al modo en que en el platonismo el mundo de las Ideas está escindido del mundo sensible; lo que se afirma es que el *ser*, siendo siempre ser de los entes, no es agotable o absorbible por su comprensión fáctica y, menos aún, por el comprenderse del ente llamado Dasein. Por lo tanto, y es lo que pretendemos defender, no sólo la comprensión no agota al ser, sino que tampoco es la temporalidad del Dasein aquello que lo vuelve comprensible: las “condiciones” de la comprensibilidad del ser, de su donación y acontecer, no se hallan en el Dasein, en nosotros como Dasein<sup>28</sup>. No es verdad, salvo, repetimos, que el idealismo sea la única opción filosófica legítima, que el “ser” sea un correlato del proyectarse del Dasein; lo primero y lo primario –a pesar de lo que diga la analítica del Dasein- no es el comprenderse desde sí y por sí del ente que comprende el ser en general etc., lo primero y lo primario es la donación del ser por el ser y el acontecer del ser desde el ser, una *donación* y un *acontecer* en la que lo constituido son los entes en sus distintos modos de onticidad acogidos y recogidos por los saberes que a ellos se remiten y entregan (ciencia, arte, etc.). Por todo esto, y dicho una vez más, no nos parece que el programa de Heidegger de los años veinte, tal como fue desarrollado, condujese a la anhelada cimentación de una ontología.

En el programa filosófico del que nos ocupamos cabe localizar una serie de *hallazgos* que nos parecen irrenunciables de cara a la filosofía contemporánea. De hecho la idea de que, globalmente considerado, el programa de Heidegger fracasó en su pretensión de desarrollar un saber ontológico sólo tiene sentido auténticamente interesante a partir del reconocimiento y la asunción de esos hallazgos contando, eso sí, con que tienen que ser desarrollados por otras vías en las que no resulten dilapidados. En su programa filosófico Heidegger, a la vez, ha señalado de modo certero los principales temas y problemas de la ontología –tal como en nuestra época puede plantearse y llevarse a cabo- y ha dado pasos importantes para hacerse cargo de ellos en su más profunda raíz. Sin embargo, y en eso consiste lo que denominamos su “fracaso”, en lo que propuso Heidegger en la segunda década del siglo XX, la meta y el camino propuesto para alcanzarla se revelaron finalmente –por obra de un trabajo filosófico de gran rigor- incompatibles. La interrupción del programa, por esto, nos parece tan necesaria como coherente: cuando el camino que recorremos no nos conduce a un territorio transitable lo consecuente es buscar otro para ver a dónde nos lleva. Y esto es lo que hizo Heidegger, poco a poco, a partir de los años treinta. La cuestión que tiene que ser aclarada, en todo caso, y para que estas constataciones tengan relevancia filosófica, es por qué ese camino (la analítica del Dasein) y esa meta (la pregunta por el ser) terminaron manifestándose incompatibles, o sea, por qué y en qué puntos concretos el camino –en razón de una serie de supuestos y premisas que estamos intentado desentrañar- distorsionaba, encubría y arruinaba los valiosos hallazgos que se habían conseguido.

<sup>28</sup> Más aún –y esto es algo sobre lo que nunca se insistirá lo suficiente-: la comprensión del ser no está ella misma –a diferencia de la comprensión de los entes- regida por “condiciones de posibilidad” (pues en ella se asientan y de ella provienen estas últimas).

Los cuatro temas y problemas principales que ocupan a la filosofía, afirma Heidegger en 1927, en el curso del semestre de verano<sup>29</sup>, son, por un lado, la diferencia ontológica, y por otro, la verdad, multiplicidad y unidad del ser. Que esta constelación de cuestiones represente para la filosofía actual un “hallazgo” no significa que nada de esto sea “nuevo”; los temas y problemas filosóficos son recurrentes y, por eso, tienen que ser, una y otra vez, retomados, reactivados. Pero lo que ahora nos importa destacar es que ninguno de estos temas y problemas –cuyo planteamiento, por descontado, exige aclarar la “relación” entre el Dasein y el ser, o entre el ser y su comprensión- puede tratarse convenientemente a partir de la identificación del sentido del ser con los horizontes que rinde y pro-pone el tiempo extático del Dasein al abrirse en su ser para sí; o sea, a partir de una versión refinada del idealismo moderno. La tarea que ahora emprenderemos, aunque sea con brevedad, será mostrar, respecto a cada uno de esos hallazgos, qué es en concreto lo que los distorsiona y encubre, volviéndolos finalmente inabordables como problemas que admiten un planteamiento claro y una posible solución, como preguntas que admiten respuesta, y no sólo perpetua perplejidad.

En primer lugar, ya lo hemos señalado, la diferencia ontológica (la tesis de que el ser, que determina a los entes como entes, no es a su vez ni un ente superior ni un ente inferior), resulta severamente deformada si se la considera algo dependiente del Dasein, esto es, si se propone que el Dasein es el elemento diferenciante de la diferencia. Haciendo esto, o diciendo esto, se concibe y experimenta al Dasein como el mediador entre el ser y los entes, como aquello que (al temporalizarse o en el temporalizarse, al abrirse o al trascenderse) los une y los separa. Al final, si esto fuese así, la diferencia del ser y los entes surgiría a partir de una distinción óptica: la que separa al Dasein del resto de los entes intramundanos. Cosas todas ellas difíciles de sostener pues ponen en entredicho el interesante hallazgo del que se partía, hallazgo que tiene que ser pensado desde otras coordenadas<sup>30</sup>.

Otro hallazgo importante es la conexión de la cuestión del ser con la problemática de la “verdad”. Ya Aristóteles, por no remontarnos más atrás, decía que la filosofía era un “saber acerca de la verdad” (un saber de la verdad ontológica en su copertenencia con la verdad óptica, de la que es, a la vez, distinta e inseparable). Es este uno de los temas más complejos y más decisivos de la filosofía. Pero el programa de Heidegger, por más que hizo interesantes aportaciones, recogidas sobre todo en el § 44 de *Ser y tiempo*, no fue capaz de abordar en su raíz este difícil asunto. Su contribución, no desdeñable, pero insuficiente, se limita a indagar en el nexo entre la verdad y el Dasein, con la idea final de que la “verdad originaria” es el abrirse extático del ente que soy o que somos nosotros, una verdad que posibilita el descubrimiento y la comparecencia de los entes en sus diversos modos de ser en correlación con los comportamientos del Dasein, o sea, que posibilita la verdad óptica (la “verdad de la

<sup>29</sup> *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. Trotta, 2000.

<sup>30</sup> Dice con razón Ramón Rodríguez sobre este espinoso asunto: «La aporía final, bien conocida, de *Ser y tiempo*, la imposibilidad de que la originaria constitución de ser del Dasein, en tanto que “aquí del ser”, en tanto que pro-yecto temporal de ser, funcione efectivamente como horizonte trascendental del sentido de ser en general, se deja implícitamente reconocer a partir de la problemática hermenéutica que antecede a la obra mayor de Heidegger. En efecto, el sentido del ser en general, implicado en la comprensión previa de nuestro propio ser, no puede ser positivamente apropiado por la hermenéutica; por el contrario, se ve más bien obligado a reconocerlo como lo absolutamente antecedente... [la] temporalización (*Zeitigungssinn*) auténtica de la existencia no puede convertirse en condición de posibilidad del sentido mismo de ser sin verse a priori envuelta en él. La vía para la “inversión” hacia una fundamentación ontológica y no óptica de la ontología se dibuja ya en el horizonte», *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, ed. Tecnos, 1997, pp. 220-221. Sobre esto con razón remacha Miguel García-Baró: «En tal caso, con esas parejas de conceptos filosóficos no estamos captando más que contrastes intramundanos, contrastes ópticos; y si suponemos de continuo que cualquiera de tales contrastes, o todos en conjunto, son la Diferencia ontológica, entonces la estamos suprimiendo o, por lo menos, ocultando con toda eficacia», “Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry”, en M. Henry, *Fenomenología material*, ed. Encuentro, 2009, pg. 20.

adecuación”). La cuestión es, ¿permite esta vía hacerse cargo de la verdad del ser (más originaria que la “verdad de la existencia” –aunque no ajena a ella-)? No lo parece, y no lo parece porque el Dasein es concebido y experimentado acentuando unilateralmente su índole autorreferencial, y esto en último término impide la acogida y el desarrollo de la donación y acontecer del ser (un acto determinante de la consistencia de los modos ónticos de ser roturados en el cultivo del saber).

Llegamos ahora a las cuestiones, interdependientes, de la multiplicidad y la unidad del ser. En la tradición filosófica se han ensayado, al menos, dos grandes modos de abordarlas: la vía de la analogía del ser y la vía de la univocidad del ser. Pero, y a su pesar, el programa de Heidegger parece incapaz de encaminarse en otra dirección que la vía de la equivocidad, que es el peor modo de abordar esa unidad y multiplicidad o, si se prefiere, el mejor modo de no hacerlo. ¿Dónde reside la “equivocidad”? En que Heidegger se ve obligado –en razón de algunos supuestos que operan en la analítica del Dasein- a contraponer dos modos de ser y a permanecer, así, atrapado en una dualidad óntica: la que separa “Existenz” de “Realität”. Es lo que, implícitamente, se reconoce en el último párrafo de *Ser y tiempo* cuando se dice: «La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del Dasein existente y el ser de los entes que no son el Dasein (el estar-ahí, por ejemplo), es tan sólo el punto de partida de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo»<sup>31</sup>. El problema es si con tal “punto de partida” puede llegarse a algún sitio desde el que el problema de la multiplicidad y la unidad del ser pueda resultar tratado.

El programa de Heidegger llega, en definitiva, a un callejón sin salida al otorgar prioridad al Dasein sobre el Ser, al conceder supremacía a lo antropo-lógico sobre lo onto-lógico. De todos modos para nosotros lo más importante no es únicamente constatar una inviabilidad que el propio autor también reconoció al no completar el plan expuesto en el § 8 de *Ser y tiempo*. Lo principal es conseguir articular una posibilidad filosófica recorriendo esta precisa y rigurosa imposibilidad. Lo importante, en última instancia, es recoger los hallazgos y ser capaces, aprendiendo de los errores, de hacerse cargo de ellos logrando que se conviertan –a través de un adecuado planteamiento de su contenido más genuino- en problemas susceptibles de una efectiva indagación.

Si se quiere dar algún paso en esa dirección tiene que suspenderse, para comenzar, cualquier modo de primacía del Dasein sobre el Ser; esto es, tiene que rechazarse –no arbitrariamente sino a partir de una asunción de los “fenómenos”, y no por capricho sino porque sólo así se da cuenta de ellos sin deformarlos- la idea de que las condiciones del comprenderse del Dasein son, sin más, las “condiciones de posibilidad” de lo comprensible o lo comprendido por excelencia: el *ser* de los entes (aquello cuya comprensión –cuya acogida y desarrollo en los saberes ónticos, en las forma de experiencia- tiene que ser recurrentemente renovada, pues el Ser es un acontecer, una fuente de posibilidades que se da de vez en vez). Las condiciones del comprenderse del Dasein, en definitiva, no pueden ser consideradas como la raíz de la comprensión del ser en general; no hay, pues, nada semejante a un “proyecto del ser”. Lo primero y lo primario no es el comprenderse, el temporalizarse del Dasein, etc. sino una *Donación* y un *Acontecer* a la que hemos de responder y que hemos de acoger y desarrollar en nuestro poder-ser mundano, y hacerlo en una plétora de saberes ónticos con sus respectivos e irreductibles ámbitos de experiencia (ámbitos de comparecencia y descubrimiento de los entes en sus múltiples modos de ser). Esto no significa negar el fenómeno de la “autocomprensión” (y por lo tanto cualquier noción de “subjetividad”, o, mejor dicho, de “ipseidad” –de ser “sí mismo”-): lo que se niega es que ésta sea el

<sup>31</sup> *Ser y tiempo*, op. cit., p. 450.

fenómeno básico y primordial. Sólo desde todo esto, desde su reconocimiento, cabe creer legítimamente que podremos aclarar con la mayor precisión posible –pues lo que estamos diciendo no son sino un pálido apunte y un tenue esbozo- la “relación” del Dasein con el Ser, o del Ser con su comprensión por el “ente” que somos nosotros mismos.

Aplicando lo anterior a lo que propone la analítica del Dasein desarrollada por Heidegger –y con el ánimo no de eliminarla sino de reconstruirla desde bases nuevas- diremos principalmente dos cosas:

1. En tanto Dasein no hemos de concebirnos ni experimentarnos como la mediación fenomenalizante entre el ser y los entes. En nosotros no residen unilateralmente –por más que encuentren asiento en nosotros en la medida en que somos un ingrediente suyo- las condiciones últimas de lo que aparece (los entes) en su aparecer (ser). La diferencia, en tanto, por sí misma, es límite, en tanto el ser cumple un papel determinante, no admite ni necesita de mediaciones ónticas que tienen que postularse como negativamente infinitas; la diferencia es diferencia del ser, por más que atravesase de un lado a otro el plano de los entes roturado por el saber.

2. Comprendiéndonos, incluso si lo hacemos en una modalidad “auténtica”, ni nos sustraemos ni nos escapamos –pues no hay ni posibilidad ni necesidad de ello para llevar a cabo un pensamiento crítico- al campo fenoménico básico, al ser-en-el-mundo, al plano de la multiplicidad óntica tematizada por los distintos saberes, el plano en el que somos y que habitamos. En él, desde luego, acontecen “rupturas” (que reclaman una revisión de la fáctica comprensión del ser) pero éstas no tienen su origen ni su explicación en la libertad del Dasein o algo de este estilo.

Por difícil que sea tiene que evitarse, en definitiva, todo intento de fundar ónticamente la ontología. Para ello, por supuesto, hay que ofrecer una alternativa que permita hacerse cargo fructíferamente de las cuestiones filosóficas, o sea, un plan de investigación lo más concreto posible. La ontología –frente a lo que afirmaba el programa de Heidegger- no es que ocasionalmente pueda cimentarse ontológicamente, es que *tiene que ser* cimentada así<sup>32</sup>; y si no fuese posible hacerlo habría que renunciar a esta pretensión: el idealismo –u otra forma de metafísica- sería la verdad de la filosofía. El Ser es ser de los entes, pero el esfuerzo tiene que orientarse a pensar el Ser “sin los entes” (salvaguardando su originaria “diferencia”); es decir: el reto constante de “pensar el ser” –cada vez que esto tenga que ser emprendido- consiste en no erigir a los entes en Modelo o Arquetipo trascendente de la fenomenalidad. Sólo así se accede –si es posible lograrlo, o en la medida en que lo sea- a la diferencia como tal, sólo así se la respeta en su integridad.

Una reelaboración del programa de Heidegger que pretenda prolongar y recoger sus principales hallazgos deshaciéndose de todo aquello que los impedía fructificar no necesita abandonar o eliminar lo que en él se llamaba “analítica del Dasein”; con esta investigación se apunta hacia un “fenómeno” imprescindible (en la medida en que nosotros somos un ingrediente ineliminable de las condiciones de posibilidad del saber fenoménico). Esta “analítica” de nosotros mismos –del ente que comprende el ser y que es en esa comprensión, etc.-, únicamente, tiene que ser reubicada y reconstruida en sus contenidos

<sup>32</sup> En el último párrafo de *Ser y tiempo* leemos: «Ciertamente tampoco esta tesis debe tomarse como un dogma, sino como una formulación del problema fundamental, que sigue estando “velado”: ¿puede la ontología fundarse *ontológicamente*, o requiere también un fundamento *óntico*, y *cuál* es el ente que debe asumir la función fundante?» SuZ, § 83, p.450

(sin conceder, en todo caso, una desmesurada preponderancia a los aspectos autorreferenciales del Dasein pues en verdad no la tienen). De esta manera, modificando algunos supuestos, será posible lograr una renovada “analítica del Dasein” realmente guiada por la cuestión del ser (Seinsfrage)<sup>33</sup>, o sea, no incompatible ni contradictoria con ella.

Siguiendo estas directrices, tal vez, será posible transformar la filosofía en un “saber del ser”<sup>34</sup>, en una exploración (crítica) del plano ontológico a partir de las internas rupturas en el plano óntico y del plano óntico –o sea, en la comprensión de los fenómenos-; unas rupturas (acaecidas en medio de los saberes ónticos: la ciencia, la técnica, la moral y la políticas, el arte y la religión) que cuando irrumpen dan lugar al conjunto de problemas concretos que definen una época y que reclaman el trabajo filosófico de exploración de posibilidades de reconfiguración de lo óntico y en lo óntico. Pero todo esto requiere, como condición necesaria, aunque no suficiente, dejar de considerarnos –a nosotros, los hombres- como el único fin en sí para el que todo lo otro es un medio de su despliegue; la ontología, en nuestra época, en la época del nihilismo, precisa, para empezar, poner límites a la *hybris* del Sujeto racional moderno, esto es, al idealismo sobre el que se han erigido los principales procesos históricos de ese mundo en el que aún hoy habitamos.

## Bibliografía

- Adrián Escudero, Jesús, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, ed. Herder, 2010  
Duque, Félix, (ed.), *Heidegger, sendas que vienen*, 2 vol., ed. UAM, 2008  
Escudero Pérez, Alejandro, *El tiempo del sujeto*, ed. Arena, 2010  
Hidalgo Tuñón, Alberto, “Crítica del pensar de Heidegger desde el materialismo gnoseológico”, *Revista Eikasía*, nº 3, marzo 2006  
Leyte, Arturo, *Heidegger*, ed. Alianza, 2005  
Martínez Marzoa, Felipe, *Heidegger y su tiempo*, ed. Akal, 1999  
Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, ed. Trotta, 2000  
Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo*, ed. Anthropos, 1989  
Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de M. Heidegger*, ed. Alianza, 1986  
Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Síntesis, 2006  
Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, ed. Tecnos, 1997  
Rodríguez, Ramón, *Del sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004  
Ruiz, José, *Sobre el sentido de la fenomenología*, ed. Síntesis, 2008  
Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, ed. Crítica, 1995  
Segura, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana*, ed. Trotta, 2002  
Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteología*, ed. Biblos, 2008

<sup>33</sup> La “Seinsfrage” brota de algo más originario que ella, algo a lo que está remitida y consignada: la “Seinsverstehen” (la cual, a su vez, atraviesa y sostiene la comprensión de los entes inherente a los diversos e irreductibles ámbitos del saber).

<sup>34</sup> Cuya principal y más alta encomienda consiste, una y otra vez, cada vez, en lograr una “intercesión” o “transacción” entre la comprensión del ser y la comprensión de los entes.

