



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **Tiempo y existencia: Una lectura de la Kehre a la luz de la temporalidad del Dasein.**

**Claudia Marcela Gómez Herrera**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia

2021



# **Tiempo y existencia: Una lectura de la Kehre a la luz de la temporalidad del Dasein.**

**Claudia Marcela Gómez Herrera**

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título  
de:

**Doctora en Filosofía**

Director (a):

Ph.D., Luis Eduardo Gama Barbosa

Línea de Investigación:

Hermenéutica

Grupo de Investigación:

Crítica y Hermenéutica de las Sociedades Contemporáneas

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2021



*A mis padres y a todas las personas que me acompañaron y apoyaron en la realización de la presente investigación.*

## Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

A handwritten signature in black ink, reading "Claudia Marcela Gómez Herrera", written over a horizontal line.

Claudia Marcela Gómez Herrera

Fecha :27/10/2021

## Resumen

### Tiempo y Existencia

El pensamiento heideggeriano se desenvuelve en torno la inherencia de ser y tiempo, examinando en textos tempranos la constitución ontológica del *Dasein* (el ente que somos) para, a partir de ella, develar cómo ser, tiempo y *Dasein* se co-pertenecen. Sin embargo, el problema mismo exigió que el pensamiento heideggeriano virara; para revelar la co-pertenencia era necesario reflexionar acerca de ella misma y no a partir de la ontología de la existencia. La *Kehre* (el giro del pensamiento heideggeriano) constituye un cambio en el modo en el que Heidegger reflexiona acerca de la inherencia de ser y tiempo, y en el cual la ontología de la existencia parece desaparecer del núcleo argumentativo.

Empero, Heidegger declaró en repetidas ocasiones que la *Kehre* no constituyó un cambio de perspectiva, ni un abandono total de su trabajo temprano. Si aceptamos las declaraciones de Heidegger y no solo el problema sino también la perspectiva desde la cual él se ocupó del problema de la co-pertenencia continuaron siendo los mismos, en la *Kehre* deben poder hallarse planteamientos que complementen la ontología de la existencia. La investigación que aquí se presenta examina, en primer lugar, las dos nociones de temporalidad heideggerianas, la procedente de la ontología existencial y la develada en la *Kehre*, para en un último momento retomar algunos planteamientos del Heidegger tardío respecto del *Ereignis*, la *técnica* y la *serenidad* con el fin de insertarlos en la ontología del existir del *Ser y Tiempo* y para iluminar la relación tiempo-existencia.

**Palabras clave:** Dasein, Existencia, Temporalidad, Ser, Kehre, Técnica, Serenidad.

# Abstract

## Time and existence

Heideggerian thought unfolds around the inherence of being and time, by examining, in his early work, the ontological constitution of the *Dasein* (the entity that we are) to unveil how being, time and *Dasein* co-belong. However, the problem itself demanded that Heideggerian thought turned; to reveal the co-belonging it was necessary to think on being and time themselves and not based on the ontology of the existence. The *Kehre* (the turn in Heideggerian thought) constitutes a shift in the way Heidegger thought about the inherence of being and time, and in which the ontology of the existence seems to disappear.

However, Heidegger repeatedly stated that the *Kehre* did not constitute a change of perspective, nor a total abandonment of his early work. If we accept Heidegger's statements and not only the problem but also the perspective from which he dealt with it remained the same, it is possible to find that some of the thesis in the *Kehre* can complement the ontology of the existence. Here I examine, first, the two Heideggerian notions of temporality, the one that proceeds from the existential ontology and the one unveiled in the *Kehre*, to take up later some approaches of the late Heideggerian thought: *Ereignis*, technique and serenity to insert them in the ontology of existence of *Being and Time* to illuminate the relation time-existence.

**Keywords:** *Dasein*, Existence, Temporality, Being, *Kehre*, Technique, Serenity.

# Contenido

|  |     |
|--|-----|
| Lista de abreviaturas.....   | 11  |
| Introducción .....   | 13  |
| I. Temporalidad y Existencia .....   | 21  |
| 1. La pregunta por el tiempo .....   | 22  |
| 2. Temporalidad de la existencia .....   | 32  |
| 2.1. La pregunta por el tiempo heideggeriana .....   | 34  |
| 2.2. Fundamentos del análisis existencial para el arribo de la temporalidad del Dasein ..... | 38  |
| 2.3. Existencia auténtica y temporalidad .....   | 65  |
| II. Temporalidad originaria del ser .....  | 97  |
| 1. La <i>Kehre</i> , el desvío que conduce a Tiempo y Ser .....                              | 99  |
| 1.1. Tránsito por la verdad del ser.....   | 107 |
| 1.2. El tránsito por la <i>Kehre</i> que nos arroja a la temporalidad del ser .....          | 131 |
| 2. La temporalidad del ser.....  | 144 |
| 2.1. El darse del ser .....  | 149 |
| 2.2. El don del tiempo.....  | 156 |
| 2.3. El darse de ser y tiempo: el Ereignis.....  | 170 |
| 2.4. El Ereignis y el Dasein.....  | 177 |
| 2.5. El tiempo de la <i>Kehre</i> .....  | 180 |
| III. Temporalidad del Dasein: apropiación del Ereignis .....                                 | 185 |
| 1. Versión preliminar de la articulación.....  | 190 |
| 2. La inautenticidad en la época de la técnica .....   | 194 |
| 2.1. El principio de la época de la técnica, la <i>Gestell</i> .....                         | 199 |
| 2.2. Temporalidad de la existencia inauténtica .....   | 217 |
| 3. Autenticidad en la época de la técnica: serenidad y meditación .....                      | 228 |
| 3.2. La serenidad y la decisión .....  | 240 |
| 3.3. El despertar del pensar .....   | 247 |
| 3.4. La cuarta dimensión: el instante .....  | 259 |
| 4. Inautenticidad, autenticidad y tiempo en la época de la técnica.....                      | 273 |
| El tiempo en Heidegger.....  | 283 |
| Bibliografía .....   | 289 |



## Lista de abreviaturas

Las abreviaturas de las obras de Martin Heidegger empleadas en este documento son las siguientes:

| <b>Abreviatura</b> | <b>Obra</b>   |
|--------------------|---|
| <i>ADE</i>         | <i>Aportes a la filosofía. Acerca del evento.</i>   |
| <i>CdT</i>         | <i>Concepto de Tiempo</i>   |
| <i>CFM</i>         | <i>Conceptos fundamentales de la metafísica</i>   |
| <i>CSH</i>         | <i>Carta Sobre el Humanismo</i>   |
| <i>DEF</i>         | <i>De la esencia al fundamento</i>  |
| <i>DEV</i>         | <i>De la esencia de la verdad</i>   |
| <i>F-G</i>         | <i>Feldweg Gespräche. Traducido parcialmente en Serenidad como "Debate en torno al lugar de la serenidad" (1944-1945)</i> |
| <i>lyD</i>         | <i>Identidad y diferencia</i>   |
| <i>PFF</i>         | <i>Problemas fundamentales de la fenomenología</i>  |
| <i>SZ</i>          | <i>Ser y Tiempo</i>   |
| <i>ZS</i>          | <i>Tiempo y Ser</i>   |



# Introducción

*“Cada pensador piensa sólo un único pensamiento”  
Heidegger. Nietzsche*

*“La distinción que usted hace entre Heidegger I y II es justificada con la condición de que esto se tenga constantemente en cuenta: solo por medio de lo que [Heidegger] I ha pensado, se accede a lo que debe ser pensado por [Heidegger] II.*

*Pero el pensamiento de [Heidegger] I solo se hace posible si está contenido en [Heidegger] II”<sup>1</sup>*

*Heidegger. Carta al padre Richardson*

Las palabras que fungen de epígrafe expresan una verdad innegable de la obra de Martin Heidegger: ella estuvo poseída por un *único pensamiento*, a saber, la indisociabilidad y co-pertenencia entre ser y tiempo (el despliegue temporal del sentido en el que acedemos al ser –sentido). Pero que un pensador piense un único pensamiento no significa que su obra consiste en la reproducción homogénea y siempre igual de una idea. El pensamiento heideggeriano se desplegó en función de ese único pensamiento y sin embargo es consabido que el modo en el que el filósofo de Friburgo se aproximó al problema de la co-pertenencia de ser y tiempo tuvo una gran inflexión que él mismo denominó una *Kehre*<sup>2</sup>, un giro. En obras como: *Concepto de tiempo*, *Ser y Tiempo* y *Problemas fundamentales de la fenomenología* entre otras, Heidegger buscó develar la co-pertenencia a partir de un análisis de la constitución ontológica del *Dasein*<sup>3</sup>, el ente al que le es inherente una comprensión

---

<sup>1</sup> La traducción es mía.

<sup>2</sup> Término que es traducido como giro o torna.

<sup>3</sup> La época en la que nos encontramos nos llama a emplear en los textos un lenguaje incluyente que interpele a tod@s. En el recorrido de la investigación esta exigencia generó la cuestión de cómo referirnos al ente que somos empleando un lenguaje inclusivo. La utilización de la palabra ‘hombre’ es desde la exigencia transgresora, no-inclusiva. La expresión ‘ser humano’ fue descartada porque ha sido empleada por la tradición metafísica con un trasfondo esencialista. El ente que somos para Heidegger no es un sujeto, ni posee una esencia fija, definida que comparte toda nuestra especie, es decir, el filósofo de Friburgo no persigue una definición metafísica de la esencia del ‘ser humano’. Heidegger sin embargo ofrece una salida al problema, en el denominado ‘periodo del sentido del ser’: él emplea el término *Dasein* (traducible como *ser-ahí* o *estar-ahí*) para referirse al ente que somos; el *Dasein* no es un sujeto, pero tampoco tiene un género determinado. Para apropiarnos de la exigencia, evitar confusiones y que se interprete metafísica y erróneamente las tesis aquí

del ser. En textos tardíos la pregunta por ser y tiempo persistió, solo que ella no fue develada desde la constitución ontológica del *Dasein*, sino que éste último se encuentra inmerso en aperturas históricas de sentido cuyo acontecer no *depende* de él.

Las distancias entre los modos en los que se despliega el único pensamiento de Heidegger generan que, a primera vista, solo parezcan compartir que en ellos se busca develar la co-pertenencia entre ser y tiempo, pero a partir de “perspectivas” distintas<sup>4</sup>. Esta forma de leer el trabajo heideggeriano, sin embargo, solo desatiende insinuaciones, aclaraciones y advertencias que el mismo Heidegger realizó de manera tardía y en las que insistió en que las tesis desarrolladas en *SZ* no perdieron validez alguna tras la *Kehre*. En *Tiempo y Ser*, *Meditación*, *Aportes a la filosofía*, *Sobre el comienzo*, *Carta al Padre Richardson* e incluso en los denominados *Cuadernos Negros* se hallan menciones e insinuaciones de cómo puede la analítica existencialista conectar con la *Kehre*, explicitando e insistiendo en que el tiempo no es producto del *Dasein* (como se interpretó *SZ*) ni que él es producto del tiempo. El *Dasein* se mueve en aperturas históricas en las que se encuentra inserto y a las que corresponde cuidando y manteniendo los sentidos que en ellas están abiertos, y a la vez, el *Dasein* es tiempo. En otras palabras, el *Dasein* no es quien hace al tiempo, y sin embargo su ser está determinado por su apropiación del tiempo.

Frente a lecturas que particionan radicalmente y por periodos la obra heideggeriana, hay otra posibilidad de interpretación (en comentaristas como Françoise Dastur (1990, 2011), Rainer Schürman (1982), Jean Greisch (1994), entre otros) que establece puentes que relacionan los distintos periodos del pensamiento heideggeriano y los lee como facetas distintas de un mismo problema; no obstante, las interpretaciones mencionadas, si bien establecen un nexo entre las temporalidades, no exploran si y cómo las formulaciones tardías pueden nutrir la analítica existencialista. Schürman, v.g., es el filósofo que más atendió a las

---

presentadas, se emplea el término *Dasein* a lo largo de todo el texto, aún en los capítulos 2 y 3 en los que se exploran escritos del Heidegger tardío y en los que hay una suerte de resignificación de dicho término (Heidegger habla del “*Da-sein* en el hombre”). Para distinguir ésta y otras resignificaciones terminológicas del Heidegger tardío a lo largo del texto se realizarán las correspondientes aclaraciones.

<sup>4</sup> Como las lecturas realizadas por Pöggeler (1983), Blattner (1999), Vattimo (1986, 1989), entre muchos otros.

indicaciones dispuestas por Heidegger en la *Carta al Padre Richardson* ofreciéndonos una lectura en la que el pensamiento heideggeriano es leído a la inversa; si bien él muestra cómo éste es un método de lectura no solo plausible, sino que además permite comprender que el *Dasein* no es donador de tiempo, a la vez deja en el vacío cómo la temporalidad originaria del ser puede alimentar la ontología de la existencia<sup>5</sup>. El vacío está presente no solo en Schürman, también en prominentes comentaristas que han articulado los ‘periodos’ del pensar heideggeriano; el vacío impulsó la presente investigación incitando a preguntar si es posible releer los planteamientos de la *Kehre*, en obras como *La pregunta por la técnica, Serenidad, Meditación, etc.*, respecto del *Ereignis, Técnica y Serenidad* con el fin de insertarlos en la ontología del existir de SZ, para iluminar la relación tiempo-existencia auténtica<sup>6</sup>.

La pertinencia de una empresa que no solo busque articular las temporalidades heideggerianas, sino que además examine cómo pueden los planteamientos de la *Kehre* complementar el retrato que Heidegger ofrece de la existencia auténtica, no está limitada a llenar un vacío legado por los comentaristas. El emprendimiento heideggeriano de comprender la indisociabilidad de ser y tiempo transformó cómo ha sido y es pensado el tiempo. Desde el origen de la filosofía el tiempo ha sido un misterio para el pensamiento; personajes ilustres como Platón, Aristóteles, Agustín, Kant (entre otros) preguntaron por el ser del tiempo y su procedencia. La filosofía contemporánea, por su parte, transformó la pregunta por el tiempo, pensadores como Hartmut Rosa, Rahel Jaeggi, Paul Virilio, Anthony Giddens y Reinhart Koselleck no se embarcan en discernir la naturaleza del tiempo, sino que se visto impulsados a preguntar por qué en la actualidad experimentamos una transformación acelerada del mundo material, social y espiritual. En el primer caso la pregunta por el tiempo concernía a una búsqueda por determinar su realidad o idealidad. En el segundo caso los pensadores pretenden comprender cómo el surgimiento de nuevas tecnologías y procesos de producción (que buscan facilitar y acelerar ya sea los medios de comunicación, los ciclos de producción, los medios

---

<sup>5</sup> A lo anterior se aúna que la lectura de Schürman enfatiza en una interpretación política (anarquista) del pensamiento heideggeriano.

<sup>6</sup> El modo de la existencia que atisba su inherencia a la temporalidad.

de transporte, las tareas cotidianas, etc.) adviene con una experimentación acelerada del mundo, incluido el tiempo mismo (una alienación del tiempo).

El tiempo heideggeriano responde a las nociones metafísicas tradicionales y a los filósofos que buscan comprender la aceleración, en el primer caso con una crítica directa<sup>7</sup>, la tradición filosófica preguntó por el *ser* del tiempo como si éste fuese un ente más entre otros y disociándolo del ser. Heidegger, por su parte, no buscó al ser del tiempo, sino comprender la co-pertenencia entre tiempo y ser.

En el segundo caso, las nociones de tiempo heideggerianas establecen las bases conceptuales que podrían ayudar a comprender por qué la modernidad trajo consigo una experimentación acelerada del mundo<sup>8</sup>; la dificultad de comprender la denominada *aceleración social* yace en que para dicha tarea es requisito tener claridad respecto de la noción de tiempo con la que se trabaja; según Rosa<sup>9</sup>, en algunos casos se pretende comprender la aceleración empleado marcos conceptuales 'prestados' y 'a-temporales' sin notar que anterior a dicho tipo de indagaciones se debe pensar en el tiempo y la relación subsistente entre él y nosotros (*c.f.* Rosa, 2009) ¿Cómo podemos afirmar que tenemos una experiencia alienada del tiempo si desconocemos al tiempo mismo? Para que se intente si quiera comprender el fenómeno de la aceleración es imperativo preguntar nuevamente por el tiempo, por cómo él nos es inmanente y por cómo la época puede alterar los modos en los que nos conducimos en el mundo. La investigación que se presenta en este documento no responde al problema de la aceleración social, ni mucho menos, sin embargo, se debe cuestionar si la tarea de pensar la aceleración es lejana o no del trabajo realizado por Heidegger. La pregunta por el tiempo que emerge en las sociedades de la modernidad tardía es la de aproximarse a

---

<sup>7</sup> La crítica a los abordajes tradicionales del tiempo está expuesta de forma extensa en el primer y segundo capítulo, por lo mismo sólo es mencionada *grosso modo*.

<sup>8</sup> La introducción de la aceleración social aquí funge como herramienta para justificar la pertinencia de una indagación acerca de las temporalidades heideggerianas, sin embargo, la aceleración social no es parte de la investigación que aquí se presenta. Un diálogo entre el pensamiento heideggeriano y los teóricos de la aceleración social es una posibilidad de investigación que queda abierta para explorar. En el último capítulo, sin embargo, se presentan algunas consideraciones generales acerca de cómo el pensamiento heideggeriano ofrece un modo de interpretar la aceleración social.

<sup>9</sup> La crítica mencionada se encuentra en *Alienación y Aceleración* (2016) y es desarrollada de manera más completa en *High Speed Society. Social Acceleration, power and modernity* (2009).

comprender las implicaciones que advienen junto con el fenómeno de la aceleración social, por cómo la época afecta nuestra experiencia del tiempo generando una alienación de él.

La fenomenología heideggeriana de SZ puede ofrecer herramientas a partir de las cuales se puede analizar un fenómeno como el de la aceleración social. La analítica existencial que presenta Heidegger buscaba no solo allanar el terreno para mostrar la indisociabilidad entre el ser y el tiempo, sino también exhibir cómo el tiempo es constituyente del ser del *Dasein*, e incide en todo trato que sostenemos con nosotros mismos, con los otros y con los entes intramundanos. Las tesis heideggerianas sobre el tiempo originario del ser (la *Kehre*), por su parte, no se enfocan en la existencia sino en la historicidad y en las aperturas históricas a las que correspondemos, aperturas que inciden en cómo nos desenvolvemos en el mundo. Las nociones de tiempo heideggerianas responden a facetas distintas de la pregunta que realizan los filósofos de la aceleración social; la temporalidad de la existencia retrata la relación del *Dasein* con el tiempo, mientras que la temporalidad del ser ilustra cómo la época incide en la existencia. Leer los postulados tardíos de Heidegger articulados con la noción de temporalidad de la existencia nos lleva a repensar cómo la época afecta nuestra experiencia del tiempo y los modos en los que existimos. El trabajo que aquí se presenta, estuvo inspirado en los filósofos de la aceleración social<sup>10</sup>, al buscar comprender cómo la época afecta la existencia y, sin embargo, no responde directamente a los filósofos de la aceleración pues la investigación requería explorar gran parte del trabajo heideggeriano, y un contraste con los filósofos de la aceleración social abría un gran campo que no podría reducirse a algunos apartados. Esta investigación, a lo sumo, puede concebirse como un punto de partida para un análisis futuro del fenómeno de la aceleración social y *puede* que algunas de las reflexiones coincidan o respondan indirectamente a los filósofos de la aceleración.

Ahora bien, allende la relevancia de las nociones de temporalidad heideggerianas en la discusión filosófica tradicional y contemporánea, la vigencia de

---

<sup>10</sup> Los filósofos de la aceleración social citan y formulan muchas de sus tesis fundados en el pensamiento heideggeriano, ya sea retomando la noción de temporalidad presentada en SZ o los textos heideggerianos acerca de la época de la técnica.

los planteamientos heideggerianos acerca del tiempo yace en que ellos nos impulsan a reflexionar acerca de cómo nuestra experiencia del tiempo es indisoluble de la significatividad y cómo las aperturas epocales inciden en la existencia. La afectación de la época en la existencia es, sin embargo, más patente en la autenticidad. La inautenticidad, la modalidad de la existencia que se rige por la publicidad y por lo que se cree es lo bueno y mejor, está encerrada en el presente de los quehaceres cotidianos, y en la creencia de que el tiempo es una serie de horas que *parecen* vacíos de significatividad; la incidencia de la época de la técnica en la inautenticidad se patentiza en los modos en los que nos relacionamos con nosotros mismos, con los otros y con los entes intra-mundanos. La autenticidad, el modo de la existencia en el que el *Dasein* decide genuinamente, vislumbra que pasado (*sido*), presente y futuro (*advenir*) se entrelazan y superponen determinando la existencia; el *Dasein*, en la apropiación del sentido que se dispone para él, es decir, en la decisión, atisba que la temporalidad es el sentido de su ser. La inautenticidad permite retratar que la época dona los modos en los que cuidamos de nosotros mismos y de lo que nos hace frente en el mundo, pero, para examinar cómo la temporalidad de la existencia se articula con la temporalidad originaria del ser, es indispensable reflexionar acerca de cómo los planteamientos de la *Kehre* pueden alimentar la ontología del existir, y cómo en la apropiación de la temporalidad originaria del ser el *Dasein* hace al tiempo el contenido de su ser.

El problema fue tomado en principio con ingenuidad, la tarea parecía simple, pero luego se reveló titánica, ella suponía adentrarse a las nociones de temporalidad heideggerianas (la temporalidad de la existencia y la temporalidad originaria del ser) y buscar en los textos tardíos elementos que pudiesen alimentar la analítica existencial y en específico la noción de existencia auténtica, aquella que atisba la temporalidad. Los comentarios que hay de Heidegger son bastos, los que examinan al Heidegger tardío con la mirada de una ontología del existir, o que al menos rastrean lo que de ellos se puede extraer para comprender el ser del *Dasein* no son fáciles de encontrar. La tarea fue concluida, pero deja abiertas muchas preguntas que permanecen a la espera de respuestas, y si bien se logró presentar un modo de leer la autenticidad de la existencia en la *Kehre*, todavía restan textos, seminarios, artículos y participaciones en las que Heidegger se aboca a pensar su único pensamiento y que pueden continuar nutriendo la ontología del existir.

En el primer capítulo intitulado *Temporalidad y existencia* se realiza un examen de la temporalidad de la existencia que se presenta en SZ. La primera parte del capítulo está dedicada a una contextualización de cómo la tradición filosófica anterior a Heidegger preguntó por el ser. La segunda parte se adentra en la ontología del existir para presentar la noción de temporalidad de la existencia. El segundo capítulo *Temporalidad del ser* examina los textos de la *Kehre* que construyen poco a poco el contexto a partir del cual es comprensible la temporalidad del ser. La primera parte del capítulo revisa los tránsitos y las tesis de la *Kehre* que conducen a la temporalidad originaria del ser; en la segunda parte se examina la temporalidad del ser que Heidegger presenta en ZS. En el tercer capítulo *Temporalidad del Dasein, la apropiación del Ereignis* se presenta cómo puede verse la articulación de las temporalidades heideggerianas, para, a partir de la lectura de las tesis acerca de la época de la técnica, mostrar cómo la época incide en la existencia inauténtica. La época no es un mero lapso en el que nos encontramos, ella afecta toda forma de cuidado que sostenemos con nosotros mismos, con los otros y con los entes intramundanos. En la última parte del capítulo se rastrea la *serenidad*, el pensar genuino y meditativo, el rostro de la autenticidad en los textos de la *Kehre*, para complementar la articulación de la temporalidad de la existencia y la temporalidad del ser; la *serenidad*, vislumbra la donación del tiempo de la que se apropia, la época y el acontecimiento apropiador que determinan su ser.



# I. Temporalidad y Existencia

*“El ser-ahí, que en su ser es su posibilidad más extrema, es decir, es «futuro», es en cuanto es este ser-pasado y el propio ser-presente. Sólo así este ser es el tiempo mismo”*  
*Heidegger. SZ*

Desde el origen de la historia del pensamiento el *Dasein* se vio impulsado a preguntar por el tiempo. La tradición filosófica (anterior a Heidegger) al preguntar por el tiempo lo pensó como si él fuese un ente entre otros, preguntó por su ser y su procedencia. Los conceptos de tiempo tradicionales generaron que cotidianamente el *Dasein* crea que el tiempo es una sucesión de ahora vacíos que se suceden unos de otros y en los que transcurre la vida. En contraste con la tradición, Heidegger no buscó el ser del tiempo, el impulso tras su obra consistió en develar cómo ser y tiempo se co-pertenecen; en un inicio, dicho impulso se desarrolló como un intento por *replantear la pregunta por el sentido del ser*, en el que el descubrimiento de la constitución ontológica del *Dasein* revela que el contenido de su ser es tiempo. El *Dasein* es su pasado, su propio ser-presente y su futuro. Pero ¿qué significa que somos tiempo?

Para comprender que la temporalidad inhiere a la existencia en este capítulo se examinará la analítica existencial (desarrollada principalmente en SZ). En la primera parte del capítulo (I) se retomarán algunas versiones canónicas del tiempo que contextualizan el modo en el que la tradición pensó el tiempo y que contrastarán con la noción de temporalidad de la existencia heideggeriana. Las nociones tradicionales del tiempo retratan algunas facetas de la relación que sostenemos con él, pero, al preguntar erróneamente por el ser del tiempo, no logran atisbar cómo él

es inherente a la existencia. En la segunda parte del capítulo (II) se retomarán algunas líneas generales del análisis existencial que nos aportan las bases para luego poder dedicarnos a comprender la temporalidad de la existencia.

## 1. La pregunta por el tiempo

El tiempo posee un carácter enigmático que ha impelido a la filosofía, la teología, la física e incluso la literatura a preguntar por él. Si bien tenemos una familiaridad con el tiempo (lo usamos constantemente para medir el paso de los días, exigimos –a nosotros mismos y a otros– su uso adecuado y productivo, gracias a él ordenamos los eventos y los datamos, lo empleamos para referirnos a una época, e incluso experimentamos los acontecimientos que advienen y pasan como cambios *en* el tiempo), a la vez, esa familiaridad es insuficiente cuando buscamos definirlo. La enigmaticidad que recubre el tiempo fue expresada de forma ilustre por Agustín cuando afirma:

“¿Qué es, pues el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo deciros que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?” (Agustín, Confesiones, XI, XIV, 17).

La reflexión agustiniana sobre el tiempo surge de la dificultad de pensar en la existencia de *algo* que aún no es, y, sin embargo, está constantemente dejando de ser<sup>11</sup>. Las palabras de Agustín son ejemplares porque expresan no solo cómo la familiaridad es insuficiente para definir el tiempo, sino también el cariz que adoptó la discusión acerca de él en la tradición filosófica, a saber: ella pensó al tiempo como si fuese un ente. Para comprender los términos de la discusión, el lugar que ocupan

---

<sup>11</sup> Por ahora solo se retoma la manera en la que Agustín pone la dificultad de pensar el tiempo, más que las tesis agustinianas como tal, a ellas nos referiremos más adelante.

las tesis Heidegger y la pertinencia de una revisión de ellas hoy es requisito esbozar cómo ha sido pensado el problema del tiempo, y cómo la concepción que de él tenemos en la cotidianidad oculta que el enigma pervive.

El enigma del tiempo buscó responderse desde la época de la mitología griega. Según la teogonía órfica<sup>12</sup> sólo había agua y tierra en una masa sólida de las cuales surgió un dragón que tenía tres cabezas: de serpiente, de toro, y en medio de ellas una de un dios; el dragón poseía alas sobre sus hombros y se llamaba *Chrónos*<sup>13</sup> (Χρόνος) o también *Heracles*, el que no envejece; él era la primera causa de todo, el padre de todo. Así como surgió *Chrónos* de la masa sólida, también lo hizo *Ananké* (la personificación de la inevitabilidad, la necesidad y la ineludibilidad, madre de las *moiras*), ella sería incorpórea y difundida por todo el cosmos. De *Chrónos* surgió el *Eeter* (que encierra el círculo en torno a todo, también traducida como la luz celeste), *Erebo* (la oscuridad), y *Caos*<sup>14</sup>. *Chrónos* habría engendrado además un “huevo inmenso, brillante como de plata, llevado por el viento; no se distinguían en él los miembros rápidos del sol, ni la fuerza vellosa de la tierra, ni mar” (Valdés R. , 1969, pág. 10) *Chrónos* y *Ananké* rodearían el huevo primigenio hasta que “cumplido *su tiempo*, nació bisexuado, aligero y con muchas cabezas de animales Fanes luminoso [...] dios codiciado, resplandeciente su espalda con alas de oro, el más bello de los inmortales”<sup>15</sup> (Valdés R. , 1969, pág. 10). De Fanes (luz) a su vez Nació Nyx (la noche eterna) y uniéndose a ella dio vida a Gea (la madre tierra) y a Urano (el cielo) de quienes surgieron diversas creaturas y titanes (entre ellos *Cronos* el titán padre de Zeus)<sup>16</sup>.

Traer a colación la teogonía órfica no es un paso infructuoso por una narración mitológica solo para mostrar cómo anterior a la filosofía el tiempo era objeto de

---

<sup>12</sup> Atribuida a Hieronymus y Ellaniaco (la datación es incierta, pero los filólogos los ubican entre los siglos V y VI a.C.).

<sup>13</sup> No se debe confundir a *Chrónos* o *Jronos* (Χρόνος) con Cronos (Χρονος) el titán (padre de Zeus) líder de los titanes. *Chrónos* es el tiempo del que surge el mundo. En el medioevo *Chrónos* y *Cronos* habrían sido confundidos como uno solo. Ramón Valdés afirma que Cronos podría más bien derivarse de *kraino* “el que crea”. Algunos comentaristas afirman que *Chronos* en algunos casos es *Aión*, eternidad, y, sin embargo, otros consideran que esa equiparación es errónea, pues *Chrónos* sería más bien el paso de los eventos y el acontecer. Aquí adoptamos la concepción de que *Chrónos* es el acontecer.

<sup>14</sup> *Caos* no era, en la mitología órfica, confusión y desorden, sino el abismo.

<sup>15</sup> La cursiva es mía.

<sup>16</sup> El resto de la teogonía órfica se considera similar a la de Hesíodo.

pregunta, por el contrario, ella no es muy lejana a las maneras en las que la tradición filosófica ha pensado el tiempo. La tradición mantuvo vivos algunos aspectos contenidos en el mito, mientras que olvidó otros. En el olvido permaneció la idea de que el mundo (y los seres en él) es producto del tiempo y la inevitabilidad, o, dicho de otro modo, de que sin tiempo y destino no hay mundo.

La filosofía mantuvo vivos al menos dos aspectos de la teogonía órfica, ya fuese que se apropiara o se opusiera a ellos para definir al tiempo: a) el tiempo es derivado de la eternidad. Según los textos legados por Damascio hay que distinguir *Chrónos* de *Aión*. *Chrónos* representa el paso de los eventos, el acontecer, mientras que *Aión* es la eternidad o la atemporalidad (presente permanente). La asimilación de *Chrónos* a *Aión*, e incluso al titán *Cronos* (padre de Zeus), correspondería a la influencia romana en los medievales quienes habrían equiparado a *Chrónos* con Saturno, creador del tiempo humano, o con la eternidad divina. Deleuze contrasta *Aión* y *Chrónos* del siguiente modo:

Según *Aión*, solo el pasado y el futuro insisten y subsisten con el tiempo. En lugar de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un futuro y un pasado se dividen en cada momento el presente, que lo divide infinitamente en el pasado y el futuro, en ambas direcciones al mismo tiempo, o más bien el momento sin profundidad y sin extensión divide cada presente en el pasado y el futuro, en lugar de presentar vástagos gruesos que incluyen unos con respecto a otros el futuro y el pasado (Deleuze, 2005, p. 42).

En la interpretación deleuzeana *Aión* es una sucesión de momentos concatenados entre sí, instantes idénticos, sin extensión, vacíos de sentido y en los que nada acontece. *Chrónos* por su parte corresponde al tiempo significativo: pasado, presente y futuro son *vástagos gruesos*, eventos llenos de sentido de los que nos apropiamos. La equiparación de *Chrónos* al *Aión* es errónea, y sin embargo algunas tradiciones filosóficas (como Platón, Plotino y Agustín) plantean que el tiempo de lo ente (la creación) deriva de la divinidad que es eterna (*aión*). El tiempo, desde esta perspectiva, *afecta* a los entes, mientras que el padre de todo, el creador, no envejece.

b) Hay una relación entre el tiempo y el cambio. En la mitología anterior a *Chrónos* no había cambio, por el contrario, el representa el acontecer. Él engendra el huevo primigenio, una masa como de plata que, *cumplido su tiempo*, constituye el

origen de los dioses y del mundo. La relación entre el tiempo y el cambio habría sido retomada por la tradición filosófica, aún si es para oponérsele<sup>17</sup>.

Platón, por ejemplo<sup>18</sup>, (c.f. Platón, *Timeo*, 37d) presenta su noción de tiempo en la descripción que realiza de su cosmogonía. El demiurgo habría tomado los cuatro elementos, que se movían en completo caos, y los habría ordenado creando el cosmos de acuerdo con un modelo bueno, bello y eterno, él mismo. El universo es, para Platón, la imagen imperfecta del viviente perfecto (Platón, *Timeo*, 30-31b). Platón expone la creación del tiempo (*chrónos*) distinguiéndolo como derivación de la eternidad (*aión*); el demiurgo habría mirado la eternidad del modelo y, tras notar que ella no podía otorgársele a la creación, dotó su obra de tiempo “*la imagen móvil de la eternidad*” (Platón, *Timeo*, 37d). El tiempo no existía en el caos, sino que fue creado como imagen de la eternidad siendo inherente al universo que nace y perece<sup>19</sup>. El tiempo, además, es distinguido en el *Timeo* en relación con el número “la imagen eterna marchaba según el número, eso que llamamos tiempo” (Platón, *Timeo*, 37d). El tiempo marcha según el número pues es la medida del movimiento (cambio), con él nos es posible calcular días, años, meses, etc. y para que pudiésemos realizar dichos cálculos el demiurgo habría creado los astros. En la filosofía platónica se condensan los dos aspectos heredados de la mitología. El tiempo es el número del movimiento (está en relación con el cambio) que procede de la eternidad, él es característico de la creación, mientras que el demiurgo es eterno.

---

<sup>17</sup> Como v.g. los casos de Parménides y su estudiante Zenón. La escuela eleática niega el cambio y el tiempo. Lo que es, no fue ni será, porque sólo es ahora.

<sup>18</sup> Dado que aquí no nos interesa entrar en una confrontación con la tradición filosófica, sino solo indicar la novedad del tratamiento que realiza Heidegger, solamente se menciona de paso la noción platónica gracias a que es altamente reconocida, y porque en ella se encuentran enlazados los dos aspectos.

<sup>19</sup> Se debe tener en cuenta que el desarrollo del diálogo da a entender que el movimiento está separado del tiempo. Los cuatro elementos se movían en un caos antes de la creación del universo. Lo anterior adquiere relevancia al abordar la noción de tiempo aristotélica que enlaza el tiempo y el movimiento alejándose, por tanto, de la platónica. Asimismo, pese a que en otros diálogos se habla de la inmortalidad del alma –y el mundo es un animal viviente con alma y cuerpo- en el *Timeo* Platón afirma que el mundo *puede* perecer, sentencia que genera distintas lecturas divididas con respecto a si el alma del mundo es o no inmortal.

Los filósofos que conciben el tiempo como derivado de la eternidad<sup>20</sup> se enfrentan a la siguiente dificultad: para poder afirmar que el tiempo surge de la eternidad se debe conocer lo que ella es; sin embargo, la eternidad es incognoscible e indeterminable, y por lo mismo, afirmar al tiempo como su derivado es un contrasentido. La eternidad en esas concepciones es presente que no deviene, incognoscible, ajeno a la creación, es decir, algo imposible de representarnos y vacío de contenido ¿cómo podemos afirmar que x es producto de y, si y es incognoscible? El *Dasein*, al no tener un acceso a lo eterno, no puede ni afirmar que el tiempo es derivado, ni cómo ocurrió dicha derivación. Las nociones (a) que otorgan a la eternidad un lugar privilegiado respecto del tiempo, a la vez la afirman como una de las características del *ser*; solo el *ser* es lo eterno, siempre idéntico a sí mismo, lo temporal posee un lugar secundario, deviene y se mantiene en el juego entre pasado, presente y futuro. Dicho de otra forma, el *ser* está disociado del tiempo que más bien pertenece al dominio de los entes.

Si bien en la teogonía platónica se presenta una conexión entre el tiempo y el movimiento, es Aristóteles quien plantea una indisociabilidad entre el tiempo y el cambio. En la *Física* el Estagirita busca determinar qué es el tiempo partiendo de un nexo entre éste y el movimiento<sup>21</sup>, en sus palabras: “[e]s evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento” (Aristóteles, *Física*, 219a). Con estas palabras Aristóteles marca una diferencia entre el movimiento y el tiempo, si bien ambos están ligados indisociablemente, el tiempo no es un movimiento, pero sí

---

<sup>20</sup> Nociones de este tipo se encuentran en especial en la teología. Esta crítica se puede encontrar en *El concepto de tiempo* de Heidegger tanto en la conferencia como en el libro intitolado del mismo modo.

<sup>21</sup> Se debe tener en cuenta que cuando se menciona al movimiento, tal se lo entiende en un sentido amplio, es decir, como cambio. En algunos pasajes Aristóteles insiste en que el tiempo transcurre aún si las cosas se encuentran en reposo. Asimismo, entre las apreciaciones que realiza Aristóteles respecto del tiempo se afirma su continuidad a partir de una analogía entre el tiempo, el movimiento (cambio) y la magnitud (que según Ursula Coope -en *Time for Aristotle : Physics IV.11-14*. (2005). Oxford University Press- debe entenderse como magnitud espacial). Dado que toda magnitud es continua y que el movimiento sigue a la magnitud y el tiempo al movimiento, también movimiento y tiempo son continuos.

su medida pues “[e]s justamente esto: número del movimiento según el antes y el después”<sup>22</sup> (Aristóteles, Física, 219b).

El tiempo es el número del cambio que marcamos según el antes y el después. La marca es el *ahora* que nos permite distinguir el orden de los eventos que ocurren. Un ahora se sigue de otro y de otro y así sucesivamente. Sin embargo, el ahora no es estrictamente una parte del tiempo, sino que al decir *ahora* marco un punto desde el cual ordeno sucesos como anteriores o posteriores. La concepción del tiempo como número del movimiento debe entenderse como la posibilidad de contar ahora, en palabras de Aristóteles: “El ahora no es tiempo, sino un accidente suyo, pero en tanto que numera, es número” (Aristóteles, Física, 219). Ricoeur lo explica de la siguiente manera: “[p]ara ser pensable el ahora de Aristóteles solamente requiere de un corte realizado por el espíritu en la continuidad del movimiento, en tanto éste es numerable” (Ricoeur, 1996, pág. 655). El espíritu designa dos instantes, uno como anterior o como posterior con respecto al ahora, tomado este último como un instante situante.

En el excursus que se encuentra en la *Física*, Aristóteles cuestiona si puede existir el tiempo sin que exista el alma, es decir, ¿puede haber tiempo sin alguien que cuente? La pregunta no es resuelta por el Estagirita, ni tampoco encontramos mayores desarrollos acerca de la posible relación entre el tiempo y el alma (al menos en la *Física*), no obstante, la pregunta revela que el tiempo es para Aristóteles ideal, requiere de alguien que distinga el antes y el después, quien realice un corte o de otra manera no habría tiempo –entendido como número del movimiento. El alma cuenta ahora, ordena los sucesos reales que se presentan en el mundo.

Platón y Aristóteles son representantes ejemplares de cómo fue pensado el tiempo tradicionalmente, su manera de concebirlo marcó el trabajo de sus sucesores quienes lo concibieron como derivado del *aión* o como indisociable del cambio. La herencia platónica o aristotélica, sin embargo, no está restringida a los dos aspectos antes mencionados, ellos también determinan las discusiones sobre el tiempo al

---

<sup>22</sup> Esta parte de la noción aristotélica es claramente herencia platónica, ya sea porque el tiempo se concibe en torno a pasado y futuro (antes-después) o porque en ambos casos el tiempo es el número del movimiento.

abrir la pregunta de si él es real o ideal. En Platón el demiurgo dotó a su creación (al mundo<sup>23</sup>) de tiempo – la *imagen móvil de la eternidad*–. Para Aristóteles el alma ordena los sucesos y por lo mismo debemos preguntarnos si hay tiempo sin alma. Empero, Agustín ahondaría mucho más en el idealismo temporal, al buscar comprender cómo puede el tiempo estar en el alma, contar ahora, retener sucesos pasados y anticipar los futuros.

Así como Platón, Agustín construye su noción de tiempo concibiéndolo como derivado de la eternidad, pero añadiendo un rasgo que también ha caracterizado algunas nociones de tiempo tradicionales, a saber, el tiempo como estructura mental<sup>24</sup>. En *Confesiones XI* Agustín se da a la tarea de descifrar qué es el tiempo. El filósofo de Hipona, así como Platón, considera que Dios es la sustancia eterna siempre presente, mientras que el tiempo es inherente a la creación. Asimismo, Agustín acoge la relación planteada entre el tiempo y el cambio, una de las pocas cosas que, para él, se puede afirmar con total certeza respecto del tiempo es dicha relación. Pero, a pesar de que se tiene esa certeza, Agustín cuestiona (como se recordó al inicio) el que pareciera que el presente<sup>25</sup> deviene pasado y el futuro presente: “¿cómo podemos decir que existe aquello cuya razón de ser es dejar de ser, de lo que se deduce que no podemos decir que exista tiempo, de no ser porque tiende a no existir?” (Agustín, *Confesiones*, 14,17).

Para responder a la pregunta anterior Agustín examina las distintas maneras en las que nos referimos al tiempo para mostrar que la dificultad de definirlo se debe más a usos incorrectos del lenguaje<sup>26</sup>; de ese examen Agustín extrae que sólo el presente es real, mientras que pasado y futuro solo poseen una existencia mental. El pasado ya no existe, pero deja una huella en el alma y por eso podemos narrar

---

<sup>23</sup> El mundo para Platón es un animal viviente con alma y cuerpo.

<sup>24</sup> Si bien Aristóteles concibe que el tiempo está en el alma, en tanto que es ella la que nota el cambio y cuenta los momentos según un antes y un después, al Estagirita se le califica, según Bardon, como un relacionista. Más adelante se ahonda en esta clasificación.

<sup>25</sup> La idea de un presente que no deviene pasado y un futuro que devenga presente, no corresponde a la noción de tiempo sino a la de eternidad. Si bien, como se señalará más adelante, para Agustín solo existe el presente, de cualquier forma, pasado y futuro también constituyen partes, por así decir, del tiempo, así su existencia sea ideal.

<sup>26</sup> Los usos del lenguaje permiten decir, por ejemplo, pasó mucho tiempo, o fue un largo tiempo, hace un tiempo etc. El tiempo solo existe en el presente y esas afirmaciones indican de manera incorrecta que pasado y futuro también existen.

los hechos que ya ocurrieron, mientras que el futuro no existe aún, pero podemos suponerlo o imaginarlo (adivinarlo). Solo existe el presente, y la manera adecuada de referirnos a las partes del tiempo<sup>27</sup> es: “«hay tres tiempos: presente de los hechos pasados, presente de los presentes y presente de los futuros»». De hecho, estos tres son algo que está en el alma y no los veo en otra parte.” (Agustín, Confesiones, 20, 26) Para Agustín el tiempo está en el alma, para la cual las tres partes son presentes.

Agustín acepta que medimos el tiempo gracias a las posiciones de los astros, y, sin embargo, al pensar en cómo podemos medir el tiempo, él afirma que nos encontramos frente a una *aparente* aporía: al intentar detener el tiempo para realizar dicha medición, al intentar dividirlo, él ya se encuentra en el pasado; si me preguntan, v.g., la hora, al buscar el reloj ya ha pasado tiempo, mientras leo la hora, pequeños ahora (microsegundos) pasan, para Agustín la imposibilidad de detener el tiempo dificulta comprender cómo es posible la medición. La salida a la *aparente* aporía reside en el alma que posee ciertas facultades para retener el pasado e imaginar el futuro. Memoria, atención y expectación<sup>28</sup> en los que están presentes al alma pasado, presente y futuro.

La explicación que realiza Agustín concibe el tiempo como ideal, y, sin embargo, para él, las partes del tiempo se encuentran concatenadas linealmente. Aparte de plantear un nexo lineal, Agustín no expande su discurso; para él, el pasado es un presente divisible al infinito que pervive en el alma, pero no cuestiona el por qué solo recordamos algunos eventos específicos; el futuro es un presente que no ha llegado aún y que esperamos o imaginamos, pero no se explica por qué los eventos que prevemos no son azarosos, lo que imaginamos que ocurrirá depende del mundo (entendido como significatividad) en el que vivimos, de los horizontes de sentido a los que pertenecemos.

Platón, Aristóteles y Agustín no son los únicos filósofos que podrían ser catalogados como herederos de la mitología griega, muchos otros, directa o

---

<sup>27</sup> Agustín de todos modos admite que se puede hablar de tres tiempos o de tres partes del tiempo.

<sup>28</sup> Solo existe el presente (ahoras divisibles al infinito). El tiempo (como ‘proceso mental’) es un *distentio animi*, es decir, el alma posee un movimiento de distensión que se extiende hacia lo venidero y retiene el pasado.

indirectamente, sea que tuvieran contacto o no con la teogonía órfica, toman como punto de partida alguno de los dos aspectos mencionados. Ahora bien, más que ahondar en los elementos que comparte la mitología con la filosofía, interesa remarcar que esta última distingue preminentemente el tiempo en función de la relación que él sostiene con el cambio (lo ente)<sup>29</sup>.

Pero ¿no se daba relevancia a la forma como inicia la reflexión agustiniana al remarcar la dificultad de pensar la existencia de algo que tiende a no-ser? La pregunta por la existencia o no del tiempo no se separa de la relación entre este y el cambio; como admite Agustín, si no hubiese eventos que pasaran, si no notáramos sucesiones de acontecimientos, no preguntaríamos por el tiempo. *Un modo* en el que experimentamos el tiempo es a partir del cambio<sup>30</sup>; empero, el tiempo no es el homólogo del cambio, y, mientras el cambio es tangible, el tiempo no lo es; la intangibilidad del tiempo incita a preguntar por su existencia y naturaleza.

Las nociones tradicionales de tiempo anteriores a Heidegger comparten, según Adrian Bardon (2013), que establecen una relación entre este y el cambio, mientras que la diferencia entre unas y otras corresponde a si conciben que existe o no el tiempo, si él es una característica real de los entes o una ideal (incluso una estructura mental). Para Bardon las teorías tradicionales del tiempo se inscriben principalmente en tres corrientes: 1. los idealistas que afirman que el tiempo es subjetivo (un tipo de estructura mental)<sup>31</sup>. 2. los realistas<sup>32</sup> que consideran que el tiempo es real “a kind

---

<sup>29</sup> Deleuze en *Cuatro Lecciones sobre Kant* afirma que la tradición filosófica anterior a Kant concebiría el tiempo como subordinado al cambio, v.g., en el caso de Platón, los cuatro elementos que emplea el demiurgo se movían antes de que él creara el mundo. Según Deleuze, Kant invierte esta subordinación y supera a la tradición al proponer que la noción de tiempo no posee un origen empírico. El tiempo es más bien “la condición formal a priori de todos los fenómenos en general” (Kant. *Crítica de la razón Pura*. p. 102), es decir, él es la *forma interna de la intuición* de la cual depende la percepción. Si la mente no tuviese al tiempo como forma interna, ni la simultaneidad, ni la sucesión se presentarían en la percepción (c.f. Kant. *Crítica de la razón Pura*. p. 100). A pesar de que podría aceptarse que la noción de tiempo kantiana es superior en tanto que no distingue al tiempo como subordinado al cambio, sino como la estructura que posee la mente para ordenar las percepciones, de cualquier manera, Kant continúa distinguiendo el tiempo en función del cambio.

<sup>30</sup> Esta experiencia que se limita a notar el cambio constituye solo *un modo* en el que podemos experimentar el tiempo. Más adelante se volverá a este problema.

<sup>31</sup> Como Parménides, Zenón, Platón, los escépticos, Agustín, Plotino, Descartes, entre otros.

<sup>32</sup> Como el epicureísmo, el estoicismo, Locke.

of underlying matrix of events” (Bardon , 2013, pág. 17), y 3. los relacionistas<sup>33</sup> que se encuentran en un punto intermedio, ellos creerían que el tiempo “[e]s solo un modo de relacionar eventos entre sí, pero las relaciones que describe son reales!” (Bardon , 2013, pág. 7). La clasificación que realiza Bardon, al margen de si se acepta o no, constituye una lectura que comprende a las nociones tradicionales como respuesta a la pregunta por la existencia del tiempo. A la lectura de Bardon se puede agregar que estas nociones se fundan en el modo en el que en la cotidianidad creemos relacionarnos con el tiempo.

En la cotidianidad la perplejidad agustiniana de definir el tiempo parece falaz, todos aceptamos y empleamos al tiempo como una herramienta que mide el cambio, como si él fuese una serie de horas que contamos (segundos, minutos, etc.). El tiempo lo asemejamos entonces a una línea recta compuesta por una sucesión infinita de horas; los acontecimientos que ocurren constituyen meros puntos *en* la línea y según su posición en ella los datamos y ordenamos de manera secuencial, unos tras otros. Desde esta perspectiva, el tiempo es constante, uniforme y homogéneo; ningún ahora es diferente del otro<sup>34</sup>. Pero, si bien la relación entre el tiempo y el cambio nos es innegable, y en la vida cotidiana la dificultad agustiniana (con la que iniciamos) parece vacía, esta noción de tiempo mantiene abiertas las preguntas que rigen los distintos trabajos filosóficos que han buscado responder a la pregunta por el tiempo: ¿es el tiempo *algo* inherente a las cosas? ¿existe realmente el tiempo o es una estructura mental en virtud de la cual el *Dasein* cuenta la duración, ordena y encadena los sucesos? si es así ¿hay tiempo sin el *Dasein*? ¿cuál es la relación entre el tiempo y el *Dasein*?

El tratamiento que realiza Heidegger del tiempo es extraño respecto de las nociones anteriores a él. Heidegger<sup>35</sup>, más que preguntar por la existencia (real o ideal) del tiempo, buscaba replantear la pregunta por el sentido del ser y, en el programa que proyectó para llevar a término dicha búsqueda, realizó un análisis ontológico del *Dasein* que reveló cómo la temporalidad es constitutiva de la existencia y no simplemente una estructura mental que ordena la percepción. Pero,

---

<sup>33</sup> Como Aristóteles, Kant

<sup>34</sup> Al modo de concebir el tiempo en la cotidianidad Heidegger lo denomina ‘tiempo vulgar’.

<sup>35</sup> Por ahora me centraré en especial en SZ. En el siguiente capítulo se tratará el *Ereignis*, el acontecimiento apropiador.

aunque no se ha desarrollado aún la noción heideggeriana, es posible preguntar por anticipado por qué a pesar de que el “objeto” de la pregunta es el mismo resultan versiones tan heterogéneas: unas se enfocan en comprender cómo el tiempo está ligado al cambio (ya sea como idealistas, realistas, relacionistas), mientras que la heideggeriana afirma al tiempo como constitutivo de la existencia. Para decirlo de otro modo, ¿en qué radica la distancia entre los tratamientos que realizó la tradición filosófica del heideggeriano?

Una comparación entre las nociones de tiempo tradicionales y la propuesta por Heidegger no es la tarea que nos convoca. La empresa que encamina el presente capítulo corresponde a un examen de la noción de temporalidad del Heidegger de SZ, y, sin embargo, nos aproximaremos a las preguntas que se dejaron planteadas a lo largo del capítulo, pues ellas nos conducen poco a poco al corazón del problema. El propósito tras la mención general acerca de cómo la tradición filosófica abordó la pregunta por el tiempo responde a la necesidad de advertir que el tratamiento heideggeriano difiere del tratamiento tradicional; una de las diferencias corresponde a la forma en la que se plantea la pregunta por el tiempo, y el camino que ella abre.

## 1. Temporalidad de la existencia

*“[A]quello desde lo cual el ‘ser ahí’ en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice ‘ser’, es el tiempo”*  
Heidegger

Formular una pregunta no es solo plantear y proferir una oración interrogativa para expresar una duda, o crear un elemento retórico en un texto escrito que se emplea para enfatizar una idea. Quien realiza una pregunta se implica a sí mismo en ella: para formularla parte de sus intereses, de las posibilidades de sentido configuradas por la época y la cultura en la que vive –de su contexto– y de la comprensión que posee del objeto de la pregunta –o al menos del horizonte que lo rodea–. El interrogador poniéndose a sí mismo en la pregunta abre un camino<sup>36</sup> que determina el modo en el que ella se responde, la formulación se realiza de manera que ella

---

<sup>36</sup> Cf. Gadamer, *Verdad y Método*. Gadamer al exponer la dialéctica de pregunta y respuesta distingue a la pregunta como un *odós*, un camino que guía el diálogo.

guía las posibilidades de respuesta. La pregunta abre camino porque ella constituye, en el fondo, una interpretación; en la pregunta se revela la manera en la que comprendemos el objeto (lo vemos 'como algo'), y, a partir de dicha comprensión (en la formulación) ella instiga a la mirada para que se dirija hacia cierto aspecto del objeto. Cuando alguien dice, v.g., ¿está lloviendo? la palabras enunciadas arrastran consigo las características mencionadas, quien habla posee una comprensión del fenómeno meteorológico de la lluvia, de la estación e incluso del lugar en el mundo en el que se encuentra; el interrogador puede preguntar porque escucha ruidos extraños que no identifica por completo y que cree pueden deberse a una tormenta; quien pregunta, además, puede estar interesado en la información para decidir si sale o no a la calle, si necesita o no un paraguas, puede preguntar para iniciar una conversación o incluso para cambiar la dirección de una conversación ya iniciada.

Las dos características involucradas en el preguntar –la implicación de sí en la pregunta y la apertura del camino–, que aquí se enuncian solo a groso modo, se acentúan en la filosofía. La reflexión que realiza Heidegger respecto de la pregunta en *SZ*<sup>37</sup> induce a considerar que el preguntar genuino es aquel en el que el filósofo no solo centra su atención en el 'objeto' de la pregunta, sino en el que también se examinan sus elementos constitutivos, así como las condiciones en las que ella es planteada, ya que tales determinan el rumbo que encamina el discurso. El filósofo no emite una pregunta de manera impersonal al modo de un sujeto que se deja atrás a sí mismo para analizar un objeto. La implicación de sí genera que él incluya en la pregunta todo su bagaje teórico, el modo en el que comprende y aspira a acercarse a un fenómeno.

En *CFM* (§6-7) Heidegger, además, distingue el preguntar característico de la filosofía como uno en el que “[e]l ser-ahí en el hombre dirige en el filosofar el ataque contra el hombre” (Heidegger, 2007, págs. 46. GA 29-30: 31). La catalogación del preguntar filosófico como un *ataque*, lejos de poseer una connotación negativa, es empleada para enfatizar: el filósofo está co-implicado en la pregunta. Al formular una pregunta el filósofo no solo se pone a sí mismo en ella y abre un camino, sino que,

---

<sup>37</sup> La reflexión heideggeriana sobre la pregunta no se halla exclusivamente en *SZ*, sino también en textos como *El concepto de tiempo*, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, entre otros.

además, tanto el destinatario como el objeto de la pregunta son él mismo, en ella el filósofo se ataca a sí mismo, pregunta por como él comprende la relación que sostiene con el objeto. Preguntar, v.g., por el tiempo significa cuestionar la relación entre el *Dasein* y el tiempo, y por cómo el filósofo se comprende a sí mismo en esta relación. El contexto y la formulación abrirán el camino que adquiere el discurso.

La preocupación filosófica por el tiempo puede traducirse, para la tradición, en la pregunta por *¿qué es el tiempo?* Con esta formulación se imprime la necesidad de determinar la naturaleza del tiempo, su existencia real o ideal. Si bien se podría argüir que Platón o Kant, v.g., no preguntan por la existencia del tiempo sino por el origen del cosmos o por las condiciones de posibilidad de la experiencia respectivamente, tras de ellos también subyace la búsqueda por determinar *qué es*, y por establecer la relación presupuesta entre él y el cambio; Platón proponiéndolo como el número del movimiento y Kant como la forma pura de la intuición que nos permite distinguir la sucesión.

## 2.1. La pregunta por el tiempo heideggeriana

El ataque heideggeriano al tiempo se dirige en un sentido distinto al tradicional<sup>38</sup>: la temporalidad del *Dasein* que surge tras un análisis ontológico de este. Según Ricœur<sup>39</sup> la pregunta por el tiempo que realiza la hermenéutica heideggeriana tiene un carácter más originario pues busca revelar nuestra experiencia del tiempo, más que centrarse en cuestionar relaciones o propiedades temporales<sup>40</sup>. La investigación del hermeneuta posee un carácter fundamental en el que se ve cómo estamos siempre inmersos y conducidos por nuestra relación con el tiempo; la analítica existencialista consiste en un análisis fenomenológico de la cotidianidad en el que se exhibe cómo el *Dasein* no es un ente que simplemente se desenvuelve *en* el tiempo, sino que el tiempo mismo es indisociable de la experiencia y la significatividad en la que vivimos, de ahí que, v.g., experimentamos el tiempo como variable, en

---

<sup>38</sup> Por ahora sólo se tratará la temporalidad del *Dasein*. En el siguiente capítulo se retomará el *Ereignis*.

<sup>39</sup> Para este tema se recomienda la compilación y la introducción que realiza Ricœur en *El tiempo y las filosofías* (1979).

<sup>40</sup> Para Ricœur la hermenéutica de Heidegger, Gadamer, e incluso la que él mismo realiza están abocados a un examen de la experiencia del tiempo, más que a proponer una definición de este.

ocasiones más rápido o lento dependiendo de las circunstancias en las que nos encontramos y de nuestro estado anímico. La experiencia al constituir el foco de la indagación del tiempo para el hermeneuta revela que el vínculo que poseemos con la temporalidad no se restringe a emplear al tiempo como una herramienta de medición.

Pese a que se puede dar la razón a Ricœur, para entender genuinamente la distancia entre el tratamiento heideggeriano del tiempo y el tradicional se debe contextualizar la pregunta heideggeriana. Según Heidegger la tradición filosófica – desde los griegos hasta Nietzsche – al pensar el ser incurrió en un error: no diferenció *ser* y *ente*. Al preguntar por el ser de los entes la tradición buscó a otro ente que fungiría como condición de posibilidad de los otros entes (v.g. la sustancia, Dios, etc.). Por decirlo en términos heideggerianos, la tradición no notó la diferencia óntico-ontológica y al equiparar *ser* y *ente* se olvidó del ser. El error de la tradición empujó a Heidegger a querer replantear la pregunta por el sentido del ser, pero ¿qué debería entenderse por ser? y ¿qué significa reformular la pregunta por el *sentido del ser*? En palabras del mismo Heidegger:

*Aquello de que se pregunta* en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello ‘sobre lo cual’ los entes, como quiera que se los dilucide, *son en cada caso ya comprendidos*<sup>41</sup> (Heidegger, 1997, pág. 15. SZ: 8).

La pregunta por el sentido del ser es la pregunta por *aquello ‘sobre lo cual’* comprendemos a los entes ya de determinada manera; los entes que nos rodean no los vemos como masas amorfas que hemos de indagar para dilucidar qué *son*, por el contrario, ellos se *presentan* ante nosotros en su ser, los vemos como mesas, libros, computadores, etc. En otras palabras, la pregunta refiere al fondo a partir del cual lo ente que nos enfrenta es, para nosotros, poseedor de un sentido; en palabras de Poggeler la pregunta heideggeriana es aquella por el sentido del sentido (*cf.* Poggeler). Pero, si el problema refiere al fondo a partir del cual tenemos ya una comprensión determinada de lo ente, ser y tiempo están ligados de forma indisoluble, ya que dicha comprensión deviene. El ser se despliega temporalmente;

---

<sup>41</sup> La última cursiva es mía.

la comprensión que tenemos de lo ente es una proyección del sentido que se da desde una dimensión del tiempo, a saber, el presente. La pregunta heideggeriana se podría resumir, como lo hace Dastur, de la siguiente manera “¿Qué hace posible la comprensión del *Ser* desde una dimensión específica del tiempo, eso es, el presente?” (Dastur f. , 1999, pág. xxiii). La meta en *SZ* era revelar como el tiempo es horizonte de cualquier comprensión del ser. El *Dasein* comprende al ser teniendo al tiempo como el horizonte de dicha comprensión.

La tradición también habría pensado al ser en relación con el tiempo, pero a la vez habría sacado del tiempo a la *comprensión* del ser. Heidegger afirma:

Entonces se hace patente que la interpretación antigua del ser de los entes [...] en efecto saca del ‘tiempo’ la comprensión del ser. La prueba extrínseca de ello –pero sólo esto- es la determinación del sentido del ser como παρουσία u οὐσία, que significa ontológico-temporariamente ‘presencia’. El ente se concibe, en cuanto a su ser, como ‘presencia’, es decir, se le comprende por respecto a un modo del tiempo, el ‘presente’ (Heidegger, 1997, págs. 35-36. SZ: 25).

La tradición metafísica confundiría al ser con un ente y, en su búsqueda por responder a la pregunta del *ser en cuanto ser*, concentra sus esfuerzos en encontrar un algo (ente) siempre presente. Es decir, pese a que *el ser* habría sido pensado en relación con el presente, a la vez, la tradición *sacaría del tiempo* la *comprensión* del ser, pues el ente que persigue es inmutable y a-temporal (presente puro). El tiempo, por su parte, sería comprendido –preminentemente– como herramienta de medición, como sucesión infinita de horas y como *algo* en lo trascurre la vida, sin relación alguna con el ser.

Para el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser era indispensable preguntar por el ser del *Dasein*, es decir, se requería descifrar ontológicamente el ente al que le es inherente preguntar y tener una *comprensión* del ser. El resultado que Heidegger buscaba con el replanteamiento de la pregunta era una ontología fundamental “una explicación fenomenológica de cómo una comprensión del ser es posible” (Dastur f. , 1999, pág. 55). La pregunta por el sentido del ser no es una abstracción, sino que es una pregunta que concierne y se responde desentrañando

ontológicamente a quien la erige<sup>42</sup>. Aunque la tarea de replantear la pregunta por el sentido de ser se vio truncada, el análisis ontológico que realiza Heidegger en *SZ* expone la inherencia de la temporalidad en la existencia<sup>43</sup>.

Brevemente<sup>44</sup>, en *SZ* Heidegger parte de un análisis del *Dasein* en la cotidianidad para extraer de allí las estructuras que constituyen la existencia y sus distintas variaciones. Los existenciaros<sup>45</sup> no son meras características vacías que refieren a rasgos ónticos y que se llenan de contenido en la vida fáctica. Los existenciaros refieren a modos en los que *siempre* se despliega la existencia; la articulación de todos los existenciaros reside en la *Sorge*<sup>46</sup>, aquel que mienta la totalidad de la existencia. La segunda parte de *SZ* se dedica a develar cómo el *contenido del ser del Dasein* (de la *Sorge*) es la temporalidad, revelación que da un semblante nuevo a los existenciaros al descubrir como ellos están indisociablemente vinculados al tiempo. En las interacciones que tenemos con entes intra-mundanos<sup>47</sup>, con otros *Dasein*, y los modos en los que cuidamos nuestra propia existencia, estamos guiados e impulsados por el tiempo.

---

<sup>42</sup> Tras la analítica existenciaro y revelar que la temporalidad es inmanente al *Dasein*, Heidegger esperaba realizar una destrucción de la metafísica y mostrar que más originaria que la temporalidad del *Dasein*, es la temporalidad del ser. Como se sabe, tanto la tarea de la destrucción de la metafísica como el poner en evidencia la co-pertenencia entre ser y tiempo no se llegó a completar en esta obra, y la búsqueda por llevar a término esta tarea llevó a la denominada *Kehre*.

<sup>43</sup> *SZ* no es el único trabajo en el que Heidegger indaga por la temporalidad del *Dasein*. Antecedentes de dicha indagación se encuentran en el *Concepto de tiempo*, y en las *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Aquí nos enfocamos en especial en *SZ*.

<sup>44</sup> Aquí solo se está anticipando la estructura del análisis existenciaro que será trabajado de manera más completa en el resto del apartado.

<sup>45</sup> Los existenciaros se distinguen de las categorías -que son aplicadas a los otros entes-. El término categoría en la tradición filosófica significaría, según Heidegger “[d]ecirle a la cara a un ente, por decirlo así, lo que él es en todo caso ya como ente, es decir, permitirlo ver de todos en su ser” (Poggeler, pág. 56-57). Tanto las categorías como los existenciaros son posibilidades de caracteres de ser, pero mientras las primeras responden a la pregunta de qué es, los segundos a la pregunta por un quién (o por la existencia).

<sup>46</sup> *Sorge* es traducida por lo general como cura o cuidado. Más adelante se expone cómo se comprende en la terminología heideggeriana este existenciaro.

<sup>47</sup> El término intra-mundano es empleado para señalar entes que no poseen mundo (esto se explica más adelante), sino que están dispuestos en él, nos topamos con ellos en el mundo. Dicho término lo emplea Heidegger para referirse en especial a entes que no son *Dasein*. Sin embargo, en algún sentido cuando tratamos o vemos al otro en un sentido óntico puede emplearse dicho término. En este texto se usa en el primer sentido.

El paso por la pregunta buscaba contextualizar las tesis heideggerianas respecto de la tradición, pero para dilucidar como debe entenderse que el *Dasein* es tiempo se debe explorar mucho más a fondo la analítica existencial. Sin embargo, antes de sumergirnos en la tarea que nos convoca se debe aclarar que, si bien aquí se realizará un énfasis en el tiempo, no se deja de lado la co-pertenencia tiempo-ser, ni se omite el problema por el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser (que es el que genuinamente ocupó a Heidegger). Tiempo y ser advienen juntos. Un análisis de la temporalidad conlleva siempre el problema por el sentido del ser.

## **2.2. Fundamentos del análisis existencial para el arribo de la temporalidad del *Dasein*<sup>48</sup>**

En la mitología órfica se establece un nexo entre tiempo, mundo y destino; si bien la tradición filosófica conservó algunos de los rasgos del modo en el que la mitología concibió el tiempo, a la par dejó en el olvido el nexo antes mentado. La noción de temporalidad del *Dasein* heideggeriana se distancia, tanto en la formulación como en el desarrollo de la pregunta por el tiempo, de los pensadores que lo antecedieron y que intentaron pensar al tiempo, y sin embargo encuentra, desde una perspectiva divergente a la de la mitología, el nexo entre tiempo-mundo-destino. El *Dasein* es un 'ser en el mundo' sólo porque posee una comprensión del ser; todo actuar, toda comprensión del mundo e incluso toda comprensión que el *Dasein* tiene de sí mismo es indisoluble de la temporalidad.

En este apartado se explorarán algunos elementos del análisis existencial que constituyen y conducen a la *Sorge*, el ser del *Dasein*, pues ellos ofrecen un marco que permitirá comprender en qué sentido puede interpretarse que el tiempo es el contenido del ser del *Dasein* y cuál es el nexo entre tiempo-mundo.

### **2.2.1. Existencia**

---

<sup>48</sup> En este apartado se retoman algunas líneas generales de la analítica existencial que permitirán develar las bases que sostienen la noción de temporalidad de la existencia.

Descifrar la constitución ontológica del *Dasein* significa preguntar por su ser, sin embargo, dicha pregunta no puede ser puesta con la formulación *¿qué es el Dasein?* Cuando preguntamos, v.g., qué es un computador es posible enunciar una definición genérica que refiera a características comunes a todos los computadores, mientras que, al preguntar por el ser del *Dasein*, proponer una definición es insuficiente e incluso resulta inadecuado. El enlistar una serie de rasgos comunes a todos los *Dasein* puede acarrear que: 1. dicha definición indique solo algunas características ónticas<sup>49</sup> y que, por lo mismo, no logre expresar genuinamente qué es ser *Dasein*, 2. que se dejen a un lado las diferencias y que quienes (v.g. culturas no occidentales) no se identifican con dicha definición sean considerados como inferiores o carentes de humanidad, y/o 3. que la definición propuesta recaiga en el pensamiento metafísico que buscaría a una esencia humana (v.g. el *Dasein* como animal racional) e incluso que, en algunos casos, se tome dicha esencia como punto de partida para proponer un deber ser del *Dasein*.

El análisis fenomenológico que realiza Heidegger puede verse, en muchos sentidos, como una toma de distancia de la tradición metafísica. El camino elegido por Heidegger lejos de buscar una definición de lo que constituye ser humano, o de realizar una abstracción del desenvolvimiento del *Dasein* en el mundo, busca al ser del *Dasein* realizando un examen de este en la cotidianidad. Si bien los existenciaros son estructuras inherentes al *Dasein*, ellos no son sino indicaciones formales<sup>50</sup> que señalan modos en los que está siempre desplegándose la existencia, y es erróneo considerar que tras de ellos se encubre un afán definitorio. El 'listado' de existenciaros que formularía Heidegger no es exhaustivo y nunca tuvo la pretensión de serlo; este filósofo solo se dedica a exponer aquellos que lo habrían de conducir a la temporalidad del *Dasein* y a entender cómo es posible una comprensión del ser.

---

<sup>49</sup> Por ejemplo, de tipo biológico, como decir que el hombre es un animal mamífero, bípedo etc.

<sup>50</sup> Brevemente, la indicación formal (denominación que aparece en distintos textos del joven Heidegger como en las *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*) refiere a "conceptos" que no poseen un contenido material o que no puede definirse en función de una serie de características ónticas, es decir, ellos no remiten a un ente presente. Sin embargo, tampoco refiere a conceptos vacíos, sino que se trata de nociones que se llenan de contenido en la realización o en la ejecución, v.g., 'existencia' o *Sorge* son existenciaros que encuentran su contenido en la existencia misma.

La distancia entre Heidegger y la tradición metafísica respecto del ser del *Dasein* surge tanto de la manera en la que pregunta por este, como por el camino que adopta al examinar su constitución ontológica. Si la pregunta se plantea de la forma ¿qué es el *Dasein*? se condena la respuesta a los problemas antes mencionados. La pregunta adecuada no es qué es, sino quién es el *Dasein*<sup>51</sup>. Esta formulación de la pregunta determina al 'objeto' por el que se interroga en un doble sentido: por un lado, se marca de inmediato una diferencia básica entre el *Dasein* y otros entes, de ellos puede preguntarse qué son, pero no quién son. Por otro lado, cuando se pregunta, por ejemplo, quién es Parménides, no se busca solo señalar un ente o que se nos diga que fue un animal racional, la respuesta será más bien que se trata de un filósofo presocrático, que vivió en Elea aproximadamente entre 515 y el 440 a.C., que es considerado el representante más importante de la escuela eleática, y que aún hoy sobreviven algunos fragmentos de su poema, considerado el primer tratado sobre el ser. *Quién* refiere a alguien en específico, y, aunque Heidegger pregunta de modo general ¿quién es el *Dasein*? y no por una persona determinada, el cuestionamiento es por nosotros mismos y aquello que nos es propio. Volviendo a nuestro ejemplo, para responder quién era Parménides se invocan las cosas que realizó y por las cuales él es reconocido; pero si Parménides no se hubiese separado de su maestro (sea que este fuese Jenófanes o Anaximandro), si hubiese sido un pitagórico en lugar un miembro de la escuela eleática, o incluso si hubiese escrito un diálogo y no un poema, la respuesta sería diferente. Las acciones que realizamos no son sino posibilidades que se abren para nosotros y nos son propias, opciones de las que decidimos si nos encauzamos en ellas o no. La pregunta por *quién* es se responde mencionando las posibilidades que cursa (o cursó) la persona a la que refiere la pregunta; en el caso de la pregunta ¿quién es el *Dasein*? ella se responde diciendo él es sus posibilidades, es decir, es existencia.

Mientras que la tradición filosófica, según Heidegger, usaría el término existencia –a partir del lat. *existentia*<sup>52</sup>– para denominar la realidad concreta de un ente, Heidegger lo resignifica para indicar que el *Dasein* es un poder ser, él está siempre proyectado en posibilidades, se dirige o se encamina hacia algo, en palabras de

---

<sup>51</sup> Si bien aquí se introduce la pregunta por quién es el hombre, dicha pregunta se responde no sólo al decir que él es existencia, sino que los existenciaros en general y los modos de ser de la existencia constituyen la respuesta a dicha pregunta.

<sup>52</sup> Originalmente el término significaba aquello que hace actual a la esencia.

Vattimo “[e]l término existencia, en el caso del hombre, ha de entenderse en el sentido etimológico de *existere*, estar afuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección a la posibilidad.” (Vattimo G. , 1986, pág. 26).

La resignificación del término existencia posee múltiples funciones dentro de la argumentación heideggeriana. En primer lugar, se emplea para señalar el poder ser característico del *Dasein*, a la vez que le arrebató al término el sentido que la tradición metafísica le otorgó y que se emplea para designar la mera presencia de un ente. En segundo lugar, la caracterización del ser del *Dasein* como existencia permite, como se mencionó anteriormente, marcar las diferencias entre él y los otros entes. Y, por último, es una forma de insistir en que el *Dasein* es un ente que posee una cierta comprensión –así sea somera– de *su ser*<sup>53</sup>, él sabe que puede elegir entre posibles y que las elecciones que realiza lo constituyen.

El distinguir el ser del *Dasein* como existencia significa que él, al cursar posibilidades que le son propias, se está determinando o haciéndose a sí mismo, él no posee una esencia sustancial, ni es un algo que pueda determinarse de antemano. La famosa fórmula heideggeriana que versa “[l]a esencia del ‘ser-ahí está en su existencia” (Heidegger, 1997, pág. 54. SZ: 42) señalaría que, en tanto existencia, el *Dasein* no posee una esencia fija, sino que “El ‘ser-ahí’ se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él es y que en su ser comprende de alguna manera” (Heidegger, 1997, pág. 55. SZ: 43).

Las posibilidades no son simples opciones que se puedan enumerar, sino que ellas son propias a cada *Dasein*, él tiene sus posibilidades, puede elegir entre ellas, e incluso entre *modos de la existencia* (autenticidad y autenticidad). Los *modos de ser de la existencia* corresponden a maneras en las que el *Dasein* se desenvuelve respecto de las posibilidades que se le abren; si bien las diferencias entre los modos de ser de la existencia no emergen sino hasta el arribo a la noción de temporalidad, al introducir la existencia se establece un primer aspecto que las distinguirá, la decisión:

---

<sup>53</sup> La imposibilidad de construir una definición genérica del *Dasein*, como muchas veces se definen los otros entes, no es la única diferencia entre el *Dasein* y los otros entes. La distancia más crucial es que al *Dasein* le es inherente una comprensión del ser, y de *su ser*, mientras que a los otros entes les es indiferente.

Y por ser en cada caso el ‘ser ahí’ esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser ‘elegirse a sí mismo’, ganarse, y también puede perderse o no ganarse nunca, o sólo ‘parecer ser’ que se gana. Haberse perdido y aún no haberse ganado sólo lo puede en tanto es, por su esencia misma, posible ‘ser ahí’ ‘propio’, es decir, apropiado por sí mismo y para sí mismo<sup>54</sup> (Heidegger, 1997, págs. 54-55. SZ: 42)

La existencia transita entre al menos dos modos, el *Dasein* puede *elegirse a sí mismo*, es decir, puede apropiarse de las posibilidades que se abren y en ese sentido decidir genuinamente (autenticidad), o puede perderse (inautenticidad), o ganarse y luego perderse. Los modos no son estados permanentes, sino que la existencia oscila entre ellos, entre una apropiación de sí (de sus posibilidades) o el dejar que otros elijan por él perdiéndose a sí mismo (inautenticidad). El *Dasein* es el único ente que está constituido por la posibilidad, y en virtud de ello, se debate constantemente entre una existencia auténtica y una inauténtica.

“Los modos de ser de la ‘propiedad’ y la ‘impropiedad’ –expresiones elegidas terminológicamente en el sentido riguroso de las palabras mismas– tiene su fundamento en que todo ‘ser ahí’ se caracteriza por el ‘ser, en cada caso, mío’. Pero la impropiedad del ‘ser ahí’ no significa algo así como un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’. La impropiedad puede, antes bien, determinar al ‘ser ahí’ en su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar” (Heidegger, 1997, pág. 55. SZ: 43)

Tener posibilidades implica el poder de elegir entre ellas, e incluso elegir no elegir, siempre puedo apropiarme de mi existencia o dejar que otros elijan por mí y permanecer así en la inautenticidad. Vista así, en la inautenticidad el *Dasein* posee un rol pasivo respecto de la elección, y, sin embargo, se advierte que ella no es un modo inferior respecto de la autenticidad<sup>55</sup>. El sentido de los modos de ser de la

---

<sup>54</sup> La traducción de Gaos (es la que se emplea mayormente aquí) traduce *Eigentlich* y *Uneigentlich* como propio e impropio respectivamente. Sin embargo, estos términos también pueden traducirse como auténtico e inauténtico, genuino y no genuino. La traducción de Gaos se debe a que la partícula *eigen* traduce propiedad. Aquí preferimos usar el término autenticidad.

<sup>55</sup> Muchos interpretes consideran que la diferencia entre existencia auténtica e inauténtica posee claras connotaciones éticas (como Farías, V. en *Heidegger y el nazismo* (1998) o Bernier, B. en *De l'éthique au nationalisme et au totalitarisme chez Heidegger et Watsuji*

existencia no posee connotaciones éticas, ni refiere a un imperativo de la existencia, a un deber ser o a un mejor modo de vida, ni constituye un defecto o un error, sino que, como lo dice la cita, las diferencias entre ellos refieren a maneras distintas de existir, de *ocuparse*, *interesarse* y *ser capaz de gozar*, etc.

Aunque la noción de existencia introduce sus dos modos de ser, para revelar la constitución ontológica del *Dasein* es imperativo el ponerlo “[a]l descubierto en su indiferenciada modalidad ‘inmediata y regular’” (Heidegger, 1997, pág. 55. SZ: 43), es decir, se requiere el examen del *Dasein* en la cotidianidad (término medio) para extraer de ella las estructuras que componen la existencia. En la cotidianidad prima el modo inauténtico, y, no obstante, las estructuras que en ese examen surgen (como se afirmó antes) también son características de la existencia auténtica, solo que el modo en el que se actualizan difiere.

#### 1.1.1.2.2.2. **Mundo, destino y libertad del Dasein**

El *Dasein* es un *poder ser*, a él le es constitutivo proyectarse en posibilidades que cursa y que lo hacen quien es. Este rasgo del *Dasein* no pasa desapercibido, él posee una comprensión, así sea somera, de que es *existencia*, a él le son abiertas posibilidades entre las que puede elegir; no obstante, el *Dasein* no solo se comprende a sí mismo como posibilidad, a la par se comprende como ‘ser en el mundo’. Las posibilidades que se abren a la existencia no son resultado de la arbitrariedad, el *Dasein* elije con respecto a lo que se le presenta o se abre ante él en el ‘mundo’.

La filosofía heideggeriana no ofrece una definición taxativa de *mundo*, ni lo distingue a partir de un sentido óntico, es decir, como un ente que acoge en su seno a otros entes o como el entorno natural en el que vive el *Dasein*. Heidegger examina los modos en los que el *Dasein* se relaciona con los entes que se le presentan en el mundo, en orden de indicar qué debe entenderse por este. La forma más originaria

---

(2018)), en la medida que implican la diferencia entre el elegir o el dejar que otros elijan y seguir ciegamente mandatos de otros. Dicho de otra forma, la diferencia consistiría entre ser amo de la propia existencia o esclavo de otros. La lectura es válida, sin embargo, por una parte, Heidegger manifestó que la diferencia no era ética y, por otra parte, en tanto que aquí perseguimos las nociones de tiempo heideggerianas, no entraremos a los debates que versan sobre la posible eticidad de los modos de ser de la existencia.

en la que nos desenvolvemos respecto de lo que nos sale al encuentro es con *familiaridad*: cuando veo a mi alrededor, por ejemplo, no veo manchas a las cuales debo encontrarles una forma y donarles arbitrariamente un sentido, sino que veo a los entes en su ser, un escritorio, un teléfono, libros, etc., más aún, puedo salir a caminar y ver cientos de escritorios de distintas formas y sin embargo, ellos me son familiares, puedo reconocer inmediatamente lo que son y el empleo que se les da. El *Dasein* habita y está familiarizado con aquello que se le presenta en el mundo, los entes que le salen al encuentro ya poseen un sentido para él, son un algo para algo.

En la cotidianidad el *Dasein* se comprende a sí mismo como 'ser en el mundo', solo que en dicha comprensión el *mundo* es concebido como un ente en el que se encuentran localizados otros entes con los que el *Dasein* se relaciona. El concepto óntico de mundo es, desde un punto de vista ontológico, insuficiente e inexacto ya que no revela el carácter significativo que poseen para nosotros los entes intramundanos, ni dice nada de los modos en los que establecemos un trato con ellos. El *Dasein* no es un sujeto, como concebiría la filosofía moderna, que sale de sí para establecer una relación con objetos del mundo 'natural' y que debe analizar al margen del horizonte de sentido en el que se encuentra; por el contrario, el trato y las relaciones que el *Dasein* establece con los entes con los que se enfrenta en el mundo acaecen en y con un sentido en el que el *Dasein* ya está puesto. No hay un mundo 'natural' al que el *Dasein* acceda que esté desligado de la significatividad.

El ver (aunque se podría tomar otro ejemplo como el tocar o el oír) es un caso ejemplar del 'ser en el mundo'; el *Dasein* no ve manchas que tras un proceso determina como cosas en el mundo, determinación que luego sería susceptible de convertirse en una proposición que exprese lo que se presenta en la precepción: veo una mesa. Ver una mesa como mesa no requiere de un proceso teórico, sino que desde que el *Dasein* posa su mirada en ella ya sabe qué es y para qué sirve. La proposición, en este caso, es secundaria y no necesariamente resulta de un proceso de análisis en el que se busca determinar si ella coincide o no con la realidad.

Pero no solo en la cotidianidad entablamos una relación con lo ente en función de la comprensión que tenemos de su ser, este fenómeno también ocurre v.g., en el

trabajo filosófico. Zenón, por ejemplo, consideraba que el cambio es una mera apariencia, y, por lo mismo también el tiempo. La manera en la que Zenón comprende el tiempo, en este ejemplo, está determinada por el modo en el que se concebía y preguntaba por el tiempo en su época, por la academia eleática, por las enseñanzas de su maestro Parménides, por el mundo en el que se encontraba<sup>56</sup>. El filósofo ya ve a los fenómenos de una manera determinada y de la cual no se separa para analizar conceptualmente al objeto, sino que, por el contrario, siempre parte de ella para su análisis. Empero, el trabajo del teórico no es insustancial (si se ve su función solo como una expresión de las maneras en las que se comprende un fenómeno), es un modo de ser del *Dasein* en el que se gana o se amplía el horizonte de sentido. El conocimiento no crea al mundo, la teoría no surge *ex nihilo*, el filósofo solo *ayuda* a que notemos lo que ya estaba allí, algo que antes parecía oculto.

La familiaridad que tiene el *Dasein* con los entes (intramundanos o útiles) se debe a que ellos son significativos para él, son un universo de referencias que nos indican los modos en los que podemos tratarlos, en los cuales los empleamos y manipulamos. Ahora bien, el sentido al que refiere un ente no es aislado; por un lado, cuando vemos un útil, también notamos una pluralidad de útiles que se encuentran en la cercanía del ente en el que enfocamos la vista; por otro lado, el útil mismo remite (así no seamos conscientes de ello) a otros útiles, a formas de uso, a relaciones de sentido que ya han sido establecidas. Retomando un ejemplo que emplea el mismo Heidegger:

En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema del mundo. Cuando miramos el reloj, hacemos tácito uso de la 'posición del sol', por la que se lleva a cabo la regulación astronómica oficial de la medida del tiempo. En el uso del útil llamado reloj, útil 'a la mano' inmediatamente que no 'sorprende' es 'co-a la mano' la naturaleza del mundo circundante. (Heidegger, 1997, págs. 84-85. SZ: 71 )

Al reloj lo vemos como un mero útil con el que medimos el tiempo, y, sin embargo, al pensar genuinamente qué es, nos vemos remitidos a la posición del sol, las

---

<sup>56</sup> No se quiere insinuar aquí que Zenón no hiciera un trabajo novedoso respecto del tiempo, o que la comprensión habitual limite siempre y de forma inevitable las maneras en las que comprendemos un fenómeno. Pero, a la vez, estas maneras están vinculadas al horizonte de sentido en el que se encontraba el filósofo.

maneras en las que medimos el tiempo, etc. Las referencias pueden además ampliarse más allá –y no solo a entes que aparentemente poseen relación con el reloj; el reloj puede remitir al sistema solar, al material empleado para construirlo, a los números, a la física, a la naturaleza, a la herramienta, y esas remisiones, a su vez, nos dirigirán a muchas otras. Un solo ente remite tácitamente a un universo de entes y de significaciones, e incluso de épocas<sup>57</sup> que guían la manera en la que se comprende y se emplea, solo que en la cotidianidad lo usamos según su sentido preferente (la utilidad).

La familiaridad con la que el *Dasein* existe indica que el mundo es experimentado en tanto que y gracias a la significatividad con la que se nos presenta los entes intramundanos. El mundo más que el medio o el ente en el que se encuentra el *Dasein* “[p]uede ser pensado como ámbito de un *acontecer* de sentido” (Pöggeler, 1990, pág. 63). Heidegger está interesado en el fenómeno y no en el ente que denominamos mundo; por fenómeno debe entenderse “[l]o que se muestra como ser y estructura del ser” (Heidegger, 1997, pág. 76. SZ: 63). Lo que se persigue con el fenómeno del mundo es el sentido con el que este ya se le muestra al *Dasein*, el ámbito en el que los entes se le presentan en su ser. Desde esta perspectiva, solo el *Dasein* posee ‘mundo’, la significatividad de este le es exclusiva<sup>58</sup>, él es un ente mundano<sup>59</sup>, mientras que los otros entes son solo intramundanos, a ellos los encontramos dentro del mundo, dentro de un ámbito de significatividad en el que estamos inmersos.

La familiaridad pasa por lo general inadvertida, pero se manifiesta cuando encontramos, por ejemplo, algo que nos sorprende, algo cuyo sentido y uso desconocemos; la sorpresa no hace más que resaltar cómo en la cotidianidad

---

<sup>57</sup> Si se piensa, por ejemplo, en la diferencia entre un reloj de arena, uno de cuerda, uno de bolsillo, digital, etc.

<sup>58</sup> En este sentido puede entenderse la polémica frase heideggeriana que versa “La piedra no tiene mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre es configurador de mundo” que aparece en el seminario de 1929-1930 en *CFM*. Es decir, la piedra no tiene mundo (como ha sido descrito) en tanto no hace frente a lo que se muestra como ser. El animal es pobre de mundo puesto que su acceso a la significatividad de las cosas es limitado. El *Dasein*, por el contrario, es configurador de mundo, no solo porque el mundo se revela ante él como ser, sino también porque él ayuda a revitalizar y mantener vivo el sentido.

<sup>59</sup> Tiene mundo.

estamos en un territorio que por lo general nos es habitual<sup>60</sup>. En estos casos que señala Heidegger “[e]l plexo de útiles no destella como un todo aún nunca visto, sino como un todo avistado constantemente ya con anterioridad en el ‘ver en torno’. Mas con este todo se anuncia el mundo” (Heidegger, 1997, pág. 88. SZ: 75). El mundo de sentido está abierto al *Dasein* previamente; él está apropiándose continuamente de la significatividad, desenvolviéndose a partir del plexo de referencias en el que se encuentra.

En la cotidianidad empleamos la expresión ‘ser *en*’ en su sentido óptico, es decir, para referirnos a la ubicación espacial de un ente determinado (la mesa en el apartamento, el celular sobre la mesa, el tigre en el mundo). Sin embargo, en la indicación formal heideggeriana ‘ser *en* el mundo’ no tiene un sentido óptico, sino ontológico, en ella se *ubica* a la existencia de manera concreta en el mundo, en un ahí, en un horizonte de sentido determinado en cada caso, y gracias al cual el *Dasein* se comprende a sí mismo, a útiles y a los otros, es decir, señala la *facticidad* de la existencia:

El concepto de facticidad encierra en sí el ‘ser en el mundo’ de un ente ‘intramundano’, de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su ‘destino’ estar vinculado con el ser de los entes que hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él (Heidegger, 1997, pág. 68. SZ: 56)

*El Dasein es un ‘ser en el mundo’* equivale a decir que él está inmerso en la significatividad y es conducido por su acceso al ser; comprendemos y nos relacionamos con lo ente gracias al ámbito de sentido en el que nos encontramos y que nos guía. La existencia del *Dasein* es concreta, él está situado, el mundo que le es peculiar determina las maneras en las que hace frente a los entes que ante él se presentan. El mundo es el ámbito en el que se le abren las posibilidades al *Dasein*, mas ellas no son infinitas, sino más bien determinadas, situadas, se abren en un marco de sentido específico que las determina. El *Dasein* es un ser en el mundo que no puede librarse del horizonte de sentido concreto en el que se encuentra situado, pues es gracias a tal que comprende y se relaciona consigo mismo, con los otros y

---

<sup>60</sup> En §16 Heidegger emplea otros ejemplos para ilustrar lo anterior como el de lo inempleable, lo inmanejable, lo ‘no-a-la-mano’.

con los útiles. Estamos insertos en un contexto, en una época que condiciona las formas en las que nos comprendemos a nosotros mismos y nuestro poder ser, ese es *nuestro destino*. La existencia del *Dasein* está atada a los entes que le hacen frente dentro del mundo, y por lo mismo, al sentido con el que ellos se presentan, ese es el destino del cual él no puede escapar<sup>61</sup>.

Heidegger al introducir la facticidad de la existencia la vincula con el destino, el 'ahí' del *Dasein* constituye el "límite"<sup>62</sup> y la concreción de las posibilidades; empero la introducción del *destino* en la analítica existencial está también acompañada de la noción de *libertad* (*Freiheit*). El *Dasein* al emplear una herramienta de una manera determinada se conforma con respecto al sentido, a la referencia preferente que conlleva dicha herramienta. En palabras de Heidegger "[c]onformarse' significa ónticamente: dentro de un fáctico 'curarse de', dejar *ser* algo 'a la mano' tal *como* a la sazón es y fundamentalmente en un sentido ontológico" (Heidegger, 1997, pág. 99. SZ:84). La conformidad no es más que un *dejar ser* (*sein lassen*) a los entes en su sentido, dejar que ellos indiquen las posibilidades que abren, si su uso es o no apropiado, y su para qué se pueden emplear. La conformidad, que Heidegger distingue como *dejar ser* a lo ente, significa que el *Dasein* no impone o produce el ser de las cosas, sino que permite que los entes le hagan frente en su ser, los *pone en libertad*.

El *dejar ser* requiere que el mundo se encuentre descubierto previamente "[e]l previo abrir aquello sobre el fondo de lo cual se da la libertad a lo que hace frente dentro del mundo, no es nada más que el comprender el mundo relativamente al cual se conduce ya siempre el 'ser ahí' en cuanto ente" (Heidegger, 1997, pág. 100. SZ: 86). El *Dasein* posee desde siempre una comprensión del ser de los entes con los que se topa en el mundo, y dicha comprensión es condición de la existencia. *Dejar ser* a los entes, permitir que ellos indiquen su sentido, sus posibilidades, es

---

<sup>61</sup> Heidegger afirma que la facticidad se dispersa en distintos modos de ser como 'el tener que ver con algo', 'producir algo', 'encargarse y cuidar algo', 'emprender algo', 'abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir, omitir, descansar, etc. (c.f. Heidegger, 1997, cap. III). Estos modos se verán luego como modos de la *Sorge* -del cuidado o la cura- que se caracterizará más adelante.

<sup>62</sup> Si bien se puede afirmar que las posibilidades son limitadas por el 'ahí', a la vez, ellas son ilimitadas, en el sentido que no se trata de opciones a, b, y c, que puedo contar; más aún cada posibilidad abre a su vez muchas otras.

también aquello que le permite al *Dasein* elegir entre las diversas opciones que se le abren en el mundo, es decir, es condición de la libertad de la existencia. Nuestra comprensión de lo ente nos hace libres al *dejar ser* el sentido, las posibilidades que guarda en sí para nosotros.

El abrirnos a la significatividad del mundo nos hace libres; empero, las posibilidades en las que el *Dasein* puede proyectarse no solo están dispuestas para él en el acontecer de sentido, también están determinadas por su situación fáctica; las posibilidades que cursamos son propias a cada *Dasein*. En otras palabras, el estar abiertos y vinculados al ser de lo ente no solo libera la existencia, también constituye nuestro destino; la facticidad de la existencia determina las posibilidades que se abren para cada uno de nosotros.

La existencia pervive en la familiaridad, y "[e]n esta familiaridad puede el 'ser ahí', perderse en lo que hace frente dentro del mundo y ser captado por ello" (Heidegger, 1997, pág. 90. SZ: 76). La existencia inauténtica es una pérdida de sí mismo, pérdida que puede concebirse como un dejarse captar y sucumbir a la familiaridad de lo que se presenta; el *Dasein* muchas veces se limita a aquello que se le aparece, al presente inmediato y al uso preferente de los útiles, sin dejar ser las posibilidades, sin permitir que ellas emerjan en su sentido para apropiarse de ellas. Las remisiones, los sentidos con los que los entes se presentan no son unívocos, sino que son aperturas, posibilidades. Gutenberg, por ejemplo, tuvo la tarea de realizar varias copias impresas de la biblia por medio de la xilografía, pero en lugar de seguir los métodos tradicionales vio en la madera y el hierro otras posibilidades para acelerar el proceso de copiado; el inventor aquí más que un creador, es aquel que deja en libertad lo ente para que puedan abrirse ante él nuevas posibilidades.

Si bien estamos atados a un destino que es tejido por el 'ahí', la apertura es también la condición de la libertad concebida como un *dejar ser*. La libertad depende de la comprensibilidad que se ha abierto con anterioridad, del mundo que guía los modos en los que el *Dasein* se conduce en él, es decir, ella es limitada por el destino que dispone el mundo de sentido al que pertenece el *Dasein* y las posibilidades en las que *él* puede proyectarse. En el plexo de relaciones y referencias, en el mundo, el *Dasein* se comprende a sí mismo como poder ser y como un ente que decide o

que elige no elegir, como un ente que se bate entre la apropiación o no de su existencia.

La libertad, concebida por la tradición metafísica, fue pensada<sup>63</sup> como: a.) la posibilidad que tiene el *Dasein* de actuar acorde a su voluntad y de auto-determinar así su propia existencia con independencia de su destino, y b.) como un liberarse de sus instintos y/o del horizonte de sentido, abandonar los prejuicios y los sentidos instaurados socialmente. En ambas concepciones la libertad está disociada del ser, el *Dasein* libre actuaría (a) acorde su voluntad sin contemplación alguna de lo ente y el sentido que él guarda en sí, o (b) superando su 'naturaleza' y los prejuicios de su época, desligándose de su comprensión de lo ente.

En la analítica existencial la indisociabilidad entre la libertad y la comprensión revela las dificultades de las concepciones metafísicas, la voluntad está limitada por las posibilidades que se abren a la existencia; el querer imponerme sobre lo ente al margen del sentido es vacío, inútil e inoperante, la acción solo ocurre dentro de las posibilidades que el ser dispone para mí. La pretensión ilustrada de desligarse de la 'naturaleza'<sup>64</sup> y los prejuicios, por su parte, no es del todo posible, los modos en los que actuamos penden de la comprensión que tenemos de nosotros mismos y de lo otro; podemos abandonar *algunos* prejuicios, pero el mundo, entendido como un entramado de significatividad, es siempre comprendido desde un horizonte de sentido (que cotidianamente pasa desapercibido). La libertad solo es posible en el estar abierto a mis posibilidades, en *dejar ser* al sentido que devela la comprensión que tenemos de nosotros mismos y de lo ente.

Mundo y destino surgen para el *Dasein* como sentido y significatividad en la que está imbuido y que determina todo modo en el que establece una relación con los entes. Pero, el mundo no solo surge junto con el destino, también con la libertad con la que el *Dasein* puede abrirse a las posibilidades de lo que se le presenta. El mundo,

---

<sup>63</sup> La crítica a las nociones metafísicas de libertad se encuentra ampliada en el siguiente capítulo. Aquí me permito introducirlas grosso modo a manera de contraste con la noción heideggeriana de la analítica existencial.

<sup>64</sup> Heidegger critica la idea de una 'naturaleza humana' porque los modos en los que el *Dasein* existe penden de la significatividad. En ese sentido el actuar negando la 'naturaleza' es también una negación del ser.

el destino y la libertad son condición de la existencia, el acontecer de sentido, el ahí y el dejar ser a los entes son lo que nos permite decidir, ya sea que elijamos dejarnos poseer y absorber por lo que se presenta, o abrimos genuinamente al sentido y decidir auténticamente.

#### 4.1.2.2.2.3. El otro: diferencia, cuidado de sí e indiferenciación

El *Dasein* es sus posibilidades, ellas se abren para él en un mundo en el que se le impone su destino y en el que puede ser genuinamente libre. Pero el *Dasein* no es solo un 'ser en el mundo', también es un 'ser con', comparte el mundo con otros. El vínculo que el *Dasein* sostiene con los otros lo constituye, ellos hacen parte de él.

En la cotidianidad estamos en constante trato con entes intramundanos y con otros *Dasein*, mas los modos en los que nos relacionamos con ellos no son los mismos en cada caso. Estamos constantemente rodeados de multitudes de entes intramundanos, pero no advertimos la mayor parte a no ser que los necesitemos para una actividad en específico o que ellos capten nuestra atención. En contraste, cuando otros *Dasein* nos salen al encuentro el fenómeno es distinto; cuando vemos a otro reconocemos de inmediato su existencia, notamos sus elecciones en la vestimenta, la manera en la que se comportan, las actividades que se encuentran realizando, etc., e incluso cuando omitimos verlos o los ignoramos (al punto que no notamos sus rostros) ellos poseen un lugar privilegiado y destacado en la percepción.

La calificación del 'ser con otros' como un existencial, más allá de señalar que compartimos el mundo con otros, significa que nuestro vínculo con ellos nos es esencial. Nos identificamos y nos diferenciamos de los otros, y compartimos con ellos el horizonte de sentido. El vínculo entre nosotros y otros *Dasein* no puede ser roto, el 'ser con' nos es constitutivo y no un fenómeno ocasional, como ver un automóvil azul cielo o amarillo; cuando se concibe la relación con otros como esporádica los estamos concibiendo como irrelevantes, como un *algo* exterior y ajeno, al modo de un sujeto que se relaciona con un objeto, e incluso que podemos tratarlos de maneras similares a los entes intramundanos (como herramientas, como útiles, como inempleables, etc.). El posicionamiento de la relación con los otros como

constitutiva de la existencia insiste en que el *Dasein* no es un sujeto (interioridad) que se rodea de entes que le son exteriores.

Nos relacionamos con los entes intramundanos preminentemente en función de su utilidad. Los otros *Dasein* no son entes que usamos –al modo de los útiles–, sino que procuramos por ellos. El término procurar proviene del latín *procurare*, y es traducido, por lo general, como ‘proporcionar una cosa necesaria’, no obstante, él está compuesto por el prefijo *pro* que significa a favor, delante, a la vista, y *curare* que significa cuidar o curar. Al retomar las raíces etimológicas se aprecia que *procurar* es un cuidado a favor de otros, o a la *vista* de otros. Gracias al origen etimológico, más que a la acepción contemporánea<sup>65</sup>, puede entenderse que todos los modos del ‘ser con’ son un procurar por, tanto en el sentido de curar y cuidar, de hacer algo por otros o a favor de ellos, así como a la vista de ellos. Una gran enemistad, por ejemplo, podría contemplarse en este sentido: nadie consideraría que cuida al enemigo, o que realiza algo a favor de él, pero sí que realiza algo a la vista de él o incluso muchas veces *por* él (v.g., el oponerse conscientemente a él o realizar algo para generar una reacción en él). "El 'ser uno para otro', 'uno contra otro', 'uno sin otro', el 'pasar de largo uno junto a otro', el 'no importarle nada uno a otro' son modos posibles del procurar por" (Heidegger, 1997, pág. 138. SZ: 121), la indiferencia, el desinterés o la ausencia son modos en los que frecuentemente nos relacionamos con los otros, y, no obstante, ellos constituyen también un *procurar*, actuamos por o a la vista del otro.

Allende los modos en los que cuidamos de los otros, la importancia del existencial ‘ser con’<sup>66</sup> concierne a que él es requisito para el acceso a la significatividad del mundo, estamos abiertos a la significatividad junto con y gracias a los otros, con ellos descubrimos el mundo. La convivencia con la alteridad es

---

<sup>65</sup> La RAE distingue el término *procurar* como: 1. ‘Hacer diligencias o esfuerzos para que suceda lo que se expresa’ y 2. ‘conseguir o adquirir algo’. Estas definiciones no se acercan al sentido heideggeriano del término. Si se tomase la primera se indicaría que hacemos o nos esforzamos por hacer algo por otros para..., sentido que si bien está ligeramente relacionado no alcanza el sentido del término heideggeriano. Si se tomase la segunda definición, se sugeriría que adquirimos al otro al modo de adquirir cualquier ente. En el segundo caso, el término tendría un sentido más bien óptico que estaría contemplado en los modos en los que tratamos los útiles.

<sup>66</sup> La relevancia que el ‘ser con’ posee para el tema que nos convoca en este apartado (2.2.3) refiere a como en el ‘ser con otros’ descubrimos y accedemos a la significatividad del mundo.

siempre comprensora. La relación entre la comprensibilidad del 'ser con' es visible en que para conocernos a nosotros necesitamos del otro. Heidegger afirma: "[e]l conocerse se funda en el 'ser con' originalmente comprensor" (Heidegger, 1997, pág. 140. SZ: 124). La comprensibilidad que se da por 'ser con otros' es más originaria que el conocimiento de sí, este último (más que referir a maneras en las que nos desenvolvemos en el mundo) tiene un carácter proposicional, articulado en el lenguaje, articulación que depende de una comprensibilidad que le es anterior, de un modo de ver algo como algo.

El conocimiento de sí se funda en el otro, es solo gracias a él podemos descubrir, v.g., lo que nos gusta, nuestras esperanzas, deseos, etc. Sin embargo, al respecto se aclara que:

[C]omo inmediata y regularmente se mantiene el 'procurar por' en los modos deficientes o al menos indiferentes —en la indiferencia del 'pasar de largo uno junto a otro'— ha menester el inmediato y esencial conocerse de un aprender a conocerse. Y puesto que, por encima, el conocerse se pierde en los modos del 'ser reservado', la 'simulación' y la 'hipocresía', ha menester el 'ser uno con otro' de caminos especiales para acercarse a los otros o 'penetrar' en ellos (Heidegger, 1997, pág. 140. SZ: 124).

El vínculo con la alteridad es condición del conocimiento de sí. Para aprender a conocernos requerimos de un acercamiento a los otros. El autoconocimiento es posible solo por la identificación con el otro, por un acercamiento a la alteridad, más que por la distancia y la diferencia. El autoconocimiento, tal como es descrito en SZ, deriva de un reconocimiento de sí en otros, de proyectarnos en el otro y vernos en él, solo en esa proyección identificamos las características que nos son propias. Frente a la alteridad radical a lo mucho se logra comprender quien no soy, pero no habría como encontrar quien soy genuinamente, ni mucho menos articularlo a modo de un conocimiento. Una persona que ha crecido por completo ajeno a otros puede intuir que no es un león o un ave, pero no comprende qué es, ni quién es (e incluso ni se pregunta por ello); esta persona puede identificarse con simios y con su mundo (que es limitado) pero al no compartir con otros, no tiene acceso al acontecer de sentido propio del *Dasein*; el *Dasein* sería, para la persona de nuestro ejemplo, una alteridad radical que le es ajena y extraña, y es sólo cuando ella logra reconocerse

como *Dasein* y establecer vínculos con otros descubre el mundo, y junto con él la posibilidad de conocerse a sí misma.

La inherencia de la alteridad en el *Dasein* posee al menos dos facetas. Por un lado, el tener un ser propio; el reconocer quien soy pende de los modos en los que me relaciono, me identifico y me diferencio de los otros. Por otro lado, "[l]os otros' no quiere decir lo mismo que la totalidad de los entes restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquello de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno" (Heidegger, 1997, pág. 134. SZ: 118) En la cotidianidad, el *Dasein* no se vincula con los otros en función de aquello que los diferencia, ni está conociéndose constantemente a sí mismo, sino que, por el contrario, está indiferenciado de los demás. A esta última faceta se le denomina el 'uno'.

El 'ser con' revela que quién es el *Dasein* y cómo se comprende él a sí mismo pende de la relación que establecemos con los otros. La relación entre el *Dasein* y los otros, sin embargo, es pensada habitualmente en función de las diferencias, cuando en la cotidianidad no hay diferencia alguna. La indiferenciación no es más que el dominio de los otros sobre la existencia: "en cuanto cotidiano 'ser uno con otro' está el 'ser ahí' bajo el *señorío* de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del 'ser ahí'" (Heidegger, 1997, pág. 143. SZ: 126). El arbitrio de los otros es el 'uno' (*das Man*<sup>67</sup>), este refiere a las significaciones públicas, a los sentidos instaurados socialmente y que son aceptados sin cuestionar por el *Dasein*; el 'uno' domina las posibilidades de la existencia al determinar los modos en los que nos desenvolvemos en el mundo, e incluso las formas en las que lo comprendemos. Pertenecemos a los otros y perpetuamos el poderío que poseen respecto de la existencia.

Disfrutamos y gozamos como se goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como se ve y juzga; incluso nos apartamos del 'montón' como se apartan de él; encontramos 'sublevante' lo que se encuentra sublevante. El 'uno', que no es nadie

---

<sup>67</sup> *Man* es un pronombre que impersonal es traducible como 'uno' o 'se', es decir, uno quiere, uno desea o se quiere, se desea.

determinado y que son todos, si bien no como una suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad. (Heidegger, 1997, págs. 143. SZ: 126-127).

Lo que nos gusta, las creencias que tenemos, las formas en las que experimentamos el mundo y nos relacionamos con lo que nos sale al paso en él, está guiado por los dictámenes del 'uno'. Este es el modo de ser de la cotidianidad en el que el *Dasein* admite, aprueba, rechaza, cree, gusta de, guiado por los sentidos instaurados socialmente, más que por las particularidades que lo constituyen. El *Dasein* que somos se difumina en la cotidianidad porque sucumbimos a la publicidad del uno "[é]sta es lo que regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del 'ser ahí' y tiene en todo razón" (Heidegger, 1997, pág. 144. SZ: 127). El sucumbir a los dictámenes del 'uno', a lo que se cree es verdadero, conveniente, adecuado, e incluso necesario, el seguir ciegamente lo dicho en la publicidad es la impropiedad de la existencia, en ella no decido, el 'uno' decide por mí.

Si bien Heidegger afirma en distintas oportunidades que no hay diferencias éticas entre los modos, sino que ellos refieren a maneras distintas de experimentar el mundo, de cualquier forma, señala que en la cotidianidad el uno le arrebató al *Dasein* la responsabilidad de su existencia "[t]odos son el otro y ninguno él mismo. El 'uno', con el que se responde a la pregunta acerca del 'quién' del 'ser ahí' cotidiano, es el 'nadie', al que se ha entregado en cada caso ya todo 'ser ahí' en el 'ser uno entre otros'" (Heidegger, 1997, pág. 144. SZ: 128). El 'uno' somos todos y a la vez no es nadie. Tras los sentidos instaurados y que predominan en la vida en comunidad no hay un dictador que nos forcé a actuar de manera determinada, a ser quien él dictamina debemos ser. En la cotidianidad elegimos lo que se considera mejor, es decir, no decidimos genuinamente, sino que es el uno el que determina nuestra existencia.

La pregunta por quién es el *Dasein* en la cotidianidad se responde con el 'uno'. En la vida cotidiana el *Dasein* no es genuinamente él mismo, no se reconoce a sí mismo en lo que hace, ni se apropia de su existencia. Sin embargo "[e]l 'ser sí mismo' propio no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del 'uno', sino que es una modificación existencial del 'uno' en cuanto éste es un esencial existencial" (Heidegger, 1997, pág. 147. SZ: 130) El *Dasein* no es un sujeto que

se desprende del horizonte de sentido al que pertenece para lograr una existencia auténtica, el *Dasein* no puede abandonar el 'uno' a voluntad; el 'uno' es condición de la autenticidad, ya que requerimos de su mundo para lograr apropiarnos de nuestra existencia. La distancia entre la autenticidad y la inautenticidad no reside en el permanecer o abandonar el 'uno', sino a modos en los que existimos.

*El 'uno' es un existencial inherente como fenómeno original a la constitución positiva del 'ser ahí' y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del 'ser ahí'. Lo perentorio y expreso de su dominación pueden cambiar históricamente (Heidegger, 1997, pág. 146. SZ: 129).*

El 'uno' domina al *Dasein* en la cotidianidad, pero su dominación no tiene una connotación por completo negativa, él es el *fenómeno original* del que deriva la autenticidad. La existencia requiere del 'uno', de las posibilidades cotidianas que están abiertas en él y en las que el *Dasein* se descubre a sí mismo, identificándose y proyectándose en el mundo de sentido que está ya abierto para él. Pero el 'uno' no solo es indispensable porque su dominio sea el lugar de la proyección de *Dasein* en sus posibilidades. El *Dasein* no puede apropiarse genuinamente de cada elección que realiza, el pervivir en el mundo del 'uno' libera al *Dasein* de la carga que supone apropiarse y responsabilizarse de cada posibilidad que cursa. La dominación del 'uno' además no es invariable o inevitable, ella varía y se concretiza de distintas maneras, su poder cambia dependiendo de las épocas, de las trasmutaciones del acontecer de sentido.

"Cuando el 'ser ahí' descubre y se acerca realmente al mundo, cuando se abre a sí mismo su ser propio, siempre tiene lugar este descubrir el 'mundo' y abrir el 'ser ahí' como un quitar de en medio los encubrimientos y oscurecimientos, como un destruir las desfiguraciones con que el 'ser ahí' se echa el cerrojo a sí mismo" (Heidegger, Ser y Tiempo, 1997, pág. 146. SZ: 129).

La autenticidad deriva de la inautenticidad, el *Dasein* se apropia de su existencia en el acontecer de sentido, pero el arribo a la autenticidad no es una destrucción del 'uno', ella permite *quitar de en medio los encubrimientos y oscurecimientos*, y sin embargo el *Dasein* siempre retorna a la cotidianidad, a los sentidos instaurados socialmente.

#### 1.1.3.2.2.4. La comprensibilidad del mundo

Los existenciaristas que se han retomado poseen preeminencia porque delimitan el perímetro para excavar en la constitución ontológica del *Dasein* y descubrir en qué sentido él es tiempo. La acotación del perímetro se da al examinar formas básicas (incluso a-teóricas) en las que el *Dasein* comprende su ser: 1. que somos posibilidad (existencia) 2. que somos seres en el mundo, estamos inmersos en un mundo en el que tratamos con lo ente, y 3. que compartimos el mundo con otros. Los otros no son un algo ajeno y exterior, ellos hacen parte de nosotros, las personas con quienes interactuamos definen y determinan nuestra existencia. El ahondar en la comprensión es imperativo para un examen de la temporalidad y porque marca las diferencias entre los modos de la existencia.

Para decirlo brevemente<sup>68</sup>, estar en el mundo es ya tener una comprensión del ser de los entes (el ver algo como algo), y de nuestro ser. Pero, así como estamos siempre comprendiendo el mundo, hay otro existenciarista que nos *tiñe*, que da color a la comprensión, la abre o la cierra. El término 'temple de ánimo'<sup>69</sup>, es el *cómo* nos encontramos<sup>70</sup> en la apertura del mundo, y *cómo* está determinada dicha apertura. Los textos heideggerianos que introducen los 'temples anímicos' insiste en distinguirlos de los 'estados anímicos'<sup>71</sup> porque los últimos corresponden a una terminología óptica con la que se designa un estado o un suceso pasajero (la alegría o la nostalgia), mientras que el 'temple' indica cómo la alegría, la tristeza, el aburrimiento, la ira nos temple y nos permite encontrarnos a nosotros mismos en el mundo (c.f. Heidegger, 2007, p. 95-100. GA 29-30: 102-103). Para desentrañar a qué se hace referencia aquí con el 'temple anímico' (y con estado anímico) y su relación con la comprensión tomaremos un pequeño extracto de la *Ética Nicómaco*

---

<sup>68</sup> No me pienso detener mucho aquí porque en los existenciaristas que ya se han mencionado se vislumbra la comprensión.

<sup>69</sup> Gaos traduce la *Befindlichkeit* como 'encontrarse', mientras que Rivera como temple anímico. Aquí se toma la traducción que realiza del término Rivera porque ayuda a explicar más fácilmente a qué se hace referencia con la *Befindlichkeit*.

<sup>70</sup> Por ejemplo, al preguntar *wie befinden Sie sich?* Que traduce ¿cómo se encuentra usted? Es de suponer que por lo anterior Gaos traduce *befindlichkeit* como 'encontrarse'.

<sup>71</sup> *Stimmung*

que funciona a modo de ejemplo. Aristóteles al realizar su análisis de las virtudes examina la ira y afirma:

En efecto, parece que la ira oye en parte la razón, *pero la escucha mal*, como los servidores apresurados, que, antes de oír todo lo que se les dice, salen corriendo y, luego, cumplen mal la orden, y como los perros que ladran cuando oyen la puerta, antes de ver si es un amigo. Así, la ira oye, pero, a causa del acaloramiento y de su naturaleza precipitada, *no escucha* lo que se le ordena, y se lanza a la venganza. (Aristóteles, *Ética Nicómaco*, 1149a-30)

Una persona que tiene ira oye, ve, degusta, toca, huele, piensa, es decir, comprende el mundo teñido por su estado anímico, oye (no solo a la razón, también a otros) pero no comprende bien lo que escucha; ve las cosas cegado o molesto con ellas, o incluso como si ellas mismas lo acompañaran en su ira; no degusta la comida con el placer que lo haría alguien contento; los olores pueden molestarlo más de lo que estaba, y el tren de sus pensamientos repetirá una y otra vez aquello que le ha ocurrido y lo afectó. El temple tiñe la comprensión; empero, la *comprensión*, que comúnmente es asociada a un proceso teórico, en el lenguaje heideggeriano refiere a todos los modos en el que existimos, nuestras relaciones con los entes, con los otros, con nosotros mismos. Pero al ejemplo se debe añadir que, aunque alguien le pida a quien tiene ira que se serene, o incluso si él mismo intenta salir de este temple, la ira gana, se mantiene y hasta puede amplificarse. La permanencia del estado anímico no significa una falla en el carácter, puede ser que la persona del ejemplo sea habitualmente ecuánime y calmada, pero no tenemos control sobre nuestros estados ni sobre nuestros temples.

El temple anímico forma parte del ser del *Dasein*, tiñe e incide en la existencia, y, por lo mismo, no es un simple suceso ocasional o “un estado como cuando un metal es fluido o sólido” (Heidegger, 2007, págs. 95. GA 29-30: 97). La mayor parte del tiempo no identificamos o ignoramos el temple que nos acoge, y sin embargo él se encuentra ahí abriendo o cerrando la comprensión. El temple abre el mundo, nos impone verlo; si no hubiese algo que nos afectara, algo que pudiera dañarnos o alegrarnos, el mundo de sentido no sería relevante, estaríamos disgregados del ser. Al abrirnos al mundo, el temple, a la vez, nos hace patentes que somos, que estamos en un ‘ahí’ en medio de un mundo de sentido específico al que nos encontramos

atados. Quien tiene ira nota su 'ahí, es consciente de su existencia concreta, logra identificar aquello que lo llevó a los sucesos en los que se encuentra, su mundo, vislumbra la facticidad de su existencia. Pero, así como el temple nos abre el mundo, también puede cerrarlo e imposibilitarnos ver lo que está a nuestro alrededor. El *Dasein* que sufre de ira puede no escuchar razón alguna, puede no concebir otra opción que la venganza, puede no ver posibilidades que se le han abierto.

Ahora bien ¿por qué nos acoge un estado anímico como la ira? ¿la ira, la alegría o el aburrimiento son solo fenómenos psíquicos, es decir, provenientes de nosotros? El estado anímico no es un fenómeno solo interno o un estado del alma "sino que más bien tenemos que decir y decimos que este temple de ánimo se tiende sobre todo, que *no está* «ahí dentro» en alguna interioridad y luego se manifiesta sólo en la mirada del ojo, pero que no por eso está *tampoco fuera*" (Heidegger, 2007, págs. 97. GA 29-30: 100). El temple no proviene del alma, pero tampoco solo del mundo, él es más bien el 'cómo' de nuestro existir (el cómo estamos). Retomando un ejemplo que da Heidegger, decimos que un *Dasein* de buen humor aporta ambiente, este ambiente 'contagia' a los demás, o, al revés, los otros le arrebatan su buen humor. O, para tomar otro ejemplo, al entrar a una conferencia en la que el conferencista habla de manera demasiado suave, pasiva, e incluso en la que pareciera que está aburrido, se abre el ambiente de tal forma que no uno, ni dos, sino muchos de los espectadores terminan aburridos o adormilados. El temple se torna en la atmósfera en la que nos sumergimos, y en la que sumergimos a otros. Todo temple anímico nos acoge porque somos seres que tienen y comparten el mundo con otros: "[e]l ser en un estado de ánimo del "encontrarse" constituye existencialmente esa patencia del mundo que es peculiar del 'ser ahí'" (Heidegger, 1997, pág. 155. SZ: 137), ser en el mundo significa estar templado anímicamente, ser susceptible de ser afectado por el mundo, y por los otros.

Al fusionar la comprensión al 'temple anímico' se revela que el *Dasein* no es un simple espectador pasivo que ve los sucesos que acaecen en el mundo sin afectarse por ellos. El temple es el existencial que impone que el *Dasein* esté preocupado, afectado, que se cuide de y que cuide a otros. Los temples son la afectación del mundo y respecto de él, ellos lo abren y lo cierran; lo anterior es equivalente a decir que 1. *el comprender siempre es afectivo*. Lo que se abre con el estado anímico es

el comprender, aquello que constituye la apertura a la significatividad del mundo que es condición de la existencia, y 2. *la afectividad es comprensora*. El estar acogido por un temple anímico es existir, el proyectarse y ver el mundo de un modo particular.

El carácter pragmático de la comprensión se ve en que, parafraseando a Heidegger, el término se emplea para decir que somos capaces de hacer frente a algo, de hacer algo o de estar a la altura de ciertas circunstancias. En el 'ser en el mundo' se señalaba que el ver algo como algo, el poder escribir con estilógrafo o con un lápiz, e incluso tener la posibilidad de escribir con estas herramientas y no tener que dibujar en la piedra, significa comprender el mundo específico de sentido en el que nos encontramos. La comprensión es la apropiación de la significatividad con la que se nos presenta el mundo, pero dicha significatividad depende del ahí: "[l]a posibilidad en cuanto existencial no significa 'poder ser' libremente flotante en el sentido de la *libertas indifferentiae*" (Heidegger, 1997, pág. 161. SZ: 144). La apropiación de la significatividad es el dejarme afectar por lo que se me presenta, el estar acogido por un 'temple', es decir, existir, comprender.

La apropiación de la significatividad del mundo, el *poder ser*, la comprensión, es también el llamado a apropiarnos y responsabilizarnos de nuestra existencia, "[p]ero no es sólo que éste, el mundo, sea *qua* mundo abierto como posible significatividad, sino que es el dar libertad a lo intramundano lo que deja en libertad a este ente, al 'ser ahí', para sus posibilidades" (Heidegger, 1997, pág. 162. SZ: 144). Comprender es *dejar ser*, libertad en la que nos abrimos al sentido y nos proyectamos en nuestras posibilidades "[e]l comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del 'ser ahí' en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades" (Heidegger, 1997, pág. 163. SZ: 145).

Comprender es existir, sea éste inauténtico o auténtico, porque junto con la comprensión adviene el mundo y el acceso a la significatividad de este. En la cotidianidad la expresión de la comprensión es la *habladuría*<sup>72</sup>, es decir, el modo en el que el 'uno' comprende e interpreta los fenómenos intramundanos. Esta

---

<sup>72</sup> El habla es un existencial que designa la expresión de la comunicación y la interpretación. Al designar la comprensión del 'uno' en términos de *habladurías* se señala que ellas son la comprensión expresada en la cotidianidad.

comprensión cotidiana posee un carácter expansionista, se repite y se repite convirtiéndose en una autoridad; la habladuría se vuelve entonces lo indiscutible y aquello a lo que se le otorga un carácter de verdad. La habladuría, así como la publicidad son los dominios del 'uno' en los que nos movemos cotidianamente y en los que no hay una apropiación genuina de la significatividad del mundo.

La ausencia de apropiación genera que, a primera vista, las habladurías sean concebidas como un fenómeno negativo, mas, según Heidegger, es todo lo contrario, ellas constituyen el modo de la comprensión en la cotidianidad. El existenciarío de la habladuría no es un mero chisme, en ella están puestas las expresiones del horizonte de sentido al que pertenecemos, y a partir del cual comprendemos el mundo. Esta forma cotidiana de la comprensión no es susceptible de ser abandonada por completo, al modo de una superación del horizonte en el que nos encontramos; existimos en y a partir de lo dicho, de los 'pronunciamientos' del 'uno'. La habladuría, en ese sentido, es el 'uno' habla, el 'uno' comprende, el 'uno' interpreta, es decir, el 'uno mismo' que somos en la cotidianidad. Dicho de otra forma, la habladuría persiste no solo porque todos expandan los círculos de lo que dice el 'uno', sino también porque nosotros mismos somos el 'uno' y ayudamos en la expansión. Esta comprensión cotidiana de lo que dice el 'uno' dificulta la apropiación genuina del sentido, y, sin embargo, una comprensión auténtica no se desliga de la del uno, sino que constituye un juego dentro del sentido y la significatividad que está ofrecida en el mundo, una apropiación de lo que se abre en él. La autenticidad no corresponde al descubrimiento de un mundo de sentido distinto, sino a hacer más las posibilidades que se ofrecen para mí en él. La autenticidad no es una ruptura con el 'uno', sino el no dejar que el 'uno' elija por nosotros, el decidir genuinamente.

La discusión acerca de las habladurías y la expresión de la publicidad del 'uno', desemboca en el fenómeno de la caída. El *Dasein* está habitualmente absorto en el 'uno', en las significaciones públicas y evita decidir genuinamente; pero la inautenticidad no es más que el resultado de la tentación a la que el *Dasein* siempre está sometido: la de legar el peso y la responsabilidad de su existencia en el 'uno', de no tener que apropiarse genuinamente de cada una de las posibilidades que se abren para él. La caída es, dirá Heidegger "el concepto ontológico de un movimiento"

(Heidegger, 1997, pág. 199. SZ: 180) en el que el *Dasein* sucumbe a la tentación y cae en la inautenticidad.

La caída es el existencial que empleamos para denominar el movimiento de la existencia en el que ella sucumbe a la tentación y cae en la inautenticidad. La tentación caer consiste en el refugiarse en el hogar y familiaridad del mundo del 'uno' y cursar las posibilidades que se consideran mejores. La tentación de residir en la familiaridad es un extrañamiento respecto de la propia existencia, el dejar que se nos arrebatte la propiedad sobre ella. El extrañamiento, sin embargo, es ocultado por la familiaridad del 'uno', porque creemos elegir, creemos que los rumbos que ha tomado nuestra existencia han sido determinados por nosotros, pero la mayor parte del tiempo no nos damos cuenta de que las opciones que nos parecen apropiadas son aquellas que la publicidad ha determinado.

Algunos comentarios insisten en que la inautenticidad es un 'modo' inferior de la existencia (apoyándose en la vida polémica de Heidegger) al concebir que lo inauténtico es el *Dasein* que lega su existencia al dominio de la comprensión del 'uno'. La autenticidad, por el contrario, sería vista como un estado superior que se alcanza, y que incluso puede compararse con el ilustrado kantiano, como aquel que supera los prejuicios de su época. Empero, estas lecturas olvidan que la preocupación que impulsa la filosofía de Heidegger no es el deber ser del *Dasein*, sino el dilucidar la pregunta por el sentido del ser. Al retornar a la preocupación filosófica que ocupó a Heidegger, existencia auténtica e inauténtica se muestran como nociones que designan modos distintos en los que la existencia se abre al sentido; en la inautenticidad la existencia comprende y se proyecta en virtud de las posibilidades que se consideran mejores o más apropiadas, mientras que en la autenticidad el *Dasein deja ser* al sentido y decide genuinamente *sus* posibilidades.

La caída del *Dasein* ocurre porque él es un 'ser en el mundo', él comprende anímicamente el mundo, y está *en* la significatividad de este. Pero, así como la cotidianidad nos empuja a la caída, también a la autenticidad: "[e]l 'ser ahí' sólo puede caer porque le va el 'ser en el mundo' encontrándose y comprendiendo. Y a la inversa, no es la existencia *propia* nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo un modificado empuñar ésta" (Heidegger,

1997, pág. 199. SZ: 179). La noción ontológica de la caída designa entonces la posibilidad de un movimiento, el *Dasein* puede desplazarse entre la autenticidad y la inautenticidad, se mueve entre una apropiación de la existencia o legar al 'uno' la responsabilidad de ella.

#### 4.1.4.2.2.5. La totalidad como *Sorge*

El examen heideggeriano de la cotidianidad se resume en que “[l]a cotidianidad del término medio del ‘ser ahí’ puede definirse según esto, como el ‘ser en el mundo’ abierto-cayendo proyectante-yecto, al que en su ser cabe el ‘mundo’ y en el ‘ser con’ otros le va el más peculiar ‘poder ser’ mismo” (Heidegger, 1997, pág. 201. SZ: 181). El *Dasein* es un ‘ser en el mundo’, está abierto a la significatividad del mundo, cayendo en los sentidos instaurados, proyectándose a partir de su facticidad, interactuando con entes intramundanos y con otros *Dasein*. Los existenciaris no están separados unos de otros, ‘ser en el mundo’ no se desliga de ‘ser con’, de tener un temple anímico y comprender. Pero, aunque ya se vislumbra que ellos tienen una conexión (todos están vinculados a la comprensión del ser que inhiere a la existencia), es la *Sorge* el existenciaris que se emplea para señalar la unión de ellos.

El término *Sorge*<sup>73</sup> proviene de la palabra *Sorgen* que significa cuidar, tener cuidado, habérselas con. Si se presta atención a la etimología de *Sorge* se nota que este existenciaris se emplea para indicar cómo el *Dasein* “se cuida de, se ocupa de, se preocupa por todo aquello que sale al encuentro en su trato diario y cotidiano con el mundo” (Heidegger, 2002a, pág. 35), en otras palabras, la *Sorge* refiere a todos los modos en los que nos relacionamos con nosotros mismos, con los entes intramundanos y con los otros (c.f. Heidegger, 1997, §41). Pero ¿por qué se asimila la *Sorge* como el ser del *Dasein*? ¿Por qué constituye el existenciaris que designa la totalidad de la existencia? “Existir”, ‘ser en el mundo’, ‘ser con’, ‘temples anímicos’, etc. son el estar inmersos en una familiaridad en la que establecemos un trato con todo lo que nos sale al paso, estar abiertos al mundo ocupándonos, preocupándonos, cuidando y afectándonos por él. El ser del *Dasein* es la relación

---

<sup>73</sup> En distintos textos Heidegger distingue el ser del *Dasein* como *Sorge*, y juega con la palabra latina *curare* que significa cura, preocupación, solicitud, inquietud. Así como con los términos *besorgen* ocupación, *Fürsorge* solicitud, *fürsorgen* preocuparse por los demás, *Bekümmern* inquietud.

entre él y la significatividad, la implicación de sí en el mundo desde y por la cual el *Dasein* existe, es decir, la mutua pertenencia entre el *Dasein* y el acontecer de sentido.

La *Sorge* es distinguida desde su vinculación a la existencia, la facticidad y la caída<sup>74</sup>; el *Dasein* existe en una situación particular (facticidad), en un mundo concreto en el que posibilidades son abiertas para él (existencia) y en el que cotidianamente se desenvuelve dirigido o conducido por las significaciones sociales y públicas. La distinción formal de la *Sorge* versa “pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)” (Heidegger, 1997, pág. 213. SZ: 192). La fórmula con la que se distingue la *Sorge* refiere y enfatiza en cómo ella es, en un sentido ontológico-existencial, la implicación del *Dasein* en el acontecer de sentido, en el *ahí*, en su situación fáctica (facticidad), en la proyección de sí (existencia) y en el trato cotidiano con lo ente en el que el *Dasein* cae en los preceptos del ‘uno’ (caída).

El ‘pre-ser-se’ es la existencia, pero la existencia no está desligada de la facticidad, sino que “[e]l ‘poder ser’ es aquello por mor de lo cual el ‘ser ahí’ es en cada caso como es fácticamente” (Heidegger, 1997, pág. 213. SZ: 193). Las posibilidades que se abren son más, las de una existencia concreta (ya-en). Pero, así como tenemos la libertad de empuñar nuestra existencia, también transitamos y nos perdemos en el ‘uno’ (ser-cabe/ la caída). El ‘se’ de la distinción de la *Sorge* refiere entonces no solo a la libertad sino también al ‘uno mismo’, al ‘uno’ que somos en la impropiedad.

La *Sorge* no es la mera sumatoria de la existencia, la facticidad y la caída, sino el engranaje necesario de ellas. En la fórmula heideggeriana se exhibe que el *Dasein* no se enfrenta al mundo como un sujeto que se aproxima a entes que le son

---

<sup>74</sup>Existencia, ‘ser en el mundo’, ‘ser con’, ‘temples anímicos’ ‘comprensión’ son existenciales que refieren a la comprensibilidad del mundo, a cómo el *Dasein* está siempre inmerso en y referido a la significatividad. Existencia, facticidad y caída por su parte, más que existenciales refieren a las direcciones que adopta el existir, la movilidad del existir mismo. La existencia como proyección de sí en una posibilidad, facticidad como la situación en la que el *Dasein* está arrojado y la caída el seguimiento del ‘uno’. Heidegger trata la existencia en ambos sentidos, como existencial y como direccionamiento del *Dasein* en el sentido.

exteriores y a los que les atribuye un sentido. El *Dasein* es indisociable de la significatividad, la *Sorge* es la relación esencial que sostenemos con el ser, la proyección, el estar en un 'ahí' y la inmersión y apropiación del sentido en el que el *Dasein* es 'uno mismo'. El *Dasein* está ya afuera de sí vinculado al mundo que lo afecta y en el que existe. La estructura de la *Sorge* involucra la caída, la existencia y la facticidad, porque nuestro ser no es un trato o un modo de 'comportarse' aislado al margen del sentido y de los otros, sino que por el contrario se funda en ellos. Toda conducta, toda acción es un modo de la *Sorge*.

La *Sorge* mienta da totalidad a la existencia. La necesidad que se impone a Heidegger de buscar la totalidad se debe a que, como afirma Michael Gelven (1970), de otro modo la analítica existencial quedaría restringida a presentar una serie de existenciales y momentos sin articulación alguna entre ellos, una mera enumeración en la que no se podría revelar la "base ontológica" que subyace al *Dasein*, la co-pertenencia con ser y tiempo (c.f. Gelven, 1970, pág. 110 y ss.). La *Sorge* devela quién es el *Dasein*, cómo él es indisociable del acontecer de sentido que lo *deja en libertad* para elegir entre posibles situados en un ahí, mas la indisociabilidad del ser, en la primera parte de la analítica existencial, está limitada a un análisis de ella vista desde la existencia y la cotidianidad, y todavía requiere de un examen más atento que revele la temporalidad.

### **1.2.2.3. Existencia auténtica y temporalidad**

El trabajo heideggeriano, que se encuentra en la primera parte de SZ, puede ser visto como un boceto del retrato de la constitución ontológica del *Dasein* en el que se trazan rasgos que revelan la inherencia de la comprensión en la existencia. El boceto heideggeriano se dibuja a blanco y negro, se esbozan las dimensiones, se contrastan algunos aspectos de la inautenticidad con la autenticidad, pero la primera versión del retrato acabado no se logra sino hasta que se añade el color, se ofrece un examen minucioso de la existencia auténtica, se traza el carácter temporal del *Dasein* y junto con él la co-pertenencia entre ser y tiempo. La reconstrucción de algunos de estos rasgos, que se realizó en el apartado anterior, nos condujo a la *Sorge*, el existencial que mienta el todo estructural del *Dasein*, y que señala que todas las formas de trato e interacción que establecemos (aún con nosotros mismos)

acaecen junto con una comprensión del ser. La *Sorge*, la estructura originaria de la existencia, es comprensión afectiva, afección comprensiva y práctica del mundo y todo lo que en él se encuentra, es el estar abiertos y siempre referidos (desde un 'ahí' concreto) a la significatividad.

Con la *Sorge* Heidegger desentraña la forma en la que la existencia se desenvuelve en el mundo, pero se requiere ahondar aún más en este existencial para develar su sentido: la temporalidad. Sin la profundización en la *Sorge* el análisis heideggeriano estaría limitado a ofrecer una versión de la antropología del *Dasein* y no una ontología fundamental en la que se explique cómo posee el *Dasein* una comprensión del ser. Pero ¿por qué y cómo debe entenderse que la temporalidad es el sentido del ser del *Dasein*? ¿Por qué sin la introducción de la temporalidad permanecería el análisis de la constitución ontológica del *Dasein* inconcluso?

La resolución de las preguntas anteriores ocupa el presente apartado. En la primera parte se expondrán los tránsitos que llevan a la temporalidad: en primer lugar, se realiza una inspección del por qué la *Sorge* designa la totalidad del *Dasein*, de tal inspección brota el existencial que designa el fin de la existencia, la muerte; la exploración de la muerte deja entrever algunas facciones de la autenticidad que conducen, en segundo lugar, a la noción de voz de la conciencia y a cómo gracias a ella el *Dasein* puede apropiarse de sí. En la segunda parte, se examina la existencia auténtica para mostrar que la temporalidad nos es constitutiva; para completar la exégesis de la noción de temporalidad heideggeriana se retoma luego el análisis que se realiza de la temporalidad de la cotidianidad bajo el prisma de la temporalidad originaria de la existencia, para esclarecer cómo la temporalidad constituye el sentido del ser del *Dasein*.

#### **1.2.1-2.3.1. La totalidad de la existencia, el tránsito a la temporalidad.**

La *Sorge* es el existencial que se emplea para designar el todo estructural del *Dasein* y con el que se alude a la indisociabilidad entre este y el acontecer de sentido. La reflexión acerca de la totalidad se requiere para explicar cómo al *Dasein* inhiere una comprensión del ser y cómo la temporalidad le es constitutiva.

El punto de partida que elige Heidegger para adentrarse en la discusión sobre la totalidad de la existencia es una reflexión sobre el sentido ontológico existencial de la muerte<sup>75</sup>. Mientras el *Dasein* existe él es un poder ser, se encuentra encaminado en una posibilidad que ya lo constituye “[p]ero este elemento estructural de la cura dice inequívocamente que en el ‘ser ahí’ siempre ‘falta’ aún algo que como ‘poder ser’ de él mismo no se ha hecho *real* todavía” (Heidegger, 1997, pág. 258. SZ: 236). El *Dasein*, en tanto que existencia, está siempre proyectándose en posibilidades y, en ese sentido, está constantemente *anticipándose*, construyéndose a sí mismo en virtud de un ‘poder ser’ que aún no se han efectuado por completo. El *Dasein* no llega a un punto en su vida en el que logra todo lo que ha proyectado, sino que, por el contrario, siempre hay algo que le hace falta, siempre hay otra posibilidad que queda por cursar. La falta es inherente a la existencia, y cuando no hay falta alguna, cuando se puede pensar en una existencia concluida es cuando el *Dasein* ya *no es*, es decir, tras su muerte<sup>76</sup>.

La muerte es el fenómeno que totaliza la existencia al clausurarla. No obstante, para descifrar en qué sentido este fenómeno significa una clausura, Heidegger se encuentra con la dificultad de que él se rehúsa a ser aprehendido, no podemos hablar acerca de la experiencia de *nuestra* propia muerte. El único acceso que tenemos de la muerte es impersonal, es decir, por medio de la experiencia que tenemos del fallecimiento de otros. Cuando pensamos en la muerte de alguien imaginamos el deterioro de un cuerpo o en cómo él deja de estar con (frente a) nosotros<sup>77</sup>; pero esta manera de concebir la muerte constituye su sentido óntico y no el ontológico. La muerte de alguien, allende cualquier referencia al cuerpo, significa que el otro deja de *existir* y de compartir con nosotros el mundo.

Pese a que la falta cesa con el arribo de la muerte, no puede considerarse que esta última sea simplemente un fenómeno más de la vida, algo que *falta* por llegar,

---

<sup>75</sup> Heidegger distingue la cotidianidad como “el ‘entre’ el nacimiento y la muerte”.

<sup>76</sup> La muerte no es analizada aquí en un sentido biológico, sino ontológico.

<sup>77</sup> Lo anterior es visible cuando se piensa que las honras fúnebres y el duelo son modos del procurar por el otro que no se asemejan al trato que se tiene respecto de los entes intramundanos, y, por lo mismo, la muerte debe verse en un sentido distinto al óntico que concibe la muerte como un fenómeno puramente biológico.

pues el *Dasein* “es constantemente, mientras es, ya su ‘aún no’, así es también ya siempre su fin” (Heidegger, 1997, pág. 268. SZ: 245). La muerte no es solo una posibilidad que eventualmente se actualiza<sup>78</sup> y que no posee relación alguna con nosotros, sino que ella constituye una posibilidad que ya nos define; la finitud de la existencia que nos apremia a decidir, a cursar una posibilidad, a actuar antes del fin.

A primera vista pareciese que Heidegger estuviese planteando dos formas por completo distintas de totalidad, por un lado, la *Sorge*, por el otro, la muerte – entendida como el fenómeno que da un cierre a la existencia. Empero, si la muerte posee un sentido existencial, y no es un mero suceso más que le acaece a la vida, ella debe estar vinculada al ser del *Dasein*. Para desocultar genuinamente el sentido ontológico existencial de la muerte, ella debe examinarse a partir de los caracteres fundamentales del ser del *Dasein*: “[e]xistencia, facticidad, caída caracterizan el ‘ser relativamente a la muerte’ y son por tanto ingredientes constitutivos del concepto existencial de la muerte. *En lo que respecta a su posibilidad ontológica, se funda el morir en la cura*” (Heidegger, 1997, pág. 275. SZ: 252) pero ¿cómo puede entenderse la relación entre la muerte y la *Sorge*?

La conexión entre la muerte y la existencia es fácilmente visible, la muerte es un fenómeno que *aún no* nos ha ocurrido y que no podemos anticipar, pero que acaecerá; ella es la posibilidad más inminente e inevitable, la posibilidad de ‘ya no poder ser ahí’. Pero la muerte no solo es inminente, sino que también es la posibilidad más propia, nadie puede replazarme u ocupar mi lugar al morir; si por un accidente alguien nos salva la vida y pierde la suya, no nos arrebató la posibilidad de morir porque ella continúa latente, más aún él no experimentó *mi* muerte, sino la de él. Inminencia, inevitabilidad, indeterminación y propiedad son los rasgos de la muerte en los que se evidencia el ‘pre-ser-se’. La existencia es la proyección en posibilidades propias del *Dasein* y “[c]’est aussi dans cette dimension liée à l’avenir du *Dasein* que se configure le devancement (*Vorlaufen*) vers la mort” (Ciocan , 2014, pág. 112). En otras palabras, la muerte es la posibilidad más propia e inminente en la que *ya* está proyectada la existencia, aquella que le pondrá fin, y por lo mismo

---

<sup>78</sup> Las posibilidades que cursamos nos constituyen; así como ellas, la muerte ya nos es constitutiva al margen de si es un fenómeno que aún no hemos experimentado.

toda otra posibilidad anterior a la muerte es un modo de pre-cursarla; en la muerte está *anunciada por anticipado la totalidad* de la existencia.

El *Dasein* está 'ya en el mundo', en un ahí; pero 'ser-ahí' no es únicamente el encontrarse en una situación fáctica que le es peculiar a cada *Dasein*, es también estar arrojado a la posibilidad más propia de la existencia: "Es una posibilidad que la precede y la constituye. Ante cualquier posible iniciativa que pudiera tener"<sup>79</sup> (Ciocan , 2014, pág. 112). En otras palabras, existir fácticamente es estar arrojado 'ya en' pre-cursando la posibilidad más propia, particular e irrebasable, la muerte.

La conexión entre la muerte y la caída es más compleja porque para descifrarla se requiere penetrar en la manera en la que el 'uno' concibe la muerte. En la cotidianidad tenemos la certeza de que la muerte es ineludible. Todos los días escuchamos noticias y estadísticas de cuantas personas fallecen, se habla y comenta constantemente de la muerte de conocidos o incluso de extraños, y, por lo mismo, ella acaba concibiéndose como un fenómeno que no es para nada sorprendente. Tenemos certeza de la muerte y sin embargo ella parece un accidente que le ocurre a todos los seres vivos; la 'normalización' de la muerte, el concebirla como algo que les ocurre a todos, solo lleva a que la veamos como un fenómeno lejano e impropio. La concepción de la muerte como un accidente oculta que ella es una amenaza siempre latente que acompaña la existencia; el ocultamiento nos ofrece tranquilidad, el pensar de manera recurrente en la posibilidad inminente de la muerte haría a la existencia intolerable, generaría que tuviéramos miedo constante a todo lo que potencialmente pudiera dañarnos. Pero la tranquilidad también es el esquivar la certeza de que la muerte es la posibilidad más propia de la existencia.

La existencia inauténtica esquivo la posibilidad que le es más propia, mientras que la auténtica la afronta. La comprensión auténtica de la muerte rompe con la referencia a los 'otros' y al 'uno', elimina la impropiedad con la que ella (la muerte) se concibe habitualmente y adviene con la consciencia de que nadie puede remplazarme en mi muerte, ni determinar su cuando. El afrontar la muerte –que se

---

<sup>79</sup> La traducción es mía.

designa como un precursorla<sup>80</sup>— es la comprensión de que ella es la posibilidad más cercana, inevitable y propia que tenemos; la apropiación del sentido ontológico de la muerte y la imposibilidad de evadirla hace al *Dasein* consciente de que las acciones que realiza son posibilidades que puede elegir. La ruptura con el ‘uno’ que acaece con la comprensión auténtica de la muerte nos abre a la posibilidad de apropiarnos de nuestra existencia, de decidir genuinamente y no en función del ‘uno’. En palabras de Hans Ruin “[l]a muerte *pertenece* a la vida, y la vida es un ser-para-la-muerte al estar permanentemente abierta a la posibilidad de su no-posibilidad”<sup>81</sup> (Ruin, 2019, pág. 26), existir es estar expuesto y siempre abierto, encaminado a la muerte.

Ahora bien, la muerte es la totalización de la existencia; sin embargo, ella es la totalidad no porque sea su fin, pues entonces por *totalidad* habríamos de entender simplemente el lapso entre el nacimiento y la muerte. *Quien* es el *Dasein* está determinado por las posibilidades que cursa ante la muerte, es decir, quién soy se forma y determina por completo con la posibilidad de la imposibilidad. La muerte no es una posibilidad entre otras, ella define quién soy. La comprensión de la muerte como la posibilidad más propia, no es más que el liberar a la existencia “[e]l ‘precursar’ la posibilidad irrebasable abre con ésta todas las posibilidades que están antepuestas a ella: por eso reside en él la posibilidad de un tomar por anticipado existencialmente el ‘ser *total*’” (Heidegger, 1997, pág. 288. SZ: 264). Si la muerte define quién soy, el tomar conciencia de su sentido ontológico me abre a la posibilidad de elegir desde mí misma y no en virtud de los dictámenes de lo que se dice.

La discusión sobre la totalidad posee entonces dos facetas. Por un lado, la *Sorge*, el todo estructural de la existencia. Por otro lado, la muerte como la posibilidad irrebasable que clausura la existencia. Estas dos facetas son referencias a la totalidad que parecen ser exploradas desde perspectivas distintas, la *Sorge* desde un análisis ontológico y la muerte a partir del análisis fenomenológico del ser del *Dasein* que revela cómo él experimenta la totalidad. La comprensión de la muerte como la posibilidad más propia es el modo en el que el *Dasein* anticipa su poder ser

---

<sup>80</sup> El precursor puede entenderse como la comprensión de que estamos continuamente encaminados a la muerte.

<sup>81</sup> La traducción es mía.

total, desocultando que su existencia está arrojada en un 'ahí' amenazada por la inminencia de su muerte; pero la comprensión auténtica no solo le permite al *Dasein* atisbar su existencia, facticidad y caída, también que puede *dejar ser* su 'ahí', distanciarse del 'uno' y proyectarse genuinamente en las posibilidades que le son abiertas en el mundo. Precursar la muerte es el modo en el que el *Dasein* deviene libre.

“El 'ser ahí' sólo es propiamente él mismo en tanto se proyecta *como* 'ser cabe...' 'curándose de' y 'ser con' 'procurando por' primariamente sobre su más peculiar 'poder ser' y no sobre la posibilidad del 'uno mismo'. El 'precursar' la posibilidad irreferente fuerza al ente que precursa la posibilidad de tomar sobre sí, desde sí y por sí su más peculiar poder ser” (Heidegger, 1997, pág. 287. SZ: 263).

La discusión acerca de la muerte tiene un rol ejemplarizante; si bien la comprensión de la muerte libera la existencia, para transitar en la autenticidad no se requiere de una experiencia cercana a la muerte, ni mucho menos pensar en ella constantemente, solo la comprensión de que las posibilidades que se abren para mí son finitas y que puedo decidir entre ellas. La muerte es un modo en el que la existencia se mueve en la autenticidad, en la que el *Dasein* se apropia de sí mismo, en la que comprende que las posibilidades que se abren para él y entre las que puede elegir antes que deba enfrentarse de manera irremediable a la muerte, son propias: “el 'ser ahí' que soy yo mismo y como 'poder ser' sólo puede ser propiamente 'precursando'” (Heidegger, 1997, pág. 289. SZ: 265).

### **2.2.2.2.3.2. La voz de la conciencia, el testimonio de la posibilidad de la propiedad de la existencia**

La discusión sobre la totalidad condujo a la muerte, la posibilidad ineludible e irrebasable de la existencia. La comprensión auténtica que puede adquirir el *Dasein* acerca del sentido ontológico de la muerte le revela que él es un poder ser y que puede apropiarse genuinamente de sí. La autenticidad, desde esta perspectiva, no es un estado ideal que debe alcanzar el *Dasein*, sino una suerte de disposición distinta respecto de la existencia que acaece en ocasiones; transitar en este modo de ser no significa que rijamos por completo cada aspecto de nuestra existencia (lo

cual implicaría que ella sí es un estado o un deber ser), sino que realizamos algunas elecciones genuinas, mientras que cotidianamente continuamos rigiéndonos por los dictámenes del 'uno'. El análisis de la muerte enseña que el *Dasein* tiene la posibilidad de transitar entre un modo de ser y otro, y cómo al enfrentarnos a la finitud *podemos* elegir la autenticidad. Sin embargo, el enfrentamiento es insuficiente para realizar una elección que sea genuinamente propia; yo puedo tener una comprensión de la finitud y de que soy existencia, y, no obstante, puedo continuar absorta en el 'uno'. Para realizar una elección auténtica se requiere que primero el *Dasein* se halle a sí mismo, que le preste atención a la voz de la conciencia.

En la cotidianidad cada quién es '*uno mismo*<sup>82</sup>', el 'uno' tranquiliza al *Dasein* al encubrir la inminencia de su muerte y al arrebatarle la carga que constituye la responsabilidad de la existencia. En la autenticidad cada quién es '*sí mismo*', el *Dasein* elige responsabilizarse y apropiarse de su 'poder ser'. A primera vista se puede creer equívocamente que Heidegger opone radicalmente la inautenticidad a la autenticidad, pero el filósofo de Friburgo afirma que, por el contrario, esta última no es sino una modificación existencial de 'uno'. El *Dasein* no elige genuinamente y luego se pierde en la publicidad y las hablaturías, sino que viviendo en el mundo instaurado por el 'uno', el *Dasein* se elige a sí mismo y se distancia del 'uno'. El movimiento que lleva de la inautenticidad a la autenticidad puede verse como un paso atrás en el que el *Dasein* se busca a sí mismo: "[e]l retroceder en busca de sí desde el uno, es decir, la modificación existencial del 'uno mismo' en el 'ser sí mismo' propio ha de llevarse a cabo como la *de una elección perdida*" (Heidegger, 1997, pág. 292. SZ: 268). Cuando nos damos cuenta de algo que no realizamos, por los motivos que fuera, de algo que no elegimos propiamente, de una acción en la que no nos reconocemos a nosotros mismos, de algo que nos hace falta por hacer, tenemos la posibilidad de advertir que podemos decidimos a realizar nuestras propias elecciones; el notar la *elección perdida* es el comprender que estamos absortos en el mundo del 'uno'.

El fenómeno de la voz de la conciencia, parafraseando a Heidegger, debe entenderse como la forma en la que el *Dasein* se halla a sí mismo en su posible

---

<sup>82</sup> El 'sujeto' de la cotidianidad.

autenticidad. La voz de la conciencia<sup>83</sup> nos da a comprender algo, nos habla (aunque no tiene genuinamente voz<sup>84</sup>) y nos invita a apropiarnos de nuestro poder ser; no obstante, como lo recuerda el mismo Heidegger, la voz de la conciencia es siempre un fenómeno heterogéneo, solo nos habla en algunos momentos, y se presenta de manera diferente en cada uno. Pero entonces ¿cuál es el sentido ontológico que subyace a lo dicho por la voz de la conciencia? ¿Por qué se afirma que ella es un modo en el que nos hallamos a nosotros mismos? ¿Cuál es la relación entre este fenómeno y la autenticidad?

El *Dasein* es un ente que posee una comprensión del mundo a partir de la cual se proyecta en una posibilidad que cursa, ya sea que esté perdido en la publicidad y las habladurías o que decida genuinamente. El perderse en el 'uno', que no es nadie y a la vez somos todos, ocurre gracias a que compartimos el mundo con otros a los que oímos, aquellos que expanden y afianzan lo dicho por el 'uno'. Para decirlo de otra manera, en la caída el *Dasein* solo oye y sigue ciegamente lo que dice el 'uno', mientras se encuentra sordo ante lo que él mismo tiene por decir. En la autenticidad el *Dasein* deja de oír atenta y ciegamente al 'uno' para oírse a sí mismo: “[/]o que da a comprender vocando de tal forma es la conciencia” (Heidegger, 1997, pág. 295. SZ: 271).

De manera preliminar Heidegger inicia su exploración sobre la voz de la conciencia remitiéndose a una obviedad, ella no parlotea de cualquier fenómeno mundano, sino que nos habla acerca de nosotros mismos. Sin embargo, cuando se examina más de cerca este fenómeno, nos damos cuenta de que la voz de la conciencia no nos dice genuinamente nada, no es una parte de nosotros que emite palabras y con la cual conversamos<sup>85</sup>, sino que gracias a ella el *Dasein* “es ‘avocado’ a volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más peculiar ‘poder ser’” (Heidegger, 1997, pág. 297. SZ: 273).

---

<sup>83</sup> El examen que realiza Heidegger sobre la voz de la conciencia se aleja de explicaciones teológicas, biológicas y psicologistas de este fenómeno. Heidegger persigue más bien su sentido ontológico.

<sup>84</sup> El habla es para Heidegger la articulación de la comprensibilidad (c.f. Heidegger, 1997. § 34), por lo cual, más allá de la posibilidad de la fonación, la voz de la conciencia nos puede hablar, nos da a comprender algo, y, sin embargo, no lo hace por medio de palabras.

<sup>85</sup> Fenómeno que sería más bien el de la esquizofrenia o una patología similar.

Quien nos habla por medio de la voz de la conciencia somos nosotros mismos. Pero, aunque somos nosotros quienes nos hablamos, este fenómeno no ocurre de manera voluntaria, no pensamos que debemos reflexionar acerca de nuestra existencia, o nos hablamos al espejo para elegir; la voz de la conciencia nos habla sin que tengamos ocasión alguna de decidir cuándo lo hace, su voz se impone sobre nosotros sin que la busquemos: “La vocación viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí” (Heidegger, 1997, pág. 299. SZ: 275). Quien me habla soy yo misma, el ente que existe fácticamente en un ahí, quien se ha hecho y se continúa haciendo a partir de las posibilidades en las que se ha encauzado, quien es genuinamente responsable de mi existencia; la voz de la conciencia soy *en cada caso yo misma* (c.f. Heidegger, 1997, p. 303. SZ: 278).

La voz de la conciencia es susceptible de pensarse como un fenómeno similar al Δαίμων que habla a Sócrates: “una cierta [voz] divina y demoniaca viene a mí [...] una voz que surge, y, cada vez que surge, me disuade de algo que estoy a punto de hacer, jamás me impulsa a algo” (Platón, Apología de Sócrates, 31d), La voz que escucha Sócrates (en este caso) parece una voz disuasora, pero ella no incita *jamás* a algo, su vocación es una indicación de que hay otras posibilidades que puede cursar. Pero la voz que habla a Sócrates no solo señala que hay más posibilidades: “me llegó esa señal que brota como ese duende que tengo en mí –siempre se levanta cuando estoy por hacer algo–, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía y que no me dejaba ir hasta que me purificase” (Platón, Fedro, 242c). La voz, en el segundo ejemplo, es la indicación de una carencia que debo llenar. El *Daemon* de Sócrates no es una voz que actúa como juez universal que me juzga a mí y a todos por igual, como si fuese una brújula moral válida para todos los *Dasein*, y que me habla de lo erróneo o malo de mi actuar (c.f. Poggeler, 1990, pág. 71). La vocación de la conciencia más que ofrecernos un juicio o decirnos qué debemos hacer, habla de la existencia, de posibilidades que están ahí para mí, ya sea generando que yo reflexione acerca de ellas y decida cuál cursar, o para señalarme algo que falta, una posibilidad no cursada. La vocación de la conciencia habla acerca de las posibilidades que están (han estado) abiertas para mí, es decir, del sentido; mis posibilidades han sido puestas en libertad y es el sentido, el *ser*, el que me *llama* a prestar atención y decidir, o a reconocer una posibilidad no

cursada<sup>86</sup>. La vocación *viene* de mí y sin embargo *sobre mí*, porque el ser que ha sido dejado en libertad se impone, me llama y me hace reflexionar acerca de mi existencia.

Pero ¿qué es genuinamente lo que le dice al *Dasein* la conciencia? y ¿cómo lo impulsa a volverse hacia sí mismo? La voz de la conciencia habla al *Dasein* que está perdido en el 'uno' y lo impulsa a apropiarse de sí mismo; pero aquello que nos dice no es algo fijo o una suerte de imperativo o ideal universal, ni la exigencia de seguir una conducta determinada y moralmente mejor. La conciencia habla al *Dasein* singular, a la existencia fáctica, desde y acerca de sí misma. Empero, aunque la voz de la conciencia es un fenómeno singular, al mismo tiempo, según Heidegger, ella en cada caso nos habla de una deuda, pero ¿en qué sentido debe entenderse aquí la deuda? ¿Qué es lo que adeuda el *Dasein* cuando escucha la voz de la conciencia?

Heidegger examina los sentidos cotidianos que se le otorgan a la deuda<sup>87</sup> y los descarta de inmediato por fundarse en concepciones morales que no dejan relucir el sentido ontológico del término. La mención a ese examen del texto heideggeriano se debe a que este filósofo insistirá en que dichos sentidos apelan a una deficiencia a "la falta de algo que puede y debe ser" (Heidegger, 1997, pág. 308. SZ: 283). La deuda en la concepción cotidiana conduce a pensar en el término *falta* que se emplea para referirse al *no ser* de un ente intramundano (un algo que nos hace falta); en un examen sobre la existencia no puede pensarse que la deuda corresponda a una falta, porque ella no nos indica un algo que debemos a otros, o a algo que se deba añadir a la existencia. Pero, a pesar de que la concepción cotidiana de la deuda no nos es muy útil para pensar en su sentido existencial, de dicha concepción Heidegger extrae que la deuda, más que una falta, apela a un *no*; este *no* deberá entonces aclararse para comprender qué adeuda el *Dasein*.

---

<sup>86</sup> Si bien es tras la *Kehre* que Heidegger introduce el 'llamado del ser' que induce al *Dasein* a la decisión, la voz de la conciencia puede verse como un antecedente del llamado, ya que lo vocado en ella refiere al sentido que ha sido puesto en libertad para el *Dasein* y que o bien exige que se preste atención a las posibilidades que le han sido abiertas para decidir genuinamente, o que habla de la oportunidad perdida, aquella a la que nos rehusamos a ver.

<sup>87</sup> Heidegger, antes de aclarar el sentido ontológico de la deuda, inspecciona los sentidos habituales en los que se habla de una deuda: 1. el tener una deuda (v.g. monetaria) 2. El tener culpa de, ser causa u ocasión de algo (v.g. ser culpable de comer el último pedazo de un pastel). Sin embargo, estos sentidos están anclados en una concepción de una deuda moral, y no dejan relucir el sentido ontológico.

El sentido existencial que Heidegger le encuentra a la deuda es distinguido como: “ser el fundamento de un ser determinado por un ‘no’ – es decir, ‘*ser el fundamento de un ‘no ser’*” (Heidegger, 1997, pág. 308. SZ: 283). Pero ¿cómo debe entenderse que el *Dasein* es el fundamento de un *no ser*? El *Dasein* no es una sustancia o una esencia con un fundamento determinado y subsistente al margen de su existencia, sino que él “[e]n cuanto es este ente, entregado a la responsabilidad del cual, y únicamente así, puede existir como el ente que él es, es, *existiendo*, fundamento de ‘su poder ser’” (Heidegger, 1997, pág. 309. SZ: 284) El *Dasein* auténtico se fundamenta a sí mismo en las posibilidades que cursa, mas dicho fundamento no puede pensarse en un sentido sustancial: “[e]l ‘ser ahí’ no es nunca existente *antes* de su fundamento, sino en cada caso sólo partiendo *de él y en cuanto es él*” (Heidegger, 1997, pág. 309. SZ: 284). La existencia auténtica, eligiendo a partir de sí misma las posibilidades que cursa, es siempre su propio fundamento. Pero el cursar una posibilidad significa a la vez omitir otras, distinguirse también por aquellas que deja pasar y a las que dice ‘no’ (la oportunidad perdida). “El mentado ‘no ser’ es inherente al ser en libertad del ‘ser ahí’ para sus posibilidades existenciales. Pero la libertad sólo es en la elección de una, es decir, en el no haber elegido y no poder elegir otras” (Heidegger, 1997, pág. 310. SZ: 285), ser el fundamento de un ‘no ser’ deriva de la libertad, de la elección y del decir ‘no’.

Pero si la voz de la conciencia nos habla para indicarnos aquellas posibilidades que no cursamos, ella no es más que el llamado a notar cómo no decidimos genuinamente. *Ser el fundamento de un ‘no ser’* tiene entonces un segundo sentido, en palabras de Poggeler “[s]er fundamento de un ser que está determinado por un ‘no’ quiere decir: ser fundamento de una nulidad” (Pöggeler, 1990, pág. 71). *Ser fundamento de una nulidad* significa que el *Dasein* en la cotidianidad es incapaz tomar sobre sí la responsabilidad de su existencia; en la inautenticidad el *Dasein* no elige, el ‘uno’ elige por él decretando las posibilidades que cursa; la existencia inauténtica es el fundamento de una nulidad, porque no se rige a sí misma, ni fundamenta desde sí sus posibilidades. El *Dasein* en la cotidianidad tiene su determinación en la nada, en la autenticidad el *Dasein* se opone a la nada y se fundamenta a sí mismo (c.f. Poggler, pág. 71)

La voz de la conciencia nos habla de la deuda que es el *Dasein* en la inautenticidad, pero su mensaje no es una recriminación acerca de la no elección de una opción moralmente mejor<sup>88</sup>, sino que su vocación nos dice que teníamos otras posibilidades que no elegimos. Lo dicho por la conciencia, interpreta Heidegger en este fenómeno, es una invitación a que dejemos en libertad nuestras posibilidades para lograr una elección genuina, y, a la vez, nos impulsa a buscarnos a nosotros mismos, a cuestionar si podemos o no reconocernos en las posibilidades que hemos cursado o si nos hemos dejado llevar por el 'uno'. La voz de la conciencia nos invita a volvernos deudores desde nosotros mismos (como nuestro propio fundamento), y no por la caída.

El oír genuinamente a la voz de la conciencia, el comprender aquello que nos dice significa que el *Dasein* "oye a su más peculiar posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo" (Heidegger, 1997, pág. 313. SZ: 287). La conciencia no está simplemente realizando un juicio acerca de aquello que hemos hecho o no, ella no es una crítica proveniente desde algún lugar en nosotros, sino que este fenómeno tiene el sentido positivo de abrirnos la oportunidad de elegir la autenticidad.

La puerta a la autenticidad, más que el afrontar la muerte, es el comprender la vocación de la conciencia, la oportunidad perdida y el poder elegir proyectándonos a partir de nosotros mismos sobre las posibilidades que se nos abren. Quién oye y comprende lo dicho por la conciencia, quiere *tener conciencia*; si la voz nos habla de una oportunidad perdida que no notamos podíamos haber elegido, el querer tener conciencia no es más que el querer dejar en libertad nuestras posibilidades para elegir genuinamente. La comprensión de la vocación permite que el *Dasein* se *resuelva* a existir allende los dictámenes del 'uno'. La resolución es la proyección comprensiva desde sí mismo, dejar en libertad a la existencia para la autenticidad, "[p]or la «voz» de la conciencia es vocado el estar-ahí a su más propio poder-ser a su «resolución»"<sup>89</sup> (Pöggeler, 1990, pág. 71). La resolución no es un divorcio del

---

<sup>88</sup> La moralidad, para Heidegger, surge de que somos el fundamento de nosotros mismos. El ser posibilidad significa poder elegir entre opciones, tales pueden concebirse –a partir de juicios que realizamos de manera secundaria y acorde a nuestro horizonte de sentido– como buenas o malas. La libertad de la elección es la condición de la moral. La voz de la conciencia no es moral, somos nosotros los que le atribuimos a la vocación un contenido moral.

<sup>89</sup> El texto de Pöggeler al español traduce *Dasein* por 'estar-ahí'.

'uno' y de su mundo, ella no se sustrae de la realidad, ni de los sentidos que se han instaurado gracias a él, sino que constituye una modificación a partir de él, un empuñar nuestra existencia. La vocación de la conciencia incita a descubrir que nuestras posibilidades nos son dadas fácticamente, ella abre el 'ahí' (que está oculto para la inautenticidad) del *Dasein* empujándolo a resolverse.

Las discusiones heideggerianas acerca de la muerte y la conciencia son el tránsito a la autenticidad y a la temporalidad. En la muerte se revela que estamos definidos en función de la imposibilidad de la existencia; el notar la finitud y el comprender que somos posibilidad es un modo en el que somos dejados en libertad para la autenticidad. El análisis de la conciencia, por su parte, revela que nos vemos abocados a decidir genuinamente cuando el sentido es dejado en libertad, es él el que nos llama a atender a las posibilidades que podemos cursar, o a aquellas que teníamos abiertas y elegimos ignorar. El tránsito que conduce a la autenticidad consiste en ahondar en la totalidad desde una perspectiva fenomenológica, en el que se devela que al *dejar ser* la muerte el *Dasein* se libera del 'uno' para cursar las posibilidades que están abiertas para él, pero ¿por qué la muerte arroja a Heidegger a un examen de la voz de la conciencia? Porque ella es la vocación proveniente de nosotros mismos que nos habla de las posibilidades que han sido dejadas en libertad y que exigen atendamos a ellas para resolernos a decidir genuinamente. Para decirlo en otras palabras, el análisis fenomenológico de la totalidad devela que es solo al *dejar ser* el sentido de la posibilidad irrebasable de la muerte que el *Dasein* se apropia de su existencia; pero no es sólo con la comprensión del sentido genuino de la posibilidad más propia que decidimos auténticamente; cuando nuestras posibilidades son dejadas en libertad, cuando el sentido mismo cae sobre nosotros y nos llama a atender a él, cuando la conciencia nos habla, el *Dasein* se hace libre para existir auténticamente. El tránsito entre el análisis de la muerte y la conciencia reside en la necesidad de examinar más atentamente el *dejar ser* las posibilidades que le son abiertas a la existencia, porque es solo cuando el sentido es puesto en libertad que el *Dasein* decide auténticamente.

Pero el análisis de la muerte y de la conciencia no está limitado a revelar que la autenticidad solo se transita al *dejar ser* el sentido, también la excepcionalidad de la decisión; la mera comprensión del sentido genuino de la muerte no es suficiente para

que la existencia desemboque en la autenticidad, dicha comprensión solo guarda en sí la *potencialidad* de conducir a la apropiación de la existencia. La conciencia, por su parte, no nos habla todos los días, su voz emerge con la oportunidad perdida, con aquella que nos rehusamos a dejar en libertad, o exigiéndonos atender genuinamente al sentido. Las tareas cotidianas no despiertan la voz de la conciencia, ella solo habla de aquellas que son genuinamente significativas para la existencia, las que definen quienes somos y que exigen de nuestra atención.

La conciencia, desde la perspectiva heideggeriana, es la comprensión de que somos existencia y el querer *dejar en libertad* nuestras posibilidades para elegir genuinamente. La voz de la conciencia, por su parte, somos nosotros hablándonos a sí mismos, recriminándonos que somos deudores, que las posibilidades que cursamos pudieron haber sido otras. La comprensión de lo dicho por la voz de la conciencia nos incita a resolernos y apropiarnos de nuestra existencia.

El comprender en el que se funda la resolución “sólo se hace posible de tal forma que el ‘ser ahí’ se abre el ‘poder ser’ ‘hasta su fin’” (Heidegger, 1997, pág. 332. SZ: 305). El comprender que el *Dasein* es existencia equivale a la comprensión de que él es deudor, que la deuda que no cesa sino con la muerte, y que ante ella (la muerte) él quien se determina a sí mismo con las posibilidades que cursa. El pre-cursar la muerte y la resolución son entonces fenómenos que están relacionados, el resolernos es pre-cursar la muerte porque estamos tomando por anticipado nuestro poder ser total, y porque estamos haciéndonos a nosotros mismos en apropiación de la acción. La resolución “[a]lberga en sí el ‘ser relativamente a la muerte’ propio como la posible modalidad existencial de su peculiar propiedad” (Heidegger, 1997, pág. 332. SZ: 305). La comprensión que posee la existencia auténtica de ser deudora conlleva una comprensión de la muerte (del poder ser total) como la posibilidad más propia de la existencia, y de que en las posibilidades que adoptamos pre-cursamos la muerte.

La introducción de la autenticidad que se exploró en este apartado, gracias al análisis fenomenológico de la muerte y de la voz de la conciencia, hace visible la posibilidad que tiene el *Dasein* de apropiarse de sí y actuar pre-cursando la muerte, en palabras de Heidegger “[c]on el ‘precursor estado de resuelto’ se ha hecho visible

en el 'ser ahí' el fenómeno de su posible propiedad y totalidad" (Heidegger, 1997, pág. 338. SZ: 310). Sin embargo, para revelar porqué la *Sorge* totaliza la existencia se ha de realizar una exploración más profunda de la importancia de preguntar por su sentido.

### 2.2.3.2.3.3. Autenticidad y temporalidad

El tránsito que conduce a la autenticidad consistió en la discusión acerca de la totalidad de la existencia; la *Sorge* y la muerte son facetas de totalidad, la primera refiere a una estructura ontológica existencial que surge del análisis ontológico del *Dasein*, la segunda, corresponde al examen fenomenológico de la totalidad, a una exploración de cómo ésta (la totalidad) es vivenciada por el *Dasein*. La *Sorge* es la inmersión e indisociabilidad de la existencia en la significatividad del mundo, mientras que la muerte refiere a la totalidad entendida como las posibilidades que el *Dasein* cursa hasta experimentar la imposibilidad de la existencia. El examen de la muerte, por su parte, condujo a la voz de la conciencia, con ella el *Dasein* adquiere una comprensión de que él es todas las posibilidades que cursa y abre paso a la apropiación de la existencia; en la comprensión del sentido ontológico de la muerte el *Dasein* nota la finitud de la existencia, pero es solo con la vocación de la conciencia que se enfrenta al reconocimiento de que su *quien* se funda en las posibilidades que cursa (y que no cursa), y que, en lugar de encaminarse en posibles en los que no se halla a sí mismo, puede resolverse. Pero pese al camino allanado, la comprensión de la 'totalidad del todo estructural' del *Dasein* no se logra por completo sino hasta que se ahonda en la *Sorge* y la existencia auténtica.

La búsqueda por comprender la totalidad es la búsqueda por develar el sentido de la *Sorge*. Por *sentido* se debe entender aquí, en palabras de Heidegger:

aquello en que se funda la comprensibilidad de algo, sin presentarse ello mismo a la vista expresa y temáticamente. Sentido significa el 'aquello sobre el fondo de lo cual' de la proyección primaria partiendo de la cual puede concebirse la posibilidad de algo en cuanto es aquello que es. El proyectar abre posibilidades, es decir, aquello que 'hace posible (Heidegger, 1997, pág. 351. SZ: 324).

El sentido es aquello que permite la comprensión de algo, el fondo a partir del cual proyectamos, abrimos posibilidades. La pregunta por el sentido de la *Sorge* es entonces la búsqueda por el fondo desde el cual el *Dasein* se ocupa del mundo. El análisis de la inautenticidad nos condujo a la *Sorge*, pero para acercarnos a su sentido es menester un examen del ‘poder ser total y propio’, la autenticidad. La *Sorge* es la totalidad de la existencia, del transitar del *Dasein* por los distintos modos de la existencia y por lo mismo debe evidenciarse en un examen de cualquiera de ellos. La inautenticidad reveló la indisociabilidad del *Dasein* con el mundo, pero al constituir el modo en el que estamos presos del ‘uno’, no logra poner en libertad a la *Sorge* para revelar su ser. La autenticidad, el modo de la existencia en el que el *Dasein* deja ser al sentido, a la significatividad del mundo y su inherencia con ella, permite que se revele el fondo desde el cual somos *Sorge*.

La pregunta por el sentido del ser del *Dasein* se debe plantear cuestionando qué es lo que hace posible la *Sorge*, qué es lo que une sus caracteres fundamentales; esta manera de poner la cuestión por el sentido de la *Sorge* significa, dirá Heidegger, preguntar por “el ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ de la proyección primaria del comprender el ser”. El *Dasein* es el ente al que le es inherente una comprensión del ser (se insistió en apartados anteriores), él se comprende a sí mismo y comprende a los entes que lo enfrentan en el mundo; la comprensión del ser de un ente – incluso el trabajo teórico– es una proyección del ser del ente que estamos comprendiendo “[p]ero estas proyecciones albergan en sí un ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ de que se alimenta, por decirlo así, el comprender el ser” (Heidegger, 1997, pág. 352. SZ: 324). El afirmar que un ente es accesible en su ser equivale a decir que él tiene un sentido “[u]n ente sólo ‘tiene’ sentido porque abierto por adelantado como ser, resulta comprensible en la proyección del ser, es decir, por el ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ de este ser” (Heidegger, 1997, pág. 352. SZ: 324). Un ente debe estar abierto previamente como ser para que éste (su ser) nos sea comprensible.

En el mismo párrafo de la frase que acabamos de citar Heidegger afirma que “la proyección primaria del comprender el ser ‘*da*’ el sentido”<sup>90</sup> (Heidegger, 1997, págs. 352. SZ: 324-325). Esta última sentencia lleva al lector a pensar que SZ es una obra

---

<sup>90</sup> La cursiva es mía.

en la que se explica que el *Dasein* 'da' ser (que el ser es producto del *Dasein*). Esta interpretación del trabajo heideggeriano tiene argumentos de peso que se fundan en este tipo de afirmaciones, pero la sentencia citada también es susceptible de interpretarse de otra forma: el sentido de un ente está proyectado desde un fondo en el que el *Dasein* está ya situado. El *Dasein* no crea el sentido, sino que está inmerso en él. Si bien Heidegger en efecto afirma que el *comprender el ser 'da' sentido*, esta sentencia indica cómo lo que se nos presenta en el mundo tiene un sentido –se nos muestra en su ser– que comprendemos (proyectamos); el ser requiere de la comprensión que realiza el *Dasein*, sin ella el ser sería como el sonido en la paradoja del árbol que cae en medio de un bosque sin que haya nadie que lo escuche, no habría manera de saber si hace ruido o no; si no hay un ente al que le es inherente comprender el ser, no podemos saber si hay ser al margen de él. La comprensión 'da' sentido porque es el acceso al ser.

El *Dasein* es *Sorge* significa que él es comprensión; comprender a los entes es 'ser relativamente a' ellos, estar siempre referido a ellos, entablar un trato con ellos y dejarse afectar por ellos. El *Dasein* se comprende a sí mismo y sin embargo ello no significa que él aprehende su ser teóricamente, ni que arbitrariamente se 'dona' un sentido que luego le habrá de corresponder. El *Dasein* es ya un 'poder ser fáctico' y se proyecta a sí mismo (se comprende) como tal, cuida, procura y se ocupa de sí.

El sentido es 'aquello sobre el fondo de lo cual' se hace posible un fenómeno. La pregunta por el sentido del ser del *Dasein* debe entonces plantearse de la siguiente manera: "¿Qué es lo que hace posible el ser del 'ser ahí' y con él su existencia fáctica?" (Heidegger, 1997, pág. 352. SZ: 325). Para responder a esta pregunta Heidegger retoma algunos rasgos de la existencia auténtica para que en ellos se revele aquello que hace posible el ser total propio del *Dasein*, y por lo mismo, a la *Sorge*.

#### 1.2.2.2.3.4. La temporalidad de los modos de ser de la existencia

La autenticidad es la resolución que precursa la muerte. El 'precursor estado de resuelto' es un modo en el que el *Dasein* *adviene* a sí mismo en su posibilidad más propia, él deja que la muerte haga parte de sí (que lo constituya), y, con la comprensión de que ella es la posibilidad irrebasable de la existencia, las posibilidades que se le abren en el mundo se le presentan como lo que son.

El *Dasein* es un ente que en la resolución precursa su muerte, es decir, él es *advenidero*, se hace a sí mismo en función de sus posibilidades: “[a]dvenir' no mienta aquí un ahora que *aún no* se ha vuelto 'real', pero que *llegará a ser*, un buen día, sino el venir en el que el 'ser ahí' *adviene* a sí en su más peculiar 'poder ser'” (Heidegger, 1997, pág. 353. SZ: 325). El advenir no es, como se concibe cotidianamente, un ahora que no ha llegado; *el Dasein es advenidero* significa que él se hace a sí mismo en función de su 'poder ser'. Las posibilidades que el *Dasein* cursa no son hechos que eventualmente ocurren, ellas son ya el sentido de su ser.

En la autenticidad, además, el *Dasein* se apropia de su 'ser deudor', de ser el fundamento yecto de un no 'ser', “[p]ero tomar sobre sí el 'estado de yecto' significa *ser* propiamente el 'ser ahí' *como en cada caso ya era*.” (Heidegger, 1997, pág. 353. SZ: 325). El *Dasein* no deviene deudor en la autenticidad, él es siempre deudor; aunque en la inautenticidad el 'uno mismo' ha elegido por el *Dasein*, estas posibilidades que ha cursado, así como aquellas que 'no han sido' forman quién es. Al apropiarse del 'ser deudor' el *Dasein* no se convierte mágicamente en otro *quien*; el *Dasein* es siempre como en *cada caso ya era*, es decir, un '*sido*'. La apropiación de nuestras posibilidades es el encontrarnos a nosotros mismos, encontrar quienes somos (quienes hemos sido), las posibilidades hemos cursado, las que genuinamente decidimos cursar y aquellas a las que dijimos 'no'. La existencia auténtica es quien ya inauténticamente era, el *Dasein* solo puede ser quien ha sido, y apropiándose de su *sido*, regresando a él, se resuelve.

Solo porque el *Dasein* es posibilidad, él es el fundamento de un no ser; es decir, si el *Dasein* no fuese advenidero, él no sería deudor: “[e]l 'precursar' de la posibilidad extrema más peculiar es el comprensivo retrovenir al más peculiar *sido*. El 'ser ahí' sólo puede *ser* *sido* propiamente en tanto que es advenidero. El *sido* surge en cierto modo del advenir<sup>91</sup>” (Heidegger, 1997, pág. 353. SZ: 326). Para 'pre-cursar' la

---

<sup>91</sup> La cursiva es mía.

muerte el *Dasein* requiere hallarse a sí mismo, volver sobre sí, sobre quién ya era y en función de su *quien* decidir. Sin embargo, *soy (he sido)* deudora solo porque curso algunas posibilidades y digo 'no' a otras; si yo soy *mis posibilidades*, si quien soy se forma en la existencia, *quien he sido* surge del *advenir*. El hallarse a sí mismo característico de la autenticidad, y que abre paso a la resolución, es el encuentro de *quien he sido*. El *sido* no es entonces un pasado caduco sin efecto alguno en la existencia, un ahora que ya no es; el *sido* es el sentido del ser del *Dasein*.

El precursor estado de resuelto y el ser deudor están ligados, ellos abren la situación fáctica (el 'ahí) del *Dasein* "de tal suerte que la existencia obrando se cura" (Heidegger, 1997, pág. 353. SZ: 326). El *presente* se da en el entrecruzamiento y tensión entre el *sido* y el *advenir*; solo hay presente en el cuidado de sí y de lo que nos hace frente en el mundo, en la proyección que está abierta en nuestra situación fáctica; lo que enfrentamos en el mundo es *ya* poseedor de un sentido que la existencia comprende (en el que se proyecta), es decir, lo ente se *presenta* en la unión indisoluble del *sido* y el *advenir*.

En la resolución el *Dasein* *deja ser* lo que enfrenta en su mundo, los entes que se le *presentan*, y actúa: "[s]ólo como *presente* en el sentido del 'presentar' puede el 'estado de resuelto' ser lo que es: el no desfigurado permitir que haga presente aquello de lo que se apodera obrando" (Heidegger, 1997, pág. 353. SZ: 326). El *sido* y el *advenir*, el encontrarse a sí mismo y proyectarse en una posibilidad (la *Sorge*) son la apertura del *Dasein* a lo que se le *presenta*, "y más precisamente, que el verdadero presente es el de la resolución que inaugura una 'situación' en la que se alcanza esta autenticidad"<sup>92</sup> (Greisch, 1994, pág. 321). El *sido surge del advenir* significa que la resolución 'inaugura', abre al *Dasein* a su situación fáctica; la relación del *advenir* y el *sido* son el *presente*, el *presentarse del sentido* en el cual el *Dasein* se apropia de sí. La comprensión de lo que se me presenta, el resolverme (proyectarme) a cuidar, procurar y ocuparme de ello, dependen de quien yo en cada caso ya era, "[r]etroviendo a sí en el *advenir*, se pone el 'estado de resuelto', presentando, en la situación. El *sido* surge del *advenir*, pero de tal suerte que el *advenir* *sido* (mejor, que va siendo) emite de sí el presente". (Heidegger, 1997, pág.

---

<sup>92</sup> La traducción es mía

354. SZ: 326). En otras palabras, la resolución en la que me encuentro a mí misma es el presente (c.f. Alexei Chernyakov, 2002, pág. 193). El *sido* y el *advenir* están coordinados entre sí. El presente es el *presentar* (*Gegenwärtigen*) “[t]he horizon of empresentig is, Heidegger says, the in order-to” (Blackwell companion: Heidegger, 319). *En orden de* es un término general en el que lo presente no es aquello es está aquí y ahora, sino lo disponible para la existencia, lo que se presenta ya con un sentido en el que nos proyectamos.

Los rasgos que se examinan de la autenticidad<sup>93</sup> están relacionados unos con otros, ellos constituyen un fenómeno unitario, la temporalidad que Heidegger distingue “como *advenir* presentando que va siendo *sido*” (Heidegger, 1997, pág. 354. SZ: 326). La existencia auténtica deja que se abran ante ella las *posibilidades* que se le *presentan* en virtud del reconocimiento de la posibilidad que le es más propia, y elige gracias a que se halla a sí misma, a que la existencia es lo que ha *sido*. El *Dasein* sólo puede ser *Sorge*, sólo puede estar inmerso en el mundo porque el fondo a partir del cual comprende es la temporalidad. El *Dasein* se proyecta en el sentido (comprende) porque es *advenidero*; pero la proyección solo ocurre porque el *ya ha estado* inmerso en el sentido, es decir, porque *ha sido*; el *sido* y el *advenir* abren el *presentarse* de lo ente en su ser. *Advenir, sido y presente*<sup>94</sup> constituyen el fenómeno unitario de la temporalidad, ellos acontecen en conjunto.

En el entramado heideggeriano el arribo a la temporalidad solo ocurre tras el examen detallado de la existencia auténtica, del posible poder ser total y propio del *Dasein*. Gracias a este examen “[l]a temporalidad se desemboza como el sentido de la *cura propia*” (Heidegger, 1997, pág. 354. 326). La temporalidad da unidad a la existencia, al *pre-ser-se ya-en (el mundo) como ser cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)*; la temporalidad es el fondo que vincula al *Dasein* al acontecer de sentido, a existir y estar fuera de sí ocupándose de sí mismo y de lo que le hace frente.

---

<sup>93</sup> Estos rasgos pueden verse como modos que adquiere la *Sorge* en la autenticidad. La existencia es el ‘ser relativamente a la muerte’, la caída el ‘ser deudor’ y la facticidad la ‘resolución’.

<sup>94</sup> Heidegger al distinguir su noción de temporalidad desecha los términos presente, pasado y futuro porque ellos corresponden a las palabras que habría empleado la tradición filosófica para referirse al tiempo.

La *Sorge* es el ser del *Dasein*, en todos los modos de su existencia, pero la autenticidad corresponde a un tipo de cuidado de sí y de lo que se presenta en el mundo distinto al de la inautenticidad; el trato con los entes intramundanos, las relaciones que entablamos con otros y la forma en la que nos comprendemos a nosotros mismos es diferente en cada modo. La temporalidad de la existencia se devela en la *Sorge* en su sentido auténtico porque el *Dasein*, al estar impulsado a decidir genuinamente entre las posibilidades que están abiertas en su 'ahí' encontrándose a sí mismo, entreve la temporalidad. En la inautenticidad el *Dasein* se ocupa sólo de lo que se le presenta, existe en función de las tareas cotidianas; al existir sólo ocupándose del presente el *Dasein* no puede hallarse a sí mismo, ni proyectarse genuinamente en sus posibilidades.

Mientras la existencia auténtica atisba su temporalidad en la resolución, la inautenticidad se rige por la concepción cotidiana de tiempo (tiempo vulgar). El tiempo es concebido inauténticamente como una sucesión de instantes que se siguen unos de otros, una suerte de línea recta en la que transcurre la existencia. En la concepción vulgar el pasado es un ahora que ya no es y el futuro el ahora que aún no llega; el *Dasein* sólo estaría en el ahora presente, recorriendo la línea temporal, dejando atrás de sí el pasado y encaminándose al futuro. Las críticas a la tradición metafísica que fueron retomadas al inicio del capítulo se fundan en que ellas preguntaron por el ser del tiempo. La formulación equívoca de la pregunta ha sido vista como el resultado de una separación entre ser y tiempo, en el que el primero está disociado de la temporalidad, mientras que éste último deviene sólo el número del movimiento, la datación de horas que no posee vínculo alguno con el sentido. El ser de la tradición fue concebido como sustancia, esencia, voluntad, etc., el tiempo como un número; para Heidegger *ser* refiere al acontecer de sentido que se despliega en la temporalidad. La concepción vulgar de tiempo proviene de la forma en la que el tiempo fue pensado por la tradición metafísica. El contraste con la temporalidad de la existencia heideggeriana es patente, la temporalidad se co-pertenece con el ser, ella es el fondo, el horizonte en virtud del cual es posible la comprensión del ser.

Sin embargo, la enunciación de la noción de temporalidad heideggeriana es insuficiente para una comprensión de este fenómeno, pues tal solo ha sido explorado

desde el 'precursor estado de resuelto', mas no se ha desentrañado aún su inherencia a la inautenticidad. Para mostrar cómo la temporalidad constituye el sentido de la *Sorge*, en todos los modos de existir del *Dasein*, se requiere volver a la manera en la que ella (la *Sorge*) era distinguida y examinar nuevamente esta distinción a la luz de la temporalidad.

El análisis de la *Sorge* contemplándola desde la temporalidad es novedoso en el recorrido que hemos realizado, pero a la vez él es insinuado por Heidegger desde las primeras páginas del análisis existencial. Para recordar, la *Sorge* es "*pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (entes que hacen frente dentro del mundo)*". Como ya se advierte en el examen de la autenticidad, la existencia (pre-ser-se) se funda en el *advenir*, la facticidad ('ya en') en el *sido*, la caída (ser cabe) en el *presentar* (c.f. Heidegger, 1997, pág. 355-356. SZ: 326-327). El 'pre-ser-se no significa aquí algo a futuro, un ahora que no ha arribado, ni el 'ya en' está refiriendo a un ahora anterior, pues en tal caso la temporalidad sería entendida sin distinción alguna a la concepción vulgar de tiempo, como un ente semejante a una línea, *un algo* que aún no ha sido y que a la vez ha dejado de ser. La temporalidad originaria del *Dasein* no puede comprenderse a partir de los términos pasado, presente y futuro que ha empleado la tradición para referirse al tiempo.

Heidegger retoma cada uno de los caracteres fundamentales que están compaginados en la *Sorge* y realiza un examen que va en consonancia al realizado con la autenticidad. En primer lugar "[e]l 'pre' y el 'pre-ser-se' indican el *advenir*, en el sentido de aquello que pura y simplemente hace posible que el 'ser ahí' sea de tal suerte que *le vaya su 'poder ser'*" (Heidegger, 1997, pág. 355. SZ: 327). Al distinguir al *Dasein* como existencia se hace ya referencia al *advenir*, a la potencialidad que es el *Dasein*. Cursar las posibilidades que se abren para nosotros en la cotidianidad (como v.g. el uso de un martillo *para* clavar una puntilla) es una proyección del *Dasein*. Todo trato inauténtico o auténtico con los entes es comprensivo, *advienne*. El *advenir* no debe entenderse entonces como una suerte de ejercicio mental en el que el *Dasein* contempla un calendario o un reloj para programar lo que hace, él no se detiene a esperar o a analizar eventos que aún no ocurren, no se trata de un ejercicio adivinatorio en el que se realizan supuestos de lo que ocurrirá (como creería

Agustín), ni de la permanencia de un ente en un ahora que aún no llega (Aristóteles). Existir es advenir.

En segundo lugar, 'ya en' remite a la facticidad; el *Dasein* es un ente que ya está arrojado en el mundo "[s]ólo porque la cura se funda en el *sido* puede el 'ser ahí' existir como el ente yecto que él es" (Heidegger, 1997, pág. 355. SZ: 328). El *Dasein* existe fácticamente, él ya ha *sido* arrojado a la existencia, está imbuido en un ámbito de acontecer de sentido; sólo tenemos posibilidades porque estamos *ya* (hemos sido) arrojados; sin el *sido*, sin el estar arrojado en el mundo, el *Dasein* no tendría acceso al ser del martillo y no podría proyectarse en la posibilidad que éste abre para él. Solo porque el *Dasein* es un *sido* puede hablarse de facticidad, él no está sólo en un presente, en un ahora, sino que existe siendo *quién ya es fácticamente (ha sido)*. El *sido* no equivale al pasado, cuando hablamos de tiempos pasados solo nos referimos a cosas que han dejado de ser; el *sido* no es lo caduco y sin relevancia alguna para la existencia. El *Dasein* es su *sido*.

En tercer lugar, el 'ser cabe...' no es desarrollado por Heidegger de la misma forma que el advenir y el *sido*, no porque él no tenga un sentido temporal, sino porque ello "denota que el *presentar* en que se funda *primariamente* el *caer* en lo 'a la mano' y 'ante los ojos' de que se cura, resulta *incluido*, en el modo de la temporalidad original, dentro del advenir y el *sido*" (Heidegger, 1997, pág. 356. SZ: 328). El *Dasein* se proyecta en una posibilidad que cursa en función del *sido*; el *presentar* es el traslapamiento del *sido* y el *advenir*, lo que se presenta para nosotros lo hace con el sentido *ya ha sido* abierto y al cual *ya hemos* tenido acceso, sentido que comprendemos, en el que nos proyectamos. La caída es el estar absortos en el mundo del 'uno', el existir solo en función de los útiles que están frente a nosotros, a la mano, en lo que se presenta. El caer y existir sólo en función de las necesidades cotidianas es la razón detrás de la noción de tiempo vulgar; en la inautenticidad el estar absorto en el 'uno' nos hace creer erróneamente que sólo existimos en el presente.

Ahora bien, así como la *Sorge* no es una mera sumatoria de existenciaros, la temporalidad tampoco es la suma de *advenir*, *sido* y *presente*. La temporalidad no es un ente, como habría tratado la tradición filosófica al tiempo, que se compone de

ahoras presentes que dejan de ser (pasado) y que aún no han llegado (futuro). La temporalidad se temporacía, se hace tiempo; el *Dasein* no recorre una línea constituida por horas, sino que con él se abre la temporalidad, su existencia está siempre desplegándose en el *advenir*, el *sido* y el *presente*: “[I]a temporalidad temporacía, y temporacía posibles modos de ella misma. Éstos hacen posible la multiplicidad de los modos de ser del ‘ser ahí’, ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia” (Heidegger, 1997, pág. 356. SZ: 328).

Pero ¿cómo puede pensarse que la temporalidad hace posibles los modos de ser del *Dasein*? La autenticidad y la inautenticidad son modos en los que el *Dasein* se comprende a sí mismo, a los entes y a los otros, es decir, en los que cuida, procura y se ocupa de ellos y de sí. Los modos en los que interactuamos con aquello que enfrentamos en el mundo se despliega en todas las dimensiones de la temporalidad, solo que en cada caso dicho despliegue es distinto. El *Dasein* que se resuelve, se apropia de su existencia y encuentra a sí mismo, se encauza en una posibilidad no porque ella sea una tarea más entre otras que tiene que realiza en su día; en el *dejar ser* al sentido, en el dejarlo develarse que lleva a la resolución, la proyección no es la de la cotidianidad, sino un genuino precursar la muerte, un determinarse a sí mismo en la acción. El ‘precursor estado de resuelto’ en el que el *Dasein* se apropia de su ‘ser deudor’ es la conjunción del *advenir*, el *presente* y el *sido*. En la inautenticidad, por su parte, la temporalidad se despliega de forma distinta; el *Dasein* inauténtico existe sólo en función de lo que se le presenta en la cotidianidad, él permanece enfocado en el presente (del tiempo vulgar como un ahora y vacío de significatividad), olvidándose a sí mismo, y sin contemplar su poder ser; pero, aunque la existencia inauténtica está presa de las tareas cotidianas, las tres dimensiones de la temporalidad también operan en ella, el trato que el *Dasein* establece con los entes intramundanos también es una proyección de sí que conjuga su *sido*. Los modos de la temporalidad son simultáneos y sin embargo distintos, irreductibles e indisociables.

La temporalidad es extática<sup>95</sup>. *Extático*, que Heidegger retoma del griego *ekstatikón*<sup>96</sup>, significa lo llevado fuera de sí mismo y por sí mismo (c.f. Heidegger, 1997, pág. 356. SZ: 328-329). Al catalogar a la temporalidad como extática se indica cómo el *Dasein* sale de sí al mundo en el que se proyecta, adviene desde 'sí mismo' (sido). Dicho de otra manera, existencia, facticidad y caída refieren a cómo el *Dasein* está fuera de sí ya en el mundo que comprende y del cual se ocupa. Todo comportamiento, toda posibilidad que curso es una salida de sí al mundo, al acontecer de sentido.

Pero la temporalidad no es solo la salida de sí, ella también es el esquema horizontal de la *Sorge*, la direccionalidad de la salida o el 'hacia qué' de ella. El horizonte extático es distinto en cada uno de los éxtasis; el esquema del *advenir* es el *por-mor-de-sí* o la comprensión (proyección de sí). El esquema del *sido* es el *ante-qué* o la facticidad, el estar *ya* arrojado al sentido. El esquema de la caída es el *para*, la remisión a los entes intramundanos, a los útiles. Pero ¿en qué sentido son los éxtasis (la salida de sí) el esquema horizontal? El horizonte se comprende habitualmente como el límite del campo de visión que tenemos; sin embargo, Heidegger señala que el horizonte proviene etimológicamente de ὀπίκειν, término que significaba el límite, lo que rodea la circunscripción. Los éxtasis son el límite, el ámbito de la *Sorge*; la circunscripción de cada éxtasis limita el sentido que se despliega en la *Sorge*. En otras palabras, los éxtasis son horizontes porque ellos circunscriben la *Sorge* a la situación y comprensión inherente a cada *Dasein*.

El tratamiento heideggeriano sobre la temporalidad, aunque concibe los existenciaros como concatenados entre sí, privilegia el *advenir* “[l]a temporalidad original y propia se temporacía desde el *advenir* propio por modo que *advenideramente* sida despierta ante todo el presente. *El fenómeno de la temporalidad original y propia es el *advenir**” (Heidegger, 1997, pág. 357. SZ: 329). El *advenir* es más originario porque existir es *ya *advenir**, y solo gracias a éste el *Dasein* es su *sido*. Pero el privilegio del *advenir* no yace únicamente en que de él derivan los otros dos éxtasis, también porque éste es el existenciaro que involucra

<sup>95</sup> Por éxtasis Heidegger entiende un estar o salir de sí.

<sup>96</sup> *Ekstatikón* es un término que Heidegger también emplea para referirse a la existencia, es decir, ella es en sí misma extática.

la finitud de la existencia, la posibilidad más propia del *Dasein*. La finitud no debe entenderse como un cesar, sino como un carácter de la temporación misma: “[e]l advenir propio y original es el ‘a sí’, a *sí*, existiendo como la irrebasable posibilidad del ‘no ser’” (Heidegger, 1997, pág. 357. SZ: 330). La muerte no es la posibilidad entre otras, sino que ella impulsa al *Dasein* a existir; si la existencia no fuese finita el *Dasein* no estaría apremiado a actuar, no tendría necesidad alguna de encaminarse en una posibilidad. El carácter extático del advenir se evidencia en que él abre nuestro sido y nuestro presente, a la vez que refiere a la conclusión de nuestro ‘poder ser’.

La noción de la temporalidad de la existencia heideggeriana dista de las concepciones tradicionales (y la vulgar), no solo por la manera en la que Heidegger erige la pregunta por el tiempo, sino también por como la desarrolla: desde un examen fenomenológico de la existencia en el que la temporalidad se devela el horizonte de nuestra salida al mundo, del estar siempre referido y afectado por él. Los éxtasis son el horizonte por el cual la existencia tiene una comprensión del ser, ellos son direccionamientos de la movilidad del *Dasein* en el sentido. La tradición filosófica y la noción de tiempo vulgar escinden a tiempo y ser, lo cual impide notar que él no es un ente que aún no es y que está dejando de ser. Los modos de la temporalidad, los éxtasis, son una unidad conformada por los horizontes que direccionan y limitan el cuidado.

Pero, allende las distancias entre la temporalidad de la existencia y las versiones tradicionales del tiempo, la co-respondencia entre la temporalidad y la significatividad indica que la temporalidad de la existencia es *kairológica*. *Kairos* es un término que por lo general es traducido como *el momento oportuno para algo*; si bien los éxtasis inhiere a la existencia (en cualquiera de sus modalidades) nuestra relación con el tiempo es significativa: las decisiones que forman genuinamente quienes somos, el resolernos a actuar, las posibilidades en las que nos encauzamos y que son presentes para nosotros en tanto determinan nuestra existencia, son aquellas que nos han sido significativas, aquellas de las que nos apropiamos. “*Kairos* es el momento crítico, donde adviene esta puesta en forma que convenimos llamar *acontecimiento*” (Vatter & Ruiz, 2011, pág. 19) Heidegger no emplea el término *acontecimiento* (*Ereignis*) sino hasta años después a la

publicación de SZ y, sin embargo, la distinción que Vatter y Ruiz realizan puede emplearse para caracterizar la noción de temporalidad de la existencia. La autenticidad, se ha insistido, no es un 'estado' al que el *Dasein* puede arribar a voluntad y en el que abandona la cotidianidad y el 'uno'; la autenticidad se da con el enfrentamiento a la muerte y la voz de la consciencia que nos impulsa a la resolución. La resolución es excepcional, es el **momento crítico y oportuno** en el que la existencia se apropia de sí misma. Decidir siempre auténticamente las posibilidades que cursamos es una carga imposible de llevar a costas, el 'uno' le quita el peso a la existencia aligerándola, dejándola desenvolverse en la cotidianidad. La existencia sólo *transita* en ocasiones la autenticidad, las decisiones auténticas que el *Dasein* cursa son un momento crítico en el que la existencia se resuelve encontrándose a sí misma. La categorización de la temporalidad de la existencia como kairológica no refiere a una concepción en la que el tiempo es una sumatoria de horas, sino más bien a la significatividad genuina que algunos eventos poseen en la existencia al determinarla genuinamente. El 'acontecimiento' que constituye la resolución para la existencia es el desenvolvimiento de la *Sorge* cuyo horizonte es la temporalidad genuina, el proyecto situado y propio.

Ahora bien, en SZ Heidegger no introduce el *kairos*<sup>97</sup> ni refiere a un *momento* en el que ocurre la resolución, pero sí insiste en la excepcionalidad de la autenticidad. Emplear el término *momento* puede ser problemático porque parece remitir a la concepción vulgar de tiempo en el que éste refiere a un ahora específico o un lapso en el que ocurriría la decisión genuina; sin embargo, el término *momento* no necesariamente posee una significación que refiere al tiempo vulgar, también puede emplearse para señalar la *importancia*, el *peso* o la *trascendencia* de un acontecimiento; aquí *momento* se emplea en el sentido antes mencionado, como la gran importancia que posee la decisión para la existencia.

La dificultad que presenta el término *momento* no es, sin embargo, una mera aclaración terminológica, sino la oportunidad para reflexionar acerca del *presente*.

---

<sup>97</sup> En SZ no hay mención alguna al *kairos*, no obstante, en *Problemas Fundamentales de la fenomenología* Heidegger retoma a Aristóteles e introduce el *kairos* para pensar la excepcionalidad de la decisión y el *instante*. La no introducción y análisis del instante en este capítulo se debe a que el *instante* será introducido para pensar la articulación entre las temporalidades heideggerianas en el tercer capítulo.

En la exposición que Heidegger realiza, en *SZ*, en el *CdT*<sup>98</sup> y en *PFF*, el presente parece, más que un éxtasis en sí mismo, el enlace entre el *sido* y el *advenir* en el que lo ente se presenta. El *presentarse* se da en la tensión y relación entre los otros dos éxtasis, generando la pregunta de si el *presente* ha de concebirse como un éxtasis o si simplemente está incluido en la unión del *sido* y el *advenir*; la anterior pregunta nos lleva a otra, si el *presente* es el modo extático-horizontal de la caída, y si él es el entrecruzamiento entre el *sido* y el *advenir* ¿cómo puede romper el *Dasein* con el dominio del 'uno'? La resolución es una salida de la caída: “[e]n términos temporales podríamos entenderlo como una ‘descronologización’ del presente”<sup>99</sup> (Muchadha, 2014, pág. 20) En la cotidianidad el *Dasein* está ocupándose de las tareas que le salen al paso, se pierde en las preocupaciones más inmediatas, mientras que en la resolución el *Dasein* atisba el verdadero presente, el presentarse que está incluido en la unión del *sido* y el *presente*. Si Heidegger no establece para el presente una distinción distinta al movimiento y entrecruzamiento del *sido* y el *advenir*, es porque una empresa tal solo lo llevaría a que se confunda el *presentarse* de lo ente con el *presente* concebido por el tiempo vulgar, como lo que está frente a nosotros en un ahí y un ahora, al margen y distinto de la proyección y la facticidad. El *presente* inauténtico refiere al estar preso de las significaciones públicas que tienen como horizonte el entrecruzamiento del *sido* y el *advenir*. En la autenticidad la resolución es la salida de la caída en la que el *Dasein* actúa, el entrecruzamiento del *sido* y el *advenir* auténtico en el que se da el *para qué* del momento de la acción.

La temporalidad de la existencia es *kairológica*, en ella la resolución en la que nos encontramos a nosotros mismos es el momento de la acción, la significatividad de la existencia que funda quien soy.

#### 2.2.4.2.3.5. Temporalidad de la existencia y mundo

La mitología órfica, que retomamos al inicio del presente capítulo concibió el origen del mundo como una creación de *Chrónos* y *Ananké*; la tradición filosófica acogió en su seno algunos aspectos de la mitología y a partir de ellos propuso su noción de tiempo, pero olvidando el nexo entre el tiempo, el mundo y el destino. La

<sup>98</sup> Abreviatura del *Concepto de Tiempo*

<sup>99</sup> La traducción es mía.

noción de temporalidad heideggeriana reaviva el nexo a su manera; el tiempo no crea el mundo, y sin embargo son indisociables; la existencia está ya siempre fuera de sí en el mundo (acontecer de sentido), está afectada y referida a él, teniendo al tiempo como fondo a partir del cual el *Dasein* se ocupa del mundo.

El trabajo del Heidegger de *SZ* partió de un análisis fenomenológico de la existencia en la cotidianidad que examinó los modos en los que el *Dasein* trata con los entes, establece relaciones con los otros, en los que comprende el mundo y a sí mismo. En este examen se revela la indisociabilidad entre el ser y la existencia; el sentido no es ajeno y exterior al *Dasein*, por el contrario, el acontecer de sentido comparece para el *Dasein* abriendo la existencia; es decir, todo cuidado que el *Dasein* sostiene consigo mismo, con los otros o con los entes intramundanos ocurre en el acceso y la apropiación que el *Dasein* tiene del ser. El *Dasein* siempre existe referido al sentido. El análisis de la cotidianidad revela poco a poco los existenciales y las estructuras ontológicas de la existencia, mostrando como todas ellas implican la indisociabilidad al ser y la temporalidad de la existencia, en palabras de Michael Gelven “[I]a analítica existencial de Heidegger es un análisis de las condiciones *a priori* en las que la propia existencia cobra sentido”<sup>100</sup> (Gelven, 1970, pág. 15).

La *Sorge*, el existencial que muestra el ser del *Dasein*, indica la indisociabilidad entre éste y la significatividad del acontecer de sentido que se da como cuidado. El escribir, leer, comer, reír, tocar, ver, manipular, etc., son modos en los que nuestra existencia comprende y se afecta por el mundo. El movimiento heideggeriano de apelar a los sentidos (ver, oír, tocar), dentro de todo el análisis existencial, no es gratuito, ellos son maneras en las que la temporalidad se temporaliza. La temporalidad es el fondo desde el cual cuidamos de nosotros mismos y de todo lo que enfrentamos en el mundo; sin la temporalidad la comprensión del ser no sería posible, ella pone al *Dasein* fuera de sí ya en el mundo comprendiéndolo, dejando que los entes se le presenten para actuar. La ontología fundamental que persigue Heidegger, pese a que incompleta, logra mostrar cómo nos es constitutiva la comprensión del ser, y cómo el horizonte a partir del cual ella es posible reside en la unidad de la temporalidad.

---

<sup>100</sup> La traducción es mía.

La temporalidad heideggeriana ha sido concebida como 'ideal', ella se temporaría en y con el *Dasein*. Sin embargo, si seguimos la clasificación que realiza Bardon (que se retomó en la primera parte del capítulo), Heidegger no es idealista, sino relacionista; la temporalidad se co-pertenece con el ser, y se temporaría en y con el *Dasein*; si el tiempo en Heidegger fuese solo ideal, el *Dasein* sería necesariamente el donador, el creador del ser. El *Dasein* no crea el ser, sino que está en un fondo de significatividad que comprende y que tiene como horizonte al tiempo; en otras palabras, la temporalidad, vista así, es inmanente a la existencia, pero indisociable del mundo, del acontecer de sentido en el que el *Dasein* está inmerso.

La conexión entre la temporalidad y el mundo, y cómo este último se temporaría por el *Dasein* conlleva la idea de que el *Dasein* es un mundo; pero, a la vez, en tanto que la temporalidad saca de sí al *Dasein*, él está afuera en el mundo del que hace parte. El *Dasein* está siempre inmerso, referido y afectado por el mundo. La temporalidad es el horizonte desde el cual el mundo está abierto para nuestra comprensión. No obstante, comprender no es 'dar' arbitrariamente un sentido, sino más bien el estar inmersos en él. La inmersión del *Dasein* en el mundo limita y guía las maneras en las que él existe; los sentidos instaurados, las tradiciones, las posibilidades que heredamos, no son una donación del *Dasein* sino una apropiación del ser que deviene su destino. La noción de *destino* es equiparable al acontecer de sentido, él no tiene para Heidegger un sentido fatalista como el de *Ananké* "de un acontecimiento ineludible del que ninguno puede sustraerse" (Greisch, 1994, pág. 365); el destino tiene en este contexto el sentido de un advenir originario, de la resolución en la que el *Dasein* se apropia del sentido que comparece para actuar. El *destino*, visto así, es el mundo.

La tradición filosófica erró al buscar responder a la pregunta por el tiempo porque asumió que él era un ente. Pero, el error no es el resultado de un acto intencional, sino de una manera en la que experimentamos el tiempo desde la inautenticidad; en la cotidianidad el *Dasein* solo cuida de lo que le sale al paso, de las tareas diarias, solo ve lo que se le presenta olvidándose de sí y sin notar que es existencia. La noción de tiempo vulgar es resultado de la alienación de sí del *Dasein*; al enfocarse solo en lo que se presenta, olvidándose a sí mismo, el *Dasein* se disipa, se consume

a sí mismo en lo que se le presenta y acaba contando el tiempo. La inautenticidad convierte la temporalidad en tiempo y a este como un ente con el que contamos. La autenticidad por su parte atisba que la temporalidad es el horizonte de la *Sorge*; en la resolución el *Dasein* se ve abocado a apropiarse de su sido y actúa.

El presente capítulo estuvo dedicado a una exploración de la noción de temporalidad del denominado periodo del sentido del ser que surge con el análisis fenomenológico de la constitución ontológica del *Dasein*. No obstante, la tarea de revelar la co-pertenencia de ser y tiempo no finaliza en la analítica existencial; el problema mismo exigió al pensamiento de un *giro* en el que ser y tiempo fuesen examinados desde sí mismos y no a partir de la ontología del existir. El siguiente capítulo estará dedicado a un análisis de la noción de temporalidad de la *Kehre* que nos permita obtener una imagen más completa de cómo piensa Heidegger el tiempo, para proponer, en el tercer capítulo, cómo pueden articularse las temporalidades heideggerianas y cómo los planteamientos de la *Kehre* (*Ereignis*, técnica y serenidad) complementan el análisis existencial.

## II. Temporalidad originaria del ser

*“El tiempo no se da sin el hombre. Ahora bien, ¿qué mienta este «no sin»? ¿Es el hombre el donante del tiempo o su receptor? Y si es esto último, ¿cómo recibe el hombre el tiempo? ¿Es el hombre primero hombre, para tomar luego en recepción ocasionalmente, esto es en algún tiempo, al tiempo y asumir la relación a éste?”*

*Heidegger, Tiempo y Ser.*

La tarea de indagar por la indisociabilidad de ser y tiempo que se impuso a Heidegger reveló desde el inicio algunos rasgos básicos del problema. El ser en apariencia nos es conocido, en oraciones como ‘la casa es verde’, ‘la idea es buena’, ‘el amigo *está* en su habitación’ o ‘el perro *está* dormido’, comprendemos lo que en ellas se expresa, una característica, una valoración, una ubicación, una acción, etc., pero cuando el pensamiento se aboca a explicar o a comprender al ser sucumbe a la concepción de que él (ser) es el más general, simple y vacío de todos los conceptos, que corresponde a un término con el que se indica la existencia de lo ente, que la caracterización de lo ente se realiza formulando oraciones que emplean es como cópula, o llega a los modos en los que el ser habría sido pensado por la tradición metafísica, como idea, sustancia, esencia, noúmeno, sujeto, espíritu absoluto, voluntad de poder, etc. Un fenómeno similar ocurre con el tiempo, la reflexión que acerca de él realiza Agustín proviene de la perplejidad que le causaba el creer que comprendemos a qué nos referimos con la palabra tiempo, pero cuando nos piden que expliquemos qué es no logramos definirlo. Pese a que *parece* que tenemos una comprensión de a qué hacemos referencia con ‘ser’ y ‘tiempo’, ellos no pueden ser asidos por medio del pensamiento. La dificultad de asir con el pensamiento el sentido de ‘ser’ y ‘tiempo’ lejos de generar que el *Dasein* hubiera zanjado el problema al verlo como un misterio irresoluble, empujó a los filósofos a persistir en la tarea de explicar qué *son*.

En su búsqueda por explicar *qué son* ser y tiempo, la filosofía intuyó y formuló tácitamente una relación indisociable entre ellos, solo que al preguntar *qué son* el pensar representativo los entificó: le atribuyó al ser una *presencia permanente*,

mientras que pensó al tiempo como algo que es. Pero el pensamiento no solo descubrió un vínculo entre ser y tiempo, también que ellos están ligados al *Dasein*, ya fuese porque es él quien busca determinar al ser de lo ente, quien le atribuye sentido a lo ente, quien mide el movimiento por medio del tiempo o a quien este le pertenece.

Estos rasgos impulsaron a la tradición filosófica tanto como a Heidegger, pero mientras la tradición preguntó qué es ser y qué es tiempo, el filósofo de Friburgo se rehusó a plantear la pregunta de tal manera porque ella nos induce creer erróneamente que ser y tiempo *son* (entes). El análisis fenomenológico de la existencia debía entrañar un replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser en el que se examinaría ser y tiempo, así como su inherencia. El análisis del *Dasein* en la cotidianidad reveló la temporalidad como un existenciarío, una estructura de la existencia en la que el *Dasein* sale de sí al sentido. Los éxtasis, *sido*, *presente* y *advenir* se descubrieron no como momentos distintos en una línea temporal, sino como el todo de la temporalidad que inhiere al ser del *Dasein* (*Sorge*).

Pero si al examinar el tiempo en Heidegger nos restringimos solo a la noción de temporalidad del *Dasein*, como lo hacen algunas interpretaciones canónicas (v.g. Blattner), resulta entonces que el tiempo constituye solo una estructura de la existencia, y por ende que Heidegger es un representante más de la tradición metafísica que él mismo critica, al suscribirse a un idealismo temporal en el que el *Dasein* es la fuente del tiempo. En la lectura propuesta (en el capítulo anterior) Heidegger no presenta en *SZ* un idealismo temporal, sino un relacionismo; si bien la temporalidad inhiere al *Dasein*, ella es el despliegue del *ser*, del acontecer de sentido que el *Dasein* no crea, sino en el que está inmerso.

En textos y conferencias escritos tras *SZ* Heidegger manifiesta que ser y tiempo no pertenecen al *Dasein* ni constituyen una donación suya, pero entonces ¿cómo deben pensarse? El trabajo heideggeriano que prosigue a *SZ* es una continuación de la travesía iniciada en dicha obra en la que se busca revelar la relación indisoluble que subsiste entre ser y tiempo, pero en la que se abandona el análisis fenomenológico del *Dasein* mostrando que él no es el sustrato que otorga ser a lo

ente, ni con el cual se da el tiempo. La travesía heideggeriana halló en *ZS*<sup>101</sup> un cierre de la tarea emprendida: mostrar cómo ser y tiempo se co-pertenecen y que no hay un ente que los dona, sino que ellos se *dan*.

En la *Kehre* no hay remisión alguna a la constitución ontológica del *Dasein*, y sin embargo Heidegger afirma en repetidas ocasiones que para comprender quién es el *Dasein* se requiere develar la co-pertenencia de tiempo y ser; en otras palabras, aunque en la *Kehre* no hay reflexiones acerca de la ontología de la existencia, de ella es posible extraer rasgos que ayuden a complementar la analítica existencial. En el presente capítulo se examinará atentamente la noción de tiempo que se esgrime en *ZS* y cómo se da el tiempo, pero antes es imperativo introducirnos primero en la *Kehre*, el giro que adoptó el pensamiento heideggeriano, ya que nos permite comprender el tránsito que se da entre la noción de temporalidad de *SZ* y la de tiempo de *ZS*, así como esbozar algunas de las discusiones y resignificaciones terminológicas características del giro. En la segunda parte del capítulo nos dedicaremos a un examen de *ZS* y la noción de temporalidad que se ofrece en dicho texto. En el siguiente capítulo nos concentraremos en la articulación de la temporalidad de la existencia y la temporalidad originaria del ser, y en cómo la noción de tiempo de *ZS* (de la que nos ocupamos en el presente capítulo) nutre la autenticidad, el modo de la existencia que atisba la temporalidad.

## 1. La *Kehre*, el desvío que conduce a Tiempo y Ser

*“¿En primer lugar, ¿qué quiere decir ‘sentido’? En Ser y tiempo, el sentido está definido por el dominio de proyecto; y el proyecto es el cumplimiento del Dasein, es decir de la instancia ek-stática ante la apertura del ser. El Dasein ek-sistente, despliega un sentido. Abandonando el término sentido del ser por la verdad del ser,*

---

<sup>101</sup> Cabe señalar que hay otros abordajes en los que Heidegger apunta a develar la relación entre ser y tiempo, como *Aportes a la filosofía: acerca del evento* entre otros. En el presente capítulo nos centraremos en *ZS* porque dicha conferencia es leída como el apartado con el que se completa *SZ*.

*el pensamiento que proviene de Ser y tiempo insiste en lo sucesivo en la apertura  
misma del ser que en la apertura del Dasein frente a la apertura del ser”*  
*Seminario de le Thor. Heidegger*

La búsqueda por develar la co-pertenencia entre ser y tiempo condujo la mayor parte del recorrido filosófico heideggeriano, pero el camino lejos de ser una ruta simple y sin complicaciones, estuvo repleto de giros y desvíos que habrían de transitarse. Los desvíos no pasaron desapercibidos para los receptores de la obra heideggeriana quienes la seccionaron por periodos: el joven Heidegger (en la primera parte de la década de los años 20) influenciado por Kant, Aristóteles y Husserl desarrollaría una *hermenéutica de la facticidad*, trabajo que preparó la caracterización ontológica del *Dasein*. En este periodo Heidegger no se ocupó de la pregunta por el ser, y no obstante él mismo manifestó en 1962 (c.f. Richardson. 2003) que su lectura de Brentano y Aristóteles lo incitarían a preguntarse –ya en estos años– de dónde recibe el ser su determinación. Desde 1924 Heidegger se apropió de la pregunta por el sentido del ser que guiaría el trabajo de SZ. A fines de la década de los años 20<sup>102</sup> e inicios de los 30 el lenguaje heideggeriano adoptó ciertas inflexiones y matices, y, sin embargo, la pregunta por la co-pertencia entre ser y tiempo persistió, solo que ella adquirió distintos nombres: *la verdad del ser* (a inicios de los 30), *Ereignis* (desde 1936) y *Eignis* –propiación– (en los años 70). Estos nombres que adquiere la pregunta refieren a secciones del recorrido heideggeriano en las que el filósofo de Friburgo se ocupó del *Ereignis* (en el periodo de la *verdad del ser* en ciernes) –que algunos traducen como acontecimiento apropiador. La noción de *Ereignis* es uno de los hilos distintivos de los textos de madurez de Heidegger.

A pesar de que Heidegger insiste en indagar sobre la relación entre ser y tiempo, que él mismo concibe (en múltiples textos) como el único problema que merece genuinamente ser pensado –o como la cosa genuina del pensar–, los seccionamientos que realizan los comentaristas marcan diferencias tajantes entre

---

<sup>102</sup> Pese a que el ‘inicio’ del periodo de la verdad del ser es marcado por el texto *De la esencia de la verdad* de 1930 (en adelante *DEV*), algunos comentaristas muestran cómo en la conferencia *De la esencia al fundamento* de 1927 (en adelante *DEF*) ya se apela a la *verdad* en un sentido distinto al que habría sido desarrollado en SZ. Los desarrollos más completos de la época de la *verdad del ser* se encuentran a inicios de los años 30.

los distintos periodos. Una de las razones subyacente al seccionamiento reside en declaraciones que realizó el propio Heidegger en su *CSH* (1946) al expresar que su pensamiento tuvo que adoptar un giro<sup>103</sup> (*Kehre*). El trabajo de *SZ* buscaba replantear la pregunta por el sentido del ser tomando distancia de la tradición metafísica que lo confundió con un ente, empero, confiesa Heidegger, dicho trabajo *pareció* conservar algunos vestigios de la tradición metafísica de la que aspiraba distanciarse, y, por ello, su pensamiento debió virar.

El término *Kehre* significa *giro* o *viraje* y, sin embargo, Heidegger expresaría que ella “no consiste en un cambio en el punto de vista de *Ser* y *Tiempo*” (Heidegger, 2000b, pág. 270. GA: 328) en otras palabras, el giro no constituyó un abandono o un cambio radical en su trabajo. Pero si el giro no es un cambio en el punto de vista ¿cómo debe entenderse entonces la *Kehre*? Aunque la *CSH* nos introduce al giro del pensamiento heideggeriano, en ella no se ahonda ni puntualiza cómo debe ser comprendido dicho giro, y no obstante las palabras que allí se emplean inducen a considerar que el trabajo de la *Kehre* no fue una ruptura total con *SZ*. Una pregunta puede capturar la atención de un filósofo, pero aun así ella puede ser trabajada desde puntos de vista diferentes<sup>104</sup>. Las afirmaciones de Heidegger indican que la manera en la que él comprende la *Kehre* no se restringe solo a que el problema continuó siendo el mismo, sino que hay una suerte de continuidad entre su trabajo en *SZ* y en textos posteriores. Pero ¿cómo y en qué sentido puede afirmarse una continuidad en el recorrido heideggeriano allende el problema de la co-pertenencia entre ser y tiempo?

Para aproximarnos a la *Kehre* me remitiré a otra *carta*, una que Heidegger escribió al Padre Richardson, quién, por su parte, en alguna misiva le habría preguntado a nuestro filósofo por el giro<sup>105</sup>. Heidegger afirma:

---

<sup>103</sup> Las otras razones al seccionamiento realizado por los comentaristas conciernen a los cambios de enfoque y terminológicos que emplea Heidegger en sus textos tardíos.

<sup>104</sup> Agustín es un claro ejemplo de ello. Antes de convertirse al cristianismo fue maniqueo y neoplatónico. En las *Confesiones* el filósofo de Hipona manifiesta que su trasegar por distintas corrientes filosóficas se debió a una incesante búsqueda por comprender el mal.

<sup>105</sup> En la carta al Padre Richardson, Heidegger menciona dos preguntas. La primera concierne a las fuentes que habrían impulsado el trabajo filosófico heideggeriano. La segunda pregunta por la *Kehre*. Aquí solo nos ocupamos de la segunda pregunta.

La inquietante y siempre vigilante pregunta por el ser como presencia [*Gegenwart*] se convirtió en la pregunta por el ser en términos de su carácter temporal. Pronto se hizo evidente que el concepto tradicional de tiempo no es adecuado para plantear si quiera la cuestión acerca del carácter temporal de la presencia, ni mucho menos para responderla. El tiempo se volvió cuestionable de la misma manera que el ser. La temporalidad extática-horizonta l delineada en *Ser y tiempo no es de ninguna manera ya* el atributo más propio del tiempo que debe buscarse en respuesta a la pregunta por el ser <sup>106</sup> (Richardson , 2003, pág. xii).

Las líneas citadas sintetizan el trabajo de Heidegger incluyendo el arribo a la *Kehre*. Al ahondar en cómo la tradición abordó la pregunta por el ser en cuanto ser, Heidegger notó que este (el ser) habría sido pensado por la tradición como presencia, y ello lo incitó a preguntar por el vínculo entre ser y tiempo. Las nociones vulgares de tiempo se revelaron como insuficientes ya que en ellas el tiempo es una sucesión de ahora s vacíos que no parecen tener relación alguna con el ser. Esta insuficiencia estimuló el trabajo de SZ que se dedicó a desentrañar la temporalidad del *Dasein* para poder develar el tiempo del ser. No obstante, Heidegger sabía que la noción de temporalidad allí esbozada conducía a un desvío, pues ella es un existenciario, y, por lo mismo, *pareciera* que el tiempo reside en el *Dasein* y no se da sin él.

Pero ¿por qué para comprender la temporalidad del ser es insuficiente concebir el tiempo como un rasgo perteneciente al *Dasein*? ¿por qué no puede la temporalidad extática constituir el *atributo más propio del tiempo*? Al ubicar en el centro del análisis al *Dasein* y encontrar a la temporalidad como un rasgo de él se recae en la metafísica. Si la temporalidad extática fuese el atributo más propio del tiempo, ello indicaría que este pertenece al *Dasein*, y, en tanto que el ser está indisociablemente ligado al tiempo, también lo haría el ser. En otras palabras, concebir la temporalidad extática como lo más propio del tiempo genera que el origen y fundamento del ser de lo ente sea él mismo un ente, el *Dasein*, y entonces la búsqueda por replantear la pregunta por el sentido del ser recaería en el error que pretendía superar.

---

<sup>106</sup> La traducción y la cursiva son mías. El contexto en el que Heidegger escribe estas palabras a Richardson corresponde a un panorama general de su recorrido filosófico, en específico a cómo dio sus primeros pasos en el problema de la co-pertenencia en SZ.

Tanto en la *CSH* como en la carta a Richardson, Heidegger señala las dificultades con las que se topa en *SZ* mas nunca declara que las tesis que se encuentran en dicha obra sean erróneas o que él hubiese propuesto que el ser de lo ente sea una donación del *Dasein*. Por el contrario, al mirar retrospectivamente su trabajo, Heidegger expresa como el *Dasein* nunca tuvo el lugar central que *pareció* tener en su obra. Esta apariencia fue *uno* de los impulsos tras el viraje que debió revelar cómo el *Dasein* no es dador de ser y tiempo. La *Kehre*, en este sentido, no fue más que un desplazamiento del foco de su análisis que procuró centrarse más explícitamente en el problema de la co-pertenencia entre ser y tiempo, y al hacerlo, el *Dasein* fue relegado a un segundo plano.

El desplazar el foco del análisis del *Dasein* al ser se debe (al menos) a dos razones: la primera se debió a una insuficiencia con la que se topó Heidegger en *SZ* (razón que se señaló en el párrafo anterior con otros términos), mientras que la segunda es estructural y fue anticipada en la concepción de dicha obra. La primera razón se esclarece al traer a colación una de las vigas que sostiene la estructura de *SZ*, a saber, la existencia. El carácter extático de la existencia, que el *Dasein* esté siempre fuera de sí sumergido en el sentido, implica que no hay un *ego*, una sustancia que se relaciona con cosas que están fuera de él y a las cuales se les dona arbitrariamente sentido. Parafraseando a Heidegger, el *Dasein* no es, desde su perspectiva (sea en *SZ* o en textos posteriores), la medida de todas las cosas (*c.f.* Heidegger, 2000b, pág. 268. GA: 325-326). Si bien la extaticidad es mostrada como un rasgo primordial del *Dasein*, el lenguaje empleado en *SZ* fue insuficiente para enfatizar en el carácter extático de la existencia y en que no hay un sujeto que constituye el sustrato de ser y tiempo. El análisis fenomenológico de la existencia retrata cómo el *Dasein* experimenta la temporalidad y el sentido en el que está inmerso, pero ello no significa que él sea el dador de ser y tiempo, o que la temporalidad del *Dasein* equivalga a la temporalidad del ser. *Dasein* no significa *sujeto* (en el sentido moderno), mas los términos 'decisión', 'elección', 'voz de la consciencia', 'temporalidad del *Dasein*' (para retomar algunos ejemplos), aunque son resignificados, poseen una pesada carga de la tradición metafísica que los vincula v.g. a la idea de sujeto, a la libertad del *Dasein* como pura y completa auto-determinación, a teorías sobre el bien y el mal, al idealismo temporal, etc. La carga

metafísica que posee el lenguaje de SZ lleva a pensar erróneamente que *Dasein* equivale a sujeto, y que él es medida de todas las cosas.

La razón estructural, por su parte, se halla en la planeación de SZ, el interés por develar la constitución ontológica del *Dasein* residió únicamente en que él es el ente al que le es inherente y constitutivo tener un acceso y estar inmerso en el sentido. La analítica existencial fue pensada *solo* como un tránsito que abriría el camino para descubrir la co-pertenencia entre ser y tiempo. Los apartados que nunca fueron publicados se enfocaban en la *destrucción (Abbau)* de la tradición filosófica que erró al no descubrir la diferencia óntico-ontológica, y en el ser y su vínculo indisoluble con el tiempo. En la planeación misma de SZ se contempló un cambio en el foco del análisis, los apartados no publicados los concibió Heidegger como centrados en el ser.

La *Kehre* puede interpretarse como una búsqueda por trabajar y exponer de forma más clara que el *Dasein* no es el dador de ser y tiempo, búsqueda que advino con un cambio terminológico y de enfoque. Sin embargo, la insuficiencia del lenguaje no constituyó la razón más poderosa detrás de la *Kehre*. La carta a Richardson posee la virtud de que expresa más claramente que la *Kehre*, lejos de ser resultado de un fallo, es una manera de insistir tanto en el problema de SZ como en la perspectiva desde la cual se buscaba desentrañarlo.

Pero este cambio no es consecuencia de alterar el punto de vista, y mucho menos del abandono de la cuestión fundamental, de *Ser y Tiempo*. El pensamiento del giro resulta del hecho de que persistí con la cuestión a pensar [de] *Ser y tiempo*, sc. Al indagar en esa perspectiva que *ya* en *Ser y tiempo* se designaba como '*Tiempo y ser*'<sup>107</sup> (Richardson, 2003, pág. xvi).

La *Kehre* no es un cambio de perspectiva, ni una manera distinta de trabajar el problema, sino que ella misma es un giro que, según Heidegger, resulta de persistir en el camino que se propuso en SZ y de profundizar en el asunto que había planeado desarrollar en *Tiempo y Ser*<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> La traducción y la cursiva son mías.

<sup>108</sup> Empleo aquí *Tiempo y ser* para referirme al apartado con el que originalmente Heidegger planeo concluir SZ. Mientras que la abreviatura ZS se refiere a la conferencia del mismo título.

En la carta a Richardson se le otorga un papel preponderante a la inversión de los términos: ser-tiempo/tiempo-ser, puesto que ella constituye el corazón de la *Kehre*. Empero, si dicha inversión no es un modo distinto de plantear el problema, ni de abordarlo ¿cómo debe pensarse esta inversión? Si se cree que la tarea que Heidegger se propuso, en el periodo de la pregunta por el *sentido del ser*, era determinar ser y tiempo como donaciones del *Dasein*, la propuesta original podría leerse del siguiente modo: al indagar por el *ser* del *Dasein* se arriba a la temporalidad y de ella al ser, el tiempo sería solo un rasgo inherente al *Dasein* y, a la vez, es este último quien dona ser a lo ente. Pero si la analítica es leída de tal manera debe pensarse que: a.) la mención de una temporalidad más fundamental y originaria –la del ser– que realiza Heidegger en la introducción a *SZ*, es vacía, en tanto que ella ya sería develada con la temporalidad del *Dasein*. b.) la *destrucción* de la metafísica tradicional (que habría de constituir el paso entre la temporalidad del *Dasein* y la del ser) se habría pensado solo como un contraste entre la propuesta heideggeriana con la tradición metafísica que haría relucir los errores en los que esta última habría recaído. c.) el apartado intitulado *Tiempo y Ser* sería además accesorio e innecesario, porque en el resultado de la analítica existencial ser y tiempo ya *parecen* una donación del *Dasein* ¿qué ganaba entonces el análisis heideggeriano con la destrucción de la metafísica y con *Tiempo y ser*? Si en la concepción de la estructura de *SZ* la destrucción de la tradición metafísica era necesaria para arribar a *Tiempo y Ser*, el tránsito no habría sido concebido sólo como una crítica a la tradición, como superfluo o innecesario para el problema que se buscaba desentrañar, sino como fundamental para lograr mostrar la co-pertenencia de ser y tiempo. La *destrucción* debía otorgar una nueva luz tanto a la temporalidad como al ser. El problema que entraña este tipo de lectura radica en que la *Kehre* es necesariamente una ruptura total con el trabajo elaborado en *SZ*, un cambio de perspectiva que respondería a un planteamiento erróneo del problema<sup>109</sup>.

En las dos cartas mencionadas Heidegger insiste en que él nunca se alejó del problema que persiguió en *SZ* y que la *Kehre* no fue un cambio radical de perspectiva. ‘*Ser y tiempo*’ ‘*Tiempo y ser*’ no fueron pensadas como ‘formulas’

---

<sup>109</sup> Este tipo de lectura es característica de comentaristas como Ötö Poggeler en *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial, 1993.

equivalentes. La *Kehre*, la *inversión de la totalidad* (cómo la denomina en la *CSH*) había sido contemplada como parte del asunto que se perseguía, solo que la insuficiencia del lenguaje, así como el problema mismo suscitaron que Heidegger focalice el análisis en la inversión de los términos, es decir, *tiempo y ser*. En otras palabras, la inversión de los términos mienta el cambio en la focalización, es indagando en el sentido y cómo éste se despliega temporalmente que comprendemos lo más propio del *Dasein* y su inherencia con ser y tiempo.

La lectura que aquí se propone de la *Kehre* consiste en perseguir las indicaciones realizadas por el propio Heidegger. Pese a las divergencias subsistentes entre los distintos periodos, el problema que condujo el trabajo heideggeriano continuó siendo el mismo, se busca revelar la co-pertenencia entre ser y tiempo, y la relación indisoluble entre ella y el *Dasein*. Si bien el hombre se relega a un segundo plano, él sigue estando en el centro de la reflexión solo que desde otra luz. En la inversión la caracterización ontológica del *Dasein* ya no nos conduce al ser, por el contrario, esclarecer ser y tiempo nos permite reflexionar acerca del *Dasein* y de quién es.

El emplear las cartas que dedica Heidegger para explicar la *Kehre* poseía aquí distintos objetivos: i.) introducir la *Kehre*. El presente apartado buscaba trazar algunas líneas generales que nos permitan luego adentrarnos en la noción de tiempo que se desarrolló en este periodo. ii.) comenzar a señalar la manera en la que Heidegger ve el giro que adoptó su filosofía. El giro no fue únicamente el resultado de críticas e interpretaciones que malentendieron su propuesta ubicando el sustrato del ser de lo ente en el *Dasein*, sino que fue impuesto al pensamiento por el problema mismo (por el ser):

Es más bien el ser, señalado como presencia por su carácter temporal, que se aproxima al ser-ahí. Como resultado, es incluso en los pasos iniciales de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo* que el pensamiento es llamado a experimentar un cambio cuyo movimiento co-responde al giro<sup>110</sup> (Richardson, 2003, pág. xvii).

Dicho giro *no consiste en un cambio en el punto de vista de Ser y Tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión

---

<sup>110</sup> La traducción y la cursiva son mías.

desde la que se ha experimentado *Ser y Tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser<sup>111</sup> (Heidegger, 2000b, pág. 270. GA 9: 328).

La *Kehre* (como lo admiten los comentaristas al margen de sí conciben o no que Heidegger abandonó la perspectiva de SZ) no constituyó un cambio de problema pues este continuó acechando a Heidegger hasta el final de su trabajo, pero ¿por qué se afirma que es el ser quien se aproxima al *Dasein*? ¿por qué es llamado el pensamiento a virar? ¿por qué SZ responde a una experiencia fundamental del olvido del ser? más aún ¿por qué se califica el olvido del ser como una experiencia *fundamental*?

Las preguntas anteriores solo pueden ser respondidas tras adentrarnos como tal a la *Kehre*, y, sin embargo, se puede anticipar de manera somera ella no es simplemente la manera en la que Heidegger insistió en responder a la pregunta por la co-pertencia, pues fue el problema mismo el que develándose llevó al pensamiento a virar. Para responder a las preguntas que se dejaron planteadas y aproximarnos a comprender cómo concibe Heidegger la *Kehre*, retomaremos algunas líneas generales del ‘periodo’ de la ‘verdad del ser’, ya que nos permiten resaltar algunas inflexiones terminológicas que adopta el pensamiento heideggeriano y algunas reflexiones que articulan la *Kehre* abonando el camino para entrar fácilmente en la noción de tiempo del Heidegger tardío.

## 1.1. Tránsito por la verdad del ser

La *Kehre* fue paulatina. Si bien, según los rumores, Heidegger se negó a terminar e incluso quemó la versión que había preparado de la segunda parte de SZ, la estructura planeada en dicha obra lo condujo poco a poco a la inversión de la totalidad de los términos (*Tiempo y ser*), solo que adoptando algunos desvíos que al final le permitieron concluir la tarea. A primera vista, el paso de SZ a la pregunta por la verdad del ser<sup>112</sup> parece un cambio abrupto: de la empresa por develar la constitución ontológica del *Dasein* se pasa a la pregunta por la esencia de la verdad. Pero el cambio fue más bien orgánico, los textos que componen el ‘periodo’ de la verdad del ser pueden leerse como un modo de ahondar en la pregunta por el

---

<sup>111</sup> La cursiva es mía.

<sup>112</sup> En este apartado se seguirán algunas líneas del texto *De la esencia de la verdad*.

sentido del ser que arroja el pensamiento heideggeriano a un estrato más profundo del problema<sup>113</sup>.

En 1929, un par de años tras la publicación de *SZ*, en un texto intitulado *De la esencia al fundamento* Heidegger da sus primeros pasos por la pregunta por la *verdad del ser*. El asunto que rige dicho texto corresponde a una búsqueda por esclarecer el fundamento de lo que es, o para decirlo de otro modo, el ser *verdadero* de lo que es. La pregunta por la esencia del fundamento equivale a la pregunta por la verdad del ser, y ésta a su vez constituye una forma de afrontar la cuestión sobre el sentido del ser. Retomando los términos que emplea Richardson, en la época de la verdad del ser el filósofo de Friburgo: “se ha preocupado cada vez más por el ser en sí mismo, pero principalmente en términos del problema de la verdad, ya que el *sentido* del ser es su verdad”<sup>114</sup> (Richardson , 2003, pág. 211). La pregunta por el sentido del ser equivale a la que se erige sobre la esencia de la verdad, mas la forma en la que se dispone cada una de estas preguntas entrañó un desarrollo distinto, la segunda formulación supuso profundizar en el ser en sí mismo y no en el ente al que le es inherente la comprensión del ser.

A pesar de que la pregunta por la esencia del fundamento lleva a Heidegger a la cuestión sobre la verdad del ser, no es sino hasta *DEV* (1930<sup>115</sup>) que se encuentra un desarrollo más completo de dicha cuestión<sup>116</sup>, desarrollo que se aleja de la

---

<sup>113</sup> Kockelmans (siguiendo la lectura de Walter Biemel) incluso plantea que, si se lee el pensamiento heideggeriano como un todo, emergen dos puntos focales evidentes “se centra tanto en la pregunta por el ser como en la *aletheia*” (Kockelmans, 1984, pág. 1). La traducción es mía. La preponderancia de la pregunta por la verdad en el pensamiento heideggeriano es indudable, pero, contrario a lo que plantea Kockelmans, leer dos puntos focales empuja a la interpretación errónea de que la pregunta por la verdad y la pregunta por el ser son distintas; la pregunta por la verdad es un modo de postular la pregunta por el ser.

<sup>114</sup> La traducción es mía.

<sup>115</sup> Aunque el texto data de 1930 no fue publicado como tal sino hasta 1943. Heidegger realizó algunas revisiones al texto a lo largo de los años, pero, según él, las modificaciones fueron mínimas y mantuvieron el espíritu original. Algunas de estas revisiones conciernen a pies de página en los que el mismo Heidegger hace referencias al *Ereignis*.

<sup>116</sup> Cabe agregar aquí que en *DEF* el análisis que realiza Heidegger mantiene muchas de las discusiones que se encuentran en *SZ* como la trascendencia del *Dasein* o la mismidad. Por lo mismo, muchos comentaristas sostienen que dicho texto hace parte del ‘periodo’ en el que Heidegger se pregunta por el sentido del ser. No obstante, al introducir la pregunta por la esencia del fundamento de lo que es, Heidegger afirma que por fundamento se debe entender el *ser verdadero de lo que es*, por lo cual ella implicaría preguntar por la verdad del ser. *DEF* puede concebirse como un tránsito entre un periodo y otro.

analítica existencial. *DEV* instauró propiamente la discusión sobre la verdad del ser que hace parte integral de la *Kehre*, y a la vez esbozó algunos desarrollos que estructuran el complejo argumentativo del último Heidegger y que tienen en *ZS* su máxima expresión.

La pregunta por la esencia de la verdad se inspiró en la lectura del texto intitulado *Sobre los múltiples sentidos del ente según Aristóteles*<sup>117</sup> en el que Brentano indagaba acerca de la sentencia aristotélica “*ser se dice de muchas maneras*” (Aristóteles, *Metafísica*, libro VII). Entre las múltiples posibilidades que tenemos para *decir* que algo es –o en las que señalamos el ser de algo– está incluida el afirmar que ese algo es *verdadero*.

En *SZ* el nexo (equivalencia) entre ser y verdad ya había sido expuesto (*cf.* Heidegger, 1997, pág. 233). En el apartado que en dicha obra dedica Heidegger a la verdad<sup>118</sup> se recuerda cómo para Aristóteles la filosofía es distinguida como la *ciencia de la verdad* y, a la par, es caracterizada como la “ciencia que considera los entes en cuanto entes, es decir, bajo el punto de vista de su ser” (Heidegger, 1997, pág. 234. *SZ*:213). En la concepción aristotélica de filosofía reluce una equivalencia entre ser y verdad, la filosofía es la ciencia que se ocupa del ser, o lo que es lo mismo, de la verdad. Heidegger acude a Aristóteles para ilustrar que la verdad posee una relación original con el ser, y para justificar el por qué la ontología fundamental debe dedicarse a desentrañar la verdad.

En *SZ* la verdad posee un lugar privilegiado (ella es un existencial), mas Heidegger no profundiza en la verdad en sí misma y en su equivalencia con el ser<sup>119</sup>. Para decirlo brevemente, el examen de la verdad en la analítica existencial parte de cuestionar cómo podemos formular enunciados que corresponden a las cosas y el por qué el criterio para determinar la verdad reside en la verificación. Retomando el ejemplo que emplea Heidegger, para establecer la veracidad de la proposición “[e]l cuadro colgado de la pared está torcido” (Heidegger, 1997, pág. 238. *SZ*: 217) solo debo mirar el cuadro para saber si en efecto está o no de tal manera. La

---

<sup>117</sup> *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Ediciones Encuentro. 2007.

<sup>118</sup> *SZ* §44 intitulado *El ‘ser ahí’, el ‘estado de abierto’ y la verdad*.

<sup>119</sup> La restricción se debió a la incompletitud de *SZ*, pues solo hasta que se replantea la pregunta por el sentido del ser se podría clarificar la equivalencia entre ser y verdad.

proposición la enunciamos para mostrar lo ente en su ser, y lo verificado “es *que tal ser descubre* el ente relativamente tal cual es” (Heidegger, 1988, pág. 239. SZ: 218) dicho en otros términos, las proposiciones son posibles en virtud de que lo ente se descubre en su ser para nosotros, de que el cuadro se nos presentase en un acontecer de sentido que ya comprendemos, en un plexo de significatividad que nos permite afirmar que él está torcido.

Decir que una proposición es *verdadera* (desde esa perspectiva) significa que ella es *descubridora*, que ella pone, muestra, permite ver a lo ente tal cual es. Ahora bien, el ‘ser verdadero’ de la proposición (o el *ser descubridor*) “sólo es ontológicamente posible a su vez sobre la base del ser en el mundo” (Heidegger, 1997, pág. 239. SZ: 217). Solo porque el *Dasein* está inmerso en el acontecer de sentido, comprende y está abierto al mundo, puede formular proposiciones que den cuenta de lo ente. El ‘ser verdadero’ (‘ser descubridor’) es un modo de ser del *Dasein*, pues él se dirige a los entes que están descubiertos en el acontecer de sentido. El *Dasein* es en la verdad, a él le es inherente estar abierto al sentido de lo que se le presenta.

Así como en la analítica existencial, la pregunta sobre la esencia de la verdad busca esclarecer aquello característico a toda verdad, aquello que nos permite juzgar que un enunciado, sin importar cual sea, es verdadero o falso. Pero mientras que en SZ se remarca en el rol existencial de la verdad, cómo el *Dasein* es en la verdad, en el periodo de la verdad del ser Heidegger se centra en la verdad como tal dejando en suspenso la analítica existencial.

Para perseguir la esencia de la verdad Heidegger escudriñó primero el concepto corriente de verdad para que él lo condujera a un paraje que le permitiera atisbar

dicha esencia<sup>120</sup>. En la concepción habitual la verdad es la *coincidencia*<sup>121</sup> *entre el enunciado y la cosa*. El concepto, puesto así, esconde una dualidad interpretativa, a saber: 1.) la verdad es la concordancia entre el enunciado y la cosa y 2.) la cosa concuerda con el enunciado (lo que entendemos por ella). Las dos posibilidades de interpretación *parecen* constituir una sola pues los términos de la coincidencia permanecen invariables, y, no obstante, ellas remiten a formas distintas de comprender la verdad. En la primera posibilidad de interpretación se esconde una concepción realista: la comprensión que tenemos de las cosas es inherente a ellas. La segunda posibilidad es idealista: la idea que tengo de la cosa aplica o no a ella. Por decirlo de otro modo, en la primera la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa, mientras que en la segunda la cosa se adecua a la idea.

El origen de estas dos concepciones lo rastrea Heidegger a la sentencia *veritas est adaequatio rei et intellectus*<sup>122</sup> que expertos en filosofía antigua y medieval adjudican al filósofo y teólogo judío Isaac de Israel. La relevancia de dicha sentencia se encuentra en que en ella: a.) el juicio es el lugar de la verdad, y b.) la esencia de la verdad es la correspondencia entre el intelecto y la cosa. La teología (en especial cristiana) jugaría con las dos posibilidades de interpretación al proponer que los entes creados corresponden a la idea pensada en el intelecto divino (la verdad en un sentido ontológico), mientras que el intelecto humano está en la verdad o es conforme a la idea divina si los enunciados adecuan lo pensado a la cosa (la verdad en un sentido lógico). La modernidad mantendría algunos aspectos del concepto de verdad de la teología al creer que el *Dasein* planifica, manipula, establece e incluso crea lo que un objeto es por medio de la razón. La verdad en la modernidad es también la conformidad entre el enunciado y la cosa, entre el concepto racional y los entes que se nos presentan en el mundo. En cualquiera de las concepciones

---

<sup>120</sup> En *DEV* Heidegger nos introduce de inmediato al concepto de verdad como correspondencia. En *DEF* el método empleado es similar, en dicho texto Heidegger retoma el principio de razón suficiente, puesto que este, según Heidegger, se enfoca en lo ente con vistas a su fundamento. Sin embargo, dirá Heidegger, el principio no pregunta por la esencia de su fundamento. La formulación leibniziana del principio consiste en caracterizar la verdad como correspondencia para mostrar el origen de dicho principio. La alusión a Leibniz funciona en *DEF* como excusa para analizar la verdad como concordancia (correspondencia) entre el enunciado y la cosa.

<sup>121</sup> Aquí empleamos los términos correspondencia, concordancia y coincidencia para evitar la redundancia, y por lo mismo se deben leer como análogos.

<sup>122</sup> En *SZ* Heidegger atribuye el origen de la concepción de la verdad como correspondencia a Aristóteles en *Sobre la interpretación* (16a-6).

mencionadas la verdad habita en el enunciado y la pauta para establecer la verdad o falsedad yace en la posibilidad de evaluar si la conformidad es correcta (la verificación).

El traer a colación el concepto corriente de verdad permite contrastar, a partir de una sola definición, formas completamente distintas de concebir la verdad y que, sin embargo, comportan una misma raíz. La verdad es un *conformarse a...*, un *regirse de acuerdo con...*, o lo que es lo mismo, la verdad es conformidad.

Pero, si la verdad es la coincidencia entre el intelecto y la cosa ¿qué debe entenderse por *coincidencia*? y, si el enunciado para ser verdadero debe coincidir con la cosa ¿cómo puede el intelecto corresponder a la cosa cuando ambos poseen una naturaleza, por así decir, distinta? El término *adecuación* no señala una igualdad entre la palabra y la cosa, sino que “la esencia de la adecuación se determina de acuerdo con la naturaleza de la relación existente entre el enunciado y la cosa” (Heidegger, 2000b, pág. 156. GA 9: 183). La adecuación depende entonces de la relación establecida entre ambos, pero, cuál es esa relación<sup>123</sup>.

Un enunciado como *la casa es verde* habla de ese ente que denominamos casa, y que además es verde, en tanto que lo re-presenta<sup>124</sup>. La re-presentación que guarda el enunciado es posible porque en él usamos las palabras que empleamos habitualmente para designar a estos entes, es decir, *casa*, que refiere a un edificio con determinadas características, y *verde*, a un color determinado. No obstante, la re-presentación no es el resultado de la mera unión de palabras con acepciones predominantes unidas arbitrariamente, sino que en él se debe caracterizar a la cosa *tal como ella es*. El enunciado hace a la cosa disponible para nosotros, él permite que, para quien nos escucha o aún para nosotros mismos, la casa se haga presente. El *re-presentar* es distinguido como un hacer que la cosa se presente ante nosotros como un objeto.

---

<sup>123</sup> Desde SZ Heidegger insiste en que la clave para comprender la verdad reside en determinar la naturaleza de la relación que se establece entre el enunciado y la cosa (c.f. Heidegger, 1997, pág. 237. SZ: 217).

<sup>124</sup> *Re-presentación (Vorstellen)* no alude a la significación habitual del término representación, sino a un volver a presentar algo, un ‘poner la cosa delante’.

Pero ¿cómo se hacen presentes las cosas para nosotros de modo tal que podemos emitir de ellas enunciados? Heidegger afirma: “[l]o que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable y permanente” (Heidegger, 2000b, pág. 156. GA 9:184 ). Dicho en términos menos heideggerianos, las cosas que están frente a nosotros tienen primero que haberse puesto (ellas mismas) frente a nosotros y haberse mostrado como cosas, como fenómenos (en el sentido heideggeriano) estables y permanentes. Si la cosa no saliese a la presencia, si no se presentase frente a nosotros, el enunciado no podría re-presentar lo que ella es.

Las explicaciones que realiza Heidegger en estos textos emplean un lenguaje oscuro y difícil de comprender por la naturaleza misma del problema. Si se dijese que los entes que enfrentamos están ahí afuera presentes y disponibles para nosotros, volveríamos a la idea de un sujeto que se aproxima a objetos, a entes que se encuentran puestos en otro ente que denominamos mundo, entes que manipulamos a nuestro antojo y a los cuales les atribuimos un sentido. Mientras que al afirmar que lo que se nos presenta *atraviesa un enfrente abierto*, sale a la presencia y nos enfrenta como cosas, se indica que ellas son las que se muestran a sí mismas con un sentido y con una *permanencia*. Un *Dasein* afirma: *la planta que veo es venenosa*, la posibilidad de re-presentar lo que es la planta se debe a que ella misma se ha mostrado con anterioridad como venenosa, ha desocultado. En este caso, no podemos decir que arbitrariamente el *Dasein* donó un sentido a la planta, sino que ella misma le presentó su ser. La catalogación de una planta como venenosa solo tiene sentido en el plexo de significatividad, en una totalidad de sentidos en los que el *Dasein* está inmerso, en las prácticas ‘humanas’, en los usos que les le otorgamos a ciertas plantas, en las comparaciones que realizamos entre ellas, en las diferencias entre el ser una planta y el de otra, etc. Lo que Heidegger demuestra es que la verdad no es la concordancia entre *representaciones* o “entre el conocimiento y el objeto, o entre lo psíquico y lo físico; pero tampoco es un acuerdo entre contenidos de la conciencia”<sup>125</sup> (Kockelmans, 1984, pág. 3), sino la

---

<sup>125</sup> La traducción es mía.

correspondencia a las desocultaciones del ser, al plexo de significatividad que determina los modos en los que el *Dasein* comprende el mundo.

El comprender lo que la cosa es no corresponde a un fenómeno aislado, como si al *Dasein* le saliera al frente solo la planta, luego el animal, el agua, etc. La emergencia de las cosas a la presencia es el emerger de lo ente en su totalidad, de un mundo de referencias y significaciones en el que el *Dasein existe*<sup>126</sup>. Las cosas salen a la presencia *atravesando el enfrente*, apareciendo *frente* a nosotros en medio de un ámbito *abierto* con anterioridad, en el seno de una red de relaciones de significatividad en la que ya está expuesto el *Dasein*. La apertura en la que nos hacen frente las cosas no es creada por nosotros, sino que solamente nos apropiamos de ella, la asumimos y la ocupamos. La apertura es el ámbito de referencia.

Al introducir cómo estamos inmersos en un ámbito abierto (o un ámbito de referencia) se revela un aspecto fundamental de la *estabilidad y permanencia* que fue traída a colación en párrafos anteriores. Si algo nos enfrenta y, sin embargo, no atendemos a él, no podemos afirmar una permanencia y una estabilidad del sentido que ha emergido, y por lo mismo, este se pierde. Las aperturas requieren que las mantengamos abiertas, que nos apropiemos de lo que nos sale al frente. La manera en la que el *Dasein* se apropia y mantiene abierta la apertura reside en los modos en los que él se *comporta* en el mundo (v.g., al emplear una herramienta para escribir), para decirlo en los términos de SZ, la apropiación de la verdad es el modo en el que el *Dasein* 'es en el mundo', se comporta y cuida de sí y de lo que enfrenta en el acontecer de sentido. El brotar y surgir a la presencia (el salir al enfrente) de las cosas guía el comportamiento del *Dasein*, y, sin embargo, sin el comportamiento del *Dasein* lo abierto en la apertura se oculta.

El *comportarse* es el modo en el que el *Dasein* se ajusta a lo que le sale enfrente. El asumir y ocupar una apertura de sentido significa comportarse respecto de lo que se presenta, comportarse que varía dependiendo de lo que enfrenta el *Dasein*, de la

---

<sup>126</sup> El término existencia lo empleo aquí en el sentido que fue retratado en el capítulo anterior, como posibilidad o como acción; sin embargo, se debe aclarar que en *DEV* Heidegger resignifica el término. Para distinguirlos, *existencia* se emplea en el sentido de SZ, mientras que *ex-sistencia* remitirá a la resignificación que es mencionada más adelante.

permanencia e incluso de qué tan abierto está el *Dasein* ante el sentido. Un matemático, v.g., está abierto a lo que los números le indican de una manera por completo distinta a un contador o a una persona que solo los emplea para sumar y restar el dinero que gana. El comportamiento en cada caso varía, y dicha variación pende de los modos en los que nos encontramos abiertos a la cosa. Así “[t]odo obrar e instaurar, todo actuar y calcular, se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del que se puede poner y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es” (Heidegger, 2000b, pág. 157. GA 9: 184). Entre las aperturas de sentido y el *Dasein* subsiste una relación simbiótica; el actuar del *Dasein* depende de las aperturas, de los ámbitos abiertos en los que se encuentra y en los cuales se presentan las cosas en su ser, y a la vez, las aperturas dependen del comportamiento en el que el *Dasein* las mantiene abiertas.

Los enunciados, por su parte, son re-presentaciones que consisten en expresar el conformarse del *Dasein* al ser de las cosas. Los enunciados no son el lugar primario de la verdad<sup>127</sup>, sino que son secundarios y derivados. Lo ente debe haberse manifestado, atravesado el enfrente abierto, el ámbito de referencia, para que establezcamos una relación con él (comportamiento) y sólo luego podemos expresar lo que las cosas son y cómo son. La verdad predicativa solo es la unión de re-presentaciones, mientras que las pautas para juzgar un enunciado como verdadero o falso son dadas previamente por la apertura en la que nos encontramos. Dicho de otra manera, la verdad no reside en las proposiciones que realizamos sobre las cosas, sino en la entrada en conformidad que se da entre el comportamiento y la cosa. Pero ¿cómo es posible la conformidad?

Para responder la pregunta anterior se debe reflexionar en cómo se ha dado de antemano la apertura, pues ella es la que ofrece las pautas para la concordancia. El encontrarse en la apertura y el atender o no a las pautas que en ella se ofrecen depende de la libertad: “El carácter abierto del comportarse en cuanto aquello que hace posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. *La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado es la libertad*” (Heidegger, 2000b, pág. 158. GA 9: 186).

---

<sup>127</sup> El lugar secundario que se da a la proposición corresponde a una idea que ya estaba señalada en SZ (c.f. Heidegger, 1997, pág. 239)

Al comportarse el *Dasein* puede conformarse o no a la cosa, es decir, es libre. Si la libertad es concebida en el sentido tradicional como el actuar libre de ataduras o a capricho, lo anterior significaría que la verdad (como concordancia) se fundaría en el terreno de la subjetividad. Al encontrar que “la *libertad* es la *esencia* de la propia verdad” (Heidegger, 2000b, pág. 158. GA 9: 186) Heidegger no propone que la esencia de la verdad resida en el ejercicio libre de un sujeto, en el capricho humano, ni tampoco en la objetividad<sup>128</sup>. La libertad no es una propiedad del hombre. Por el contrario “[l]a esencia de la verdad está sobre el hombre” (Heidegger, 2000b, pág. 158. GA 9:187) él está o no en la verdad, él no instaura a capricho la apertura en la que está arrojado, ni qué cosas lo enfrentan en ella. Para comprender cómo la libertad es la esencia de la verdad debemos entonces internarnos en la noción de libertad.

### 1.1.1. Libertad ontológica, libertad humana, y algunas profundizaciones terminológicas

Lo que ha salido a la presencia y que enfrentamos es la apertura que el *Dasein* mantiene abierta *comportándose libremente*. Pero ¿qué significa *libertad* en este contexto<sup>129</sup>? Heidegger afirma: “[l]a libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente” (Heidegger, 2000b, pág. 159. GA 9: 188). *Dejar ser* no significa ser indiferente, desinteresado respecto de lo ente, como el dejar que algo sea sin que tenga efecto

---

<sup>128</sup> En tanto que es el hombre quién determina las verdades que son concebidas *objetivas*.

<sup>129</sup> Respecto de la noción de libertad heideggeriana es indispensable realizar la siguiente advertencia: a pesar de que en *DEV* así como en los seminarios *Schelling y la libertad humana* o en *La esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía* la libertad se encuentra enlazada al comportamiento humano, ello no significa que dicha noción posea un contenido ético o incluso político, sino que la noción posee un carácter ontológico. Lo anterior no significa que no puedan extrapolarse consecuencias o sentidos que puede adoptar la noción de libertad en un plano ético-político, solo que para la discusión que nos incumbe las posibles consecuencias no poseen mayor interés. Se realiza la aclaración porque al entrar en el concepto de libertad heideggeriano, buena parte de los comentarios retratan las conexiones de Heidegger con el nazismo o por el contrario ofrecen una defensa en la que se separan los datos biográficos de las ideas consignadas en sus textos. Respecto de los dos polos de la discusión sobre la libertad en Heidegger se recomiendan los textos de Leo Strauss quien (en “*Philosophy as rigorous science and political philosophy*” en *Interpretation* vol 2.) ofrece una lectura ética y crítica en la que expone lo que él considera es una evidente relación con el nacional socialismo, y el texto de Peter Tawny, *Freedom to fail: Heidegger's Anarchy* (2014) en el que se defiende la noción de libertad heideggeriana a la luz del debate que generó la publicación de los *Cuadernos Negros*.

o relación alguna conmigo. Con el término *libertad* se alude a la inmersión del *Dasein* en la apertura, a la apropiación de ella en el comportamiento:

[E]l meterse en lo ente. Naturalmente, esto tampoco se entiende como mera puesta en marcha, protección, cuidado y planificación de lo ente que sale al encuentro o lo que se busca. Dejar ser –esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es– significa meterse en lo abierto y en su apertura, apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo (Heidegger, 2000b, págs. 159-160. GA 9:188)

La noción de libertad aquí esbozada es cuando menos extraña para un lector no habituado a los giros y resignificaciones que le da Heidegger al lenguaje filosófico tradicional. *Dejar ser* es el estar inmersos en la apertura, la apropiación de ella y el dejar que nos hable. Por extraña que resulte esta noción de libertad, al reflexionar en el modo en el que Heidegger la explica ella deja de parecer tan esotérica. *Dejar ser a lo ente* es dejar que lo que nos enfrenta se nos presente en su ser, es la apropiación de la significatividad del acontecer de sentido; pero ¿por qué es el *dejar ser a lo ente como eso ente que es* libertad? Porque la apropiación de la significatividad es la salida del *Dasein* al mundo. La apropiación del acontecer de sentido abre para el *Dasein* las posibilidades entre las que puede elegir; es decir, el *Dasein* solo es libre si antes deja que el mundo se le revele como significativo. En la apropiación de la apertura, en el *dejar ser a lo ente* (libertad en sentido ontológico) el *Dasein* deviene libre (libertad humana). En otras palabras, el poder ser del *Dasein* pende de la apertura de sentido en la que él se encuentra, de la que se ha apropiado y en la que *deja ser a lo ente como eso ente que es*.

Pero ¿cómo debe entenderse la apertura? Con anterioridad he empleado el término apertura de sentido (y ámbitos de referencia), pues el estar inmersos en aperturas significa el encontrarnos afuera en el acontecer de sentido. Sin embargo, para ser más rigurosos, la forma en la que se comprende la apertura, en la terminología heideggeriana, concibe el ámbito abierto como *tá alethéa*, que Heidegger traduce como lo no-oculto (desocultamiento), como el develamiento del ser al *Dasein*; según Kockelmans “al traducir la *aletheia* como ‘desocultamiento’ Heidegger no lo hace desde la etimología sino que trata de poner de manifiesto la experiencia que para los griegos estaba asociada a este fenómeno [...] un *dejarse-*

ver de los entes que son llevados de lo oculto a lo desocultado"<sup>130</sup> (Kockelmans, 1984, pág. 4). *Dejar ser* a lo ente, la libertad, es *dejar* que el ser se desoculte, que lo ente atraviese el enfrente abierto mostrándose a sí mismo como cosa, que salga a la presencia donando las pautas que nos permiten *comportarnos en concordancia* (estar en la verdad).

El volver a la apertura en medio de una discusión sobre la libertad ontológica y la libertad humana se debe a que, como se señaló anteriormente, la primera es, para Heidegger, condición de la segunda. Lo que se desoculta surge, nos enfrenta libremente y al hacerlo permite y a la vez condiciona (constituye el 'ahí') la libertad humana. Las aperturas de ser son las pautas, las líneas entre las que el *Dasein* elige y se conduce en el mundo. El *Dasein* no determina a lo ente, ni decide qué es lo que sale a la presencia, ni mucho menos su ser, o lo que es lo mismo, el *Dasein* no determina lo que acontece. La libertad ontológica funge de desencadenante de la libertad humana.

En *SZ* (como se mencionó en el capítulo anterior) la libertad es también distinguida como un *dejar ser a lo ente*, no obstante, el *dejar ser* en los textos que se consagran a la *verdad del ser* posee un sentido distinto<sup>131</sup>. La diferencia entre las dos nociones de libertad no supone, sin embargo, una incongruencia respecto de la lectura que aquí se adopta de la *Kehre*, por el contrario, la libertad de *SZ* puede leerse como derivada de la libertad ontológica que es más originaria. El *dejar ser a lo ente* en la analítica existencial concierne a que el *Dasein* para proyectarse genuinamente permita que lo ente se muestre en sus posibilidades (libertad humana), mientras que el *dejar ser* de la *Kehre* concierne a la pertenencia y

---

<sup>130</sup> La cursiva y la traducción son mías.

<sup>131</sup> En español la forma en la que Heidegger distingue la libertad tanto en el periodo del sentido del ser como en el de la verdad del ser se traducen como *dejar ser*. Sin embargo, en *SZ* Heidegger emplea *freigebe/freigabe* (dejar o poner en libertad), mientras que en los textos de la verdad del ser utiliza *Seinslassen* dejar ser. La diferencia se difumina en el español en tanto que los traductores emplean los mismos términos en uno y otro caso, pero hay diferencias claras en los modos en los que se distingue la libertad. En el primer caso la libertad es un *dejar en libertad* a lo ente, *dejar* que su ser, que las posibilidades que éste abre, se descubran para nosotros en orden de decidir; en el segundo caso, la libertad concierne en *dejar ser*, en apropiarnos de los desocultamientos, el hacer nuestra la apertura de sentido y comportarnos en concordancia con ella. La diferencia entre ambas nociones de libertad es trabajada de forma más completa en los párrafos subsiguientes.

apropiación de la apertura de sentido. El *Dasein* es libre de elegir entre sus posibilidades porque hace suyo y carga con lo que surge a la presencia.

La conexión entre las dos nociones de libertad y sobre todo por qué la distinción que de ella se realiza en el periodo de la verdad del ser es ontológica y no simplemente un rasgo de la humana es explicado de forma más completa en el seminario *Sobre la libertad humana. Introducción a la filosofía*. Como el título del seminario lo indica, Heidegger se disponía a realizar una introducción a la filosofía teniendo como excusa el tema de la libertad humana. Pero ¿cómo puede la discusión sobre la libertad humana constituir una introducción a la filosofía como tal, y no solo a la ética o la política? La respuesta que ofrece Heidegger consiste en mostrar cómo preguntar por la esencia de la libertad no significa preguntar por un tipo específico de ente (el *Dasein*) sino que dicha pregunta incumbe al ser de lo ente. La pregunta por la libertad, en tanto que atañe a la totalidad de lo que es, tiene un carácter ontológico y no solo (o fundamentalmente) antropológico o ético-político.

Para demostrar por qué la pregunta es ontológica, Heidegger retoma los modos en los que la libertad fue pensada por la tradición filosófica distinguiendo dos bandos de la discusión. Por un lado, se encuentran definiciones que son calificadas como *negativas* de la libertad, ellas la conciben como independencia de... y se ocupan en demostrar cómo debe pensarse la independencia. En las definiciones negativas la independencia se da con respecto a 1.) el mundo. La acción no es resultado de procesos naturales ni determinada por el medio en el que el *Dasein* subsiste. La libertad entonces es independencia del mundo entendido este como la totalidad de la historia y la naturaleza. 2.) independencia de Dios. El *Dasein* posee libre albedrío y actúa según sus propios criterios y no por mandato divino. En el concepto metafísico negativo (en sus dos aristas) la “libertad equivale a la independencia del hombre del mundo y Dios” (Heidegger, 2002d, pág. 5) lo cual significa que el concepto negativo se define en función de la totalidad de lo que es. En la definición negativa, aunque ella reflexiona solo sobre la libertad humana, subyace un vínculo entre la libertad y la totalidad que permite ubicar a la pregunta por la esencia de la libertad en el campo de la ontología y no en la ética o la política (ontologías regionales).

Por otro lado, se encuentran las concepciones que involucran una definición positiva de la libertad, en las que ésta es distinguida como un *ir hacia, ser libre para, estar abierto para algo*. La libertad, desde esta perspectiva, es autodeterminación e incluso espontaneidad “[e]sto significa determinar la acción propia solamente a través de sí mismo, darse a sí mismo la ley para la acción” (Heidegger, 2002d, pág. 15). La definición positiva, así como la negativa, vincula la libertad a la totalidad de lo ente. Libertad significa aquí ser *causa*, esto es, iniciar algo, dejar, seguir, hacer que algo suceda o, en otras palabras, *poner en movimiento*. Al distinguir la *causalidad* somos arrastrados a pensar en el movimiento, categoría que se adjudica a los entes en general.

La noción positiva de libertad remite a la totalidad de lo ente, es decir a la *physis*. Para designar a lo ente en su totalidad se emplea generalmente el término naturaleza que posee su origen en el latín *natura*, que a su vez provendría de *nasci*: nacer, surgir, y que corresponde a la traducción latina de la *physis* griega (c.f. Heidegger, 2000b, pág. 199). Heidegger emplea la etimología de *naturaleza* para enfatizar que la *physis (natura)* es lo que surge (*nace*) de sí y por sí mismo, es decir, *lo que se pone en movimiento por sí mismo*, y no lo que comprendemos actualmente por naturaleza: a.) la esencia de algo (cuando se apela v.g. a la naturaleza humana) y b.) el conjunto de lo ente. En la terminología heideggeriana (y griega según Heidegger) la *physis* refiere a lo ente en su conjunto y al entramado de las verdades sobre lo ente, los desocultamientos del ser, lo que sale a la presencia. Esta noción de *physis* proviene, según Heidegger, de Aristóteles, para quien la *physis* es lo que se pone en movimiento (sale a la presencia) por sí mismo, los desocultamientos. La *kinesis* constituye la esencia de la *physis*. Las piedras, las flores, la tierra están en movimiento, *salen* a la presencia, o para decirlo de otra manera, la naturaleza es causa de sí misma, es decir, es libre.

La lectura que realiza Heidegger sobre las definiciones tradicionales de la libertad conduce a descubrir el nexo entre la esencia de la libertad y la totalidad de lo ente (de lo que es). Heidegger, sin embargo, admite que él no fue el primer filósofo en

descubrir un concepto ontológico de libertad. Kant (y luego Schelling<sup>132</sup>) en la *Crítica de la razón pura* distingue la libertad como una idea trascendental que señala la espontaneidad, el poder originar en sí mismo un estado, una autoactividad absoluta que se origina espontáneamente (es concebida como causa). Pero, así como Kant ofrece una definición metafísica de la libertad, también define la libertad humana en la *Crítica de la razón práctica* como una voluntad de independencia, una facultad que tiene la voluntad de autodeterminarse e incluso un liberarse de los impulsos sensoriales. La definición práctica (humana) de la libertad juega en los dos bandos, alberga aspectos tanto de la definición positiva como de la negativa al contemplarla como autonomía y autodeterminación de la voluntad, así como independencia de límites externos.

En la teoría kantiana la libertad está pensada en el marco de los problemas básicos de la metafísica. No obstante, el definir a la libertad como capacidad o causa genera la pregunta de si la libertad es un tipo de causa. La tradición filosófica ha distinguido la *libertad* de la *causalidad natural* (o de la naturaleza) al punto que la libertad parece solo un modo natural de causalidad. Si la libertad es un tipo de causación, según Heidegger, se requiere conceptualizar nuevamente la libertad y la causalidad de forma más radical.

En el discurso heideggeriano la causalidad pertenece a la problemática de la libertad y no al contrario ¿por qué? La respuesta a esta pregunta nos remite al inicio del apartado. Si la libertad corresponde a la apropiación de la apertura, es decir, a cómo hacemos nuestro lo que nos enfrenta en el mundo, la posibilidad misma de notar las relaciones causa-efecto y de pensar en ellas depende de cómo lo ente se devela para nosotros. La causalidad solo puede ser pensada a partir de la libertad en tanto que es gracias a la segunda que experimentamos el mundo en función de

---

<sup>132</sup> C.f. *Sobre la libertad humana*. En este seminario de Heidegger (intitulado de manera similar al que dedica a Kant) el foco del análisis continúa siendo mostrar el carácter ontológico de la libertad. Schelling, al igual que Kant propondría una noción ontológica. Si podemos pensar en el bien y el mal de una acción, se debe a que hay una libertad que antecede a la acción y que nos abre las puertas para elegir entre posibilidades, dicho de otra manera, el concebir algo como bueno o malo y elegir dependen de una libertad que es anterior y que posibilita la elección. No obstante, dado el enfoque del presente texto, solo se deja la indicación de que Schelling fue un filósofo que, según Heidegger, superó una noción ética o política de la libertad para proponer una ontológica.

la relación causa y efecto, es decir, es solo porque las cosas se revelan a sí mismas, salen al frente del modo en el que lo hacen (libertad en un sentido ontológico) que les atribuimos causas y efectos.

El desvío por el seminario *Sobre la libertad humana* permite distinguir más claramente cómo concibe Heidegger la libertad, a la vez que nos permite establecer relaciones entre la noción de SZ y la de la *Kehre*. Heidegger afirma: “La esencia de la libertad [...] sólo se ve correctamente una vez que la percibimos como la condición o fundamento de posibilidad del *Dasein*, como algo que precede el nexo entre ser y tiempo”<sup>133</sup> (Heidegger, 2002d, pág. 6) La esencia de la libertad (la libertad en un sentido ontológico) es la condición del *Dasein*, de que él posea posibilidades y pueda elegir entre ellas. Para reflexionar sobre quién es el *Dasein* es requisito volver a la pregunta por la esencia de la libertad, pues ella es la condición del estar-ahí<sup>134</sup> del *Dasein*. Pero ¿por qué la esencia de la libertad precede el nexo entre ser y tiempo? Para decirlo de manera escueta, la libertad antecede el nexo porque ella es la pertenencia y apropiación de las aperturas de sentido. El *darse del ser* (y tiempo) requiere de la apropiación del *Dasein*, sin él los desocultamientos no podrían establecerse como aperturas de sentido en y desde las cuales el *Dasein* existe, en palabras de Trawny “[l]a libertad del ser humano consiste en dejarse involucrar en lo abierto”<sup>135</sup> (Trawny, 2015, pág. 37). Sin la libertad dichas aperturas no permanecerían abiertas, y no tendríamos acceso alguno al ser; pero no solo los desocultamientos requieren de la apropiación del *Dasein*; “[l]a libertad humana ya no significa: libertad como propiedad del hombre, sino lo contrario: el hombre como posibilidad de la libertad. La libertad humana es libertad que invade y sostiene al hombre, haciendo posible al hombre.”<sup>136</sup> (Heidegger, 2002d, pág. 12). Sin la libertad (en su sentido ontológico) el *Dasein* no sería *Dasein* porque no tendría el acceso al ser que le es inherente y que lo distingue del resto de entes. Empero, aunque

---

<sup>133</sup> La traducción es mía.

<sup>134</sup> El término *Dasein* que en SZ era empleado para enfatizar en cómo el hombre es en un *ahí*, posee una existencia fáctica, en los textos de la *Kehre* pasa a indicar el *ser-ahí* (o el *estar-ahí*) del ‘ser humano’, la pertenencia a la apertura que nos es inherente y que de algún modo nos determina como *Dasein*. Así como en el caso de la libertad, al entrar en un estadio más profundo, Heidegger descubre un sentido ontológico del término. La facticidad, el *ahí*, del *Dasein* pende de su pertenencia a la apertura en la que habita, la apropiación de ella.

<sup>135</sup> La traducción es mía.

<sup>136</sup> La traducción es mía.

Heidegger plantea que la libertad *precede* el nexo entre ser y tiempo, el *preceder* no debe pensarse en un sentido temporal, sino en un sentido lógico. No hay libertad y luego ser y tiempo; para que sea posible acceder a las aperturas de ser es requisito la libertad, pero a la vez, la libertad se da junto con el nexo entre ser y tiempo.

Una idea recurrente en los textos de la *Kehre* atañe a que para comprender quién es el *Dasein* es imperativo comprender primero la relación subsistente entre ser-tiempo. Pese a que esta idea aparece de forma explícita en textos tardíos (como *CSH*, *Identidad y diferencia* e incluso en *ZS*) en el periodo de la verdad del ser se vislumbra de modo más claro su porqué. La noción de libertad que se habría esbozado en *SZ*, así como las definiciones tradicionales derivan de la libertad ontológica. Solo cuando comprendemos que la apropiación de la apertura determina al *Dasein* y su comportamiento podemos reflexionar genuinamente en cómo él es libre. Las nociones que conciben la libertad como causa, autodeterminación, espontaneidad, independencia del mundo y de dios, son modos en los que el *Dasein* mismo se comporta en las aperturas, es decir, la libertad ontológica es la que permite el ejercicio de la libertad humana como un comportarse espontáneo, independiente, auto-determinante, etc. Las nociones tradicionales de la libertad son parciales porque no contemplan que solo podemos *existir* (adoptando el término en el sentido de la analítica existencial) porque habitamos las aperturas de sentido.

Aquí no podemos entrar a revisar cada una de las nociones que trabaja Heidegger en *SZ* y contrastarlas con las de la *Kehre* en orden de mostrar el por qué el ahondar en el ser nos arroja a comprender mejor quién es el *Dasein* (aunque señalaremos algunas); sin embargo, el examen de las ‘versiones’ de libertad revela que las resignificaciones terminológicas que se hallan en la *Kehre* nos arrojan a un estrato más profundo (al ser y no a la ontología del *Dasein*) de la pregunta ¿quién es el *Dasein*? La noción de libertad de la *Kehre* no está ya enfocada a mostrar los modos en los que el *Dasein* es libre, sino cómo la libertad ontológica es condición de la libertad humana<sup>137</sup>; solo al *dejar ser* a lo ente, solo en la apropiación y pertenencia a

---

<sup>137</sup> Si bien aquí adoptamos una lectura continuista de Heidegger y se propone que se pueden establecer nexos entre los distintos periodos, no se pretende conectar cada una de las nociones heideggerianas, aunque sí se busca mostrar que es posible leer la *Kehre* como un ahondar en el problema que arroja a Heidegger a un estrato, por así decir, más básico del

aperturas de sentido, puede el *Dasein* ser genuinamente libre. Sin la libertad el *Dasein* no es *Dasein* porque sin ella él no tendría acceso alguno al ser.

### 1.1.2. Existencia

La inflexión respecto de la noción de libertad no es el único giro terminológico que se halla en el seno de la filosofía heideggeriana. En la *Kehre* Heidegger se vio impulsado a exhibir de forma más rotunda el carácter extático del *Dasein*, a saber, que él se encuentra fuera de sí en las aperturas de sentido. La falta de rotundidad generó que Heidegger cesara de referirse a la *existencia* (al poder-ser del *Dasein*), y pasara a enfocarse en la *ex-sistencia*, a la *asistencia* del *Dasein* a las aperturas de ser. Al igual que con la noción de libertad, la inflexión puede interpretarse como el resultado de excavar en el ser. El *Dasein* solo tiene posibilidades (*existe*) porque está afuera inserto en las aperturas: “[e]l propio desocultamiento se preserva en el meter-se ex-sistente por el que la apertura de lo abierto o, lo que es lo mismo, el «aquí», es lo que es” (Heidegger, 2000b, pág. 160. GA 9: 189). La *ex-sistencia*, el asistir y el comportarse del *Dasein* imbuido en la apertura, *deja ser* lo que se desoculta preservándolo, mantiene abierto el ‘ahí’ del *Dasein*.

La mención a la resignificación de la *ex-sistencia* no es un desvío infructuoso que nos aleja del tema que nos incumbe, ni una mera aclaración terminológica. La *ex-sistencia* del *Dasein* posee sus raíces en la libertad al constituir esta última la exposición y el apropiamiento del desocultamiento de lo ente, mientras que la *ex-sistencia* es el estar dentro (asistir) de las aperturas conservándolas, Heidegger en la *CSH* lo pone del siguiente modo: “[d]esde el punto de vista del contenido, *ex-sistencia* significa estar fuera en la verdad del ser” (Heidegger, 2000b, pág. 269. GA 9: 327). *Ex-sistir* es salir al acontecer de sentido, hacer propias las aperturas de sentido, el comportarse en concordancia con la verdad del ser. Así, el *Dasein* no está inmerso en desocultamientos que le son ajenos, sino que él *ex-siste*, sale de sí al mundo haciéndolo propio.

---

problema. En este caso se decidió solo indicar lo anterior a partir de la noción de libertad (y en algunas otras que son indispensables para la discusión), pues un trabajo que pusiera en evidencia todas las conexiones sería distinto y requeriría rastrear cada una de las nociones y discusiones en los distintos periodos.

Solo cuando el *Dasein* ex-siste, asiste (se comporta respecto de) al desocultamiento de la *physis*, al venir surgiendo y brotando a la presencia, puede preguntar qué es lo ente. El *Dasein* deviene libre en la apropiación y preservación de los sentidos que se abren para él; sin embargo, el desocultamiento de lo ente no es un evento singular, como si un desocultamiento se siguiera de otro y otro, generando que en algún momento el *Dasein* preguntara por lo ente. El desocultamiento de lo ente es el desocultamiento de lo ente en su totalidad, es decir, es el mundo de sentido en su conjunto el que se develó, junto con él el *Dasein* se vio impelido a preguntar por lo ente.

El movimiento armonizado del desocultamiento de lo ente en su totalidad y del preguntar por lo ente es la liberación del *Dasein* que le permite elegir entre posibilidades que se abren para él. El *Dasein* es una posesión de la libertad, es ella la que le permite conducirse en el mundo y comportarse respecto de lo ente, es ella la que determina su ser al permitirle elegir. La libertad nos lleva a apropiarnos de la verdad.

La *ex-sistencia* es la inserción del *Dasein* en las aperturas que preserva y mantiene para sí, en el desocultamiento de lo ente en su totalidad: “[e]s a partir del modo como se presencia la esencia originaria de la verdad de donde surgen las decisiones simples y singulares de la historia” (Heidegger, 2000b, pág. 162. GA 9: 191) ¿Por qué? El asistir a los desocultamientos le permite al *Dasein* enfrentar el brotar del sentido y es así como las decisiones que toma se vuelven sísmicas; la apropiación de lo que sale a la presencia ayuda a la instauración del sentido como apertura. Esta idea que en *DEV* solo es esbozada se torna fundamental para Heidegger y toma fuerza en textos en los que se esfuerza por mostrar que el *Dasein* no crea el sentido, sino que asiste a los desocultamientos. Para ponerlo de manera escueta Giorgio Vasari afirma que Miguel Ángel cuando esculpió *La piedad* dijo: “En cada bloque de mármol veo una estatua tan claramente como si estuviese frente a mi formada y perfecta en actitud y acción. Sólo tengo que eliminar las paredes de piedra que la aprisionan, y revelar a otros ojos lo que los míos ya han visto” (Vasari, 1998, p. 85) Según Miguel Ángel él no creó *La piedad*, no imaginó lo que quiso y le dio forma, por el contrario, ella se le develó a él, y su decisión fue ayudarla a salir de su encierro. En este contexto las palabras del escultor italiano significan que él a

presenciar el desocultamiento de lo ente, se vio impelido mantener vivo aquello que se le desocultó<sup>138</sup>.

El *Dasein* es libre, y por lo mismo, así como puede atender al desocultamiento, también puede ignorarlo generando que lo que sale a la presencia se oculte. La posibilidad de no atender al desocultamiento revela que la verdad no es esencial, el desocultamiento siempre puede no ocurrir. Cristóbal Colón, v.g. no fue el primer *Dasein* en notar que la tierra era redonda, los vikingos llegaron, según algunos historiadores, a los territorios de lo que hoy día es Canadá y Estados Unidos, y, aun así, durante siglos, que la tierra fuese plana era un enunciado verdadero. El ocultamiento y el desocultamiento poseen la misma raíz, la libertad es su esencia.

### 1.1.3. La inesencialidad de la verdad. El misterio

La no-esencialidad de la verdad constituye un rasgo que revela que el ocultamiento o la no-verdad es anterior a la verdad, más antigua, pues la *aletheia* requirió que el *Dasein* atendiera libremente a lo que se abre ante él. Lo que permanece oculto es el perpetuo remanente de lo que aún no ha salido a la presencia, sin embargo, dicho remanente no es un conjunto de entes que faltan por desocultarse, sino el ocultamiento de lo ente en su totalidad. Pero si al *Dasein* lo enfrenta el desocultamiento de lo ente en su totalidad ¿cómo puede estar la totalidad a la vez oculta? La verdad está siempre enlazada a la no-verdad. La verdad constituye la apertura, la red de sentidos que se entrelazan y que determinan los modos en los que el *Dasein* está abierto a (se comporta respecto de) lo ente, es decir, la apertura es el acontecer de sentido en el que el *Dasein* ex-siste. Empero, si la apertura refiere al mundo de sentido, éste no es único, ni un acceso ilimitado y absoluto de lo ente, en otras palabras, no hay sólo una apertura, ni modos únicos de comportarnos respecto de lo ente. La no-verdad, por su parte, pone en devenir a la verdad, la que al emerger transforma los ámbitos de referencia, el comportamiento humano, y por lo mismo la totalidad del desocultamiento ¿podría un *Dasein* perteneciente a otra apertura ver lo ente del mismo modo que nosotros? Otras aperturas nos son ajenas o al menos distintas, y, sin embargo, cada una constituye el desocultamiento de la totalidad de lo ente. La verdad es desocultamiento, pero a

---

<sup>138</sup> Volveremos a esto en el siguiente capítulo.

la vez ocultamiento; el surgir a la presencia que abre el *Dasein* a la totalidad de lo ente oculta también la totalidad, la posibilidad de las reconfiguraciones de la apertura, el todo que aún no sale a la presencia.

La no-verdad mantiene a la verdad viva, y con ella la libertad. El *Dasein* es libre porque lo ente no posee un sentido unívoco o un fin que se revela como único, verdadero de modo absoluto, por el contrario, los desocultamientos entrañan nuevas posibilidades entre las cuales el *Dasein* puede elegir, mientras restan muchas otras que aún no han sido develadas. No obstante, es imperativo agregar que “[e]l encubrimiento de lo ente en su totalidad no se presenta sólo como a posteriori como consecuencia del fragmentario conocimiento de lo ente” (Heidegger, 2000b, pág. 164. GA 9:193). El ocultamiento no es resultado de los rasgos del *Dasein*, como si él no tuviese acceso al ser de lo ente, como si le estuviese velado o como si su acceso fuese pobre y se enriqueciera con el pasar de los años. El *Dasein* ve al ente tal cual es, la apertura de posibilidades, de sentidos, no es aquí un progreso, sino el movimiento intrínseco de la verdad, y a qué tan abierto está el *Dasein* a ella.

La *a-letheia* es preservada por “el encubrimiento de lo que está oculto en su totalidad, de lo ente como tal, es decir, del misterio” (Heidegger, 2000b, pág. 164. GA 9:194). El *misterio*, lo que muchos conciben como lo desconocido o lo imposible de conocer, no es más que aquello que permanece oculto. La equiparación de lo oculto al *misterio* ha generado lecturas místicas de los textos heideggerianos que formulan que el filósofo de Friburgo apela a un ámbito divino, trascendente que pone en marcha el desocultamiento. Sin criticar este tipo de lecturas, al menos en los textos a los cuales nos remitimos, no hay indicios fuertes de que Heidegger proponga un misticismo; con el *misterio* Heidegger solo busca señalar el movimiento de la *aletheia*, y en absoluto un ámbito divino o un demiurgo responsable del desocultamiento:

La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio. Aquí no-esencia todavía no significa una caída en el sentido de lo general (κοινόν, γένος) de su *possibilitas* (lo que hace posible algo) y de su fundamento. Aquí, no-esencia es, en este sentido, la esencia que ya es antes de presentarse (Heidegger, 2000b, pág. 164. GA 9:194)

El misterio no es un ente oculto que genera los desocultamientos, que está presente pero oculto para el *Dasein*; el misterio es *la esencia que ya es antes de presentarse*, es decir, el punto de fuga, un vacío desde el que se dan los desocultamientos y alteran y modifican las aperturas. La no-esencia no significa inesencialidad, indiferencia, pero tampoco un fondo a partir del cual se da el desocultamiento; el misterio es más bien el ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no sólo de lo ente), es decir, es la posibilidad misma de las aperturas, del ámbito de referencias, de sentidos que aún no han sido experimentados y que nos son inaccesibles porque aún no han salido a la presencia.

El misterio mantiene viva la verdad y la libertad que “es en sí una relación decidida y abierta, es decir, una relación que no se cierra” (Heidegger, 2000b, pág. 165. GA 9:194). No obstante, la relación entre la libertad y el misterio “se esconde a sí misma en la medida en que le deja la primacía al olvido del misterio y desaparece en dicho olvido” (Heidegger, 2000b, págs. 165. GA 9: 194-195). La verdad y la libertad están relacionadas con lo oculto porque reciben de él su impulso vital, y no obstante el *Dasein* olvida que las aperturas mutan, que lo oculto resta por salir a la presencia. El *Dasein* prefiere permanecer en un terreno que le es seguro, en lo ya descubierto ante él con anterioridad, lo que aparece como dominable. Pero, aunque el misterio se olvida, el *Dasein* “cuando se decide a ampliar, cambiar, volverse a apropiarse y asegurar el carácter abierto de lo ente en los más diversos ámbitos de su hacer y su dejar, entonces hace suyas las indicaciones que proceden del ámbito de los propósitos y necesidades accesibles y factibles” (Heidegger, 2000b, pág. 165. GA 9:195). Cuando el *Dasein* se apropia genuinamente de las aperturas deja de mantenerse en ese terreno que aparece como seguro, en el que solamente se ocupa de las tareas cotidianas de forma automática, y toma decisiones genuinas, se apropia genuinamente de los desocultamientos.

El olvido del misterio no es un estado permanente del *Dasein*, pero sí el responsable de la creencia y la actuación del *Dasein* como si fuese la medida de todas las cosas, el hacedor de los desocultamientos y el dominador de lo ente; es decir, el olvido genera la apariencia de que la verdad es algo de lo que disponemos y no el desocultamiento del ser que en modo alguno es producto de nuestro hacer. El olvido del misterio sin embargo es necesario, sin él los desocultamientos no

devendrían para el *Dasein* verdades estables, permanentes y en virtud de las cuales se comporta. Sin el olvido los desocultamientos se ocultarían nuevamente, el *Dasein* los vería, pero no asistiría e insistiría en la verdad, no ayudaría a la *a-letheia* a devenir una verdad 'instituida'; el olvido lejos de poseer un carácter negativo le otorga a la verdad un carácter permanente y seguro. En términos de Heidegger el *Dasein* "insiste en cuanto ya ex-siste, desde el momento en que acepta a lo ente como tal medida normativa. Pero al tomar medidas la humanidad se aparta del misterio. Ese insistente entregarse a lo accesible y ese ex-sistente apartarse del misterio son inseparables" (Heidegger, 2000b, pág. 166. GA 9:196).

En la cotidianidad el *Dasein* no solo olvida el misterio y desatiende a los llamados del ser al preferir permanecer en las verdades ya instituidas, sino que también está errante en el mundo. El errar es un rasgo característico de la vida cotidiana del *Dasein*; al dejar a un lado el misterio, el *Dasein* vaga en lo ya abierto, merodea sin un rumbo fijo, sin siquiera apropiarse genuinamente de lo ya descubierto. El errar, dirá Heidegger, es característico de la ex-sistencia del *Dasein* histórico.

Al errar, el *Dasein* vaga sin prestar atención al ser de aquello que lo enfrenta, y por ello se confunde, se olvida de sí, de lo que se ha desocultado y yerra. El errar es la instancia contraria a la esencia inicial de la verdad en la que el *Dasein* no logra apropiarse de la apertura y no atiende a lo que sale a la presencia (v.g. el realizar un juicio erróneo, al equivocarse o confundirse). Al vagar en el sentido sin atender genuinamente al mundo que lo enfrenta, el *Dasein* yerra. Todas las maneras en las que cometemos errores no son más que resultado de un errar en el sentido. El errar domina la cotidianidad del *Dasein*, lo confunde, y "[e]n cuanto confusión, el errar también contribuye a esa posibilidad, que el *Dasein* es capaz de extraer de la ex-sistencia, de *no* dejarse confundir, desde el momento en que experimenta el propio errar y no deja ver el misterio del ser-aquí" (Heidegger, 2000b, pág. 167. GA 9:197). La errancia en lo desocultado es anterior a la apropiación, pues solo errando, confundiéndose, es llevado el *Dasein* a atender a lo que sale a la presencia, a salir de la confusión y a apropiarse de la verdad.

#### 1.1.4. Rendimientos de la esencia de la verdad

¿Por qué nos tomamos la licencia de examinar *DEV* para internarnos en la *Kehre* si en este texto no se hace referencia explícita al tiempo o al problema de la inherencia de ser y tiempo? *DEV* constituye uno de los textos que se pueden emplear como puente entre *SZ* y el pensamiento de la *Kehre*, ya que nos deja ver el por qué se puede proponer una lectura en la que el giro se interpreta como un ahondar en el problema de la inherencia de ser y tiempo, que anuncia el por qué para Heidegger fue indispensable examinar las distintas épocas o aperturas de la historia<sup>139</sup> y que permite avizorar hacia donde se encamina la discusión de *ZS*.

Por una parte, la pregunta por la verdad del ser se reveló como un modo por preguntar por el sentido del ser aun cuando el proceder de Heidegger es distinto. La resignificación que en *DEV* se realiza respecto de la terminología empleada en *SZ* presenta disonancias entre ambos textos, y, sin embargo, la lectura que aquí se adopta plantea que al enfocarse en la verdad Heidegger descubre un estrato más originario del problema. El insistir en los matices entre las nociones de libertad de uno y otro periodo pretendió ilustrar cómo la resignificación de algunas nociones no es una ruptura con las ya delineadas en *SZ*, sino que es posible extender un nexo entre ellas, la libertad ontológica, *dejar ser a lo ente eso ente que es*, es condición de la libertad humana; asimismo se planteó una relación entre la ex-sistencia, el asistir, insistir y comportarse del *Dasein* en la apertura, y la existencia, el poder ser del *Dasein*. El trabajo que aquí se acomete persigue la temporalidad heideggeriana y no pretende compatibilizar cada noción y aspecto del recorrido que realiza el pensamiento de Heidegger y sin embargo si la temporalidad de la existencia es articulable con la temporalidad del ser, nociones como existencia, *Dasein*, libertad, etc., que están enlazadas a la noción de temporalidad de la existencia, deben poder compatibilizarse con las resignificaciones que de ellas se presentan en la *Kehre*. El problema que nos convoca no es el rastreo y la articulación de todas y cada una de las nociones y resignificaciones que de ellas ofrece Heidegger, sino el buscar cómo es posible articular las temporalidades heideggerianas y cómo la temporalidad del ser puede nutrir la analítica existencial, pero no por ello podíamos eludir la

---

<sup>139</sup> Aquí no entraremos a los análisis que Heidegger realiza de las distintas épocas de la metafísica, pero en el siguiente apartado señalaremos algunos puntos al respecto.

necesidad de ofrecer una lectura en la que se indique cómo se ve el paso y las inflexiones terminológicas de los distintos periodos.

Por otra parte, en el periodo de la verdad del ser Heidegger no se restringió a preguntarse por la esencia de la verdad. El descubrir cómo el *Dasein* asiste a aperturas de sentido conduce a Heidegger a examinar cómo ellas se han dado, cómo en ellas se ha comprendido lo ente, es decir, cómo se desocultó el ser para la tradición filosófica. Las distintas formas en las que el ser ha sido pensado, ya sea como idea, sustancia, dios, sujeto, etc., corresponden a modos en los que el ser se desocultó y preservó por la tradición filosófica. Los análisis que Heidegger realiza de Platón, Aristóteles, Kant, Leibniz, Spinoza, Hegel, Nietzsche, entre otros, no son solo revisiones de sus antecesores, son lecturas en las que se busca comprender cómo se ha preguntado por lo ente, cómo el *Dasein* es *Dasein* gracias a su pertenencia a ámbitos de referencia y cómo dichos ámbitos se han transformado<sup>140</sup>.

Por último, el misterio, el cómo se dan las aperturas, cómo ellas se instauran y mantienen, cómo la ex-sistencia del *Dasein* cuida y conserva el desocultamiento, cómo él puede presenciar el desocultamiento, son cuestiones en las que Heidegger continúa reflexionando y que poseen un gran peso en la noción de tiempo que se presenta en ZS. Por ponerlo de otra manera, en el periodo de la verdad del ser Heidegger encuentra que el *Dasein* está inserto en aperturas de sentido que él no crea, pero entonces ¿cómo acaecen dichas aperturas, es decir, ¿cómo se da el desocultamiento? La respuesta que ofrece Heidegger a estas preguntas constituye el corazón de ZS. Pero, antes de entrar a ZS señalaremos brevemente el tránsito que conduce de la verdad del ser al *Ereignis*.

## **1.2. El tránsito por la *Kehre* que nos arroja a la temporalidad del ser**

La *Kehre* advino junto con multitud de debates y lecturas que o bien proponen que puede establecerse una continuidad en el trabajo de Heidegger, o que por el contrario hay una serie de rupturas derivadas de una formulación errónea del

---

<sup>140</sup> Más adelante se volverá a mencionar este punto que aquí se señala de manera general.

problema. La lectura que aquí se adoptó atiende a las formulaciones en las que Heidegger precisa cómo nunca hubo genuinamente un cambio de perspectiva, y se adhiere a lecturas como la elaborada por Françoise Dastur<sup>141</sup> que plantea que el viraje corresponde a un desarrollo de la segunda cara del problema y no a un cambio radical de perspectiva. El transitar brevemente por la *Kehre* abriéndonos paso por la verdad del ser se debe a que en tal periodo se prefigura tanto el camino que adoptó el Heidegger tardío, como algunas de las discusiones que desarrolla a partir de los años treinta y que poseen un impacto en la noción de tiempo expuesta en *ZS*. Pero allende el señalamiento de rendimientos teóricos que nos serán fructíferos para el siguiente apartado (y capítulo), el periodo de la verdad del ser permitió también establecer nexos con la pregunta por el sentido del ser en los que se entrevió cómo el trabajo de la *Kehre* es un modo de excavar en el problema que lleva a Heidegger a alcanzar profundidades distintas del mismo.

A pesar de que el texto elegido para comenzar a transitar por la *Kehre* (*DEV*) fue escrito tan solo un par de años tras la publicación de *SZ*, el camino que se le impone a Heidegger es similar al que usa en muchos de los textos tardíos, una inversión de la totalidad<sup>142</sup>. *DEV* examina primero los modos en los que la verdad ha sido concebida para descubrir qué es lo que ellos comparten: la correspondencia, en orden de desentrañarla minuciosamente. La correspondencia condujo a la apertura, al comportamiento del *Dasein*, a la libertad, a la no esencialidad de la verdad y al misterio. La metodología elegida por Heidegger yace en examinar la *verdad* en sí misma para luego caracterizar al *Dasein*, cómo su comportamiento, libertad, existencia son indisociables de su apropiación de la verdad. Esta metodología se repite en otros textos en los que Heidegger se interna a preguntar por la técnica, el arte, en los que lee a exponentes de la tradición metafísica, en *ZS*, etc.

Los rendimientos por su parte pueden resumirse en al menos tres: a.) solo tras internarse a preguntar y examinar adecuadamente el ser (la verdad del ser) podemos

---

<sup>141</sup> En textos como *Heidegger et la question du temps* (1998) o *Heidegger et la pensée à venir* (2011).

<sup>142</sup> La inversión de la totalidad, como se planteó al inicio del capítulo, refiere a cómo mientras en *SZ* se perseguía el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser a partir del análisis ontológico del *Dasein*, en la *Kehre* es el develamiento de la co-pertenencia de ser y tiempo el que nos arroja a comprender quién es el *Dasein*.

preguntar por el ser del *Dasein*. b.) lo que distingue al *Dasein* se reveló como la pertenencia y la apropiación de las aperturas o los ámbitos de referencia constituidos por desocultamientos de ser. c.) el preguntar por la verdad del ser que condujo al misterio, la no-esencia de la verdad, deja abierta la cuestión de cómo debe comprenderse el misterio y cómo se dan los desocultamientos. El misterio con algunos matices es, como afirma Joseph Kockelmans (c.f. Kockelmans J., 1984, pág. 67), lo que devino en el lenguaje heideggeriano *Ereignis*, el acontecimiento apropiador.

### 1.2.1. Del ser al Dasein, la apertura y el Ereignis

En *DEV* la idea de que para comprender genuinamente el ser del *Dasein* es indispensable comprender primero la verdad (ser) es todavía incipiente, y, no obstante, Heidegger procede de manera similar a la que emplea en textos tardíos en los que esta idea es señalada y desarrollada de forma explícita. Este proceder de Heidegger es recurrente en diferentes textos aún si aparentemente en ellos no se ocupa explícitamente por el ser. En la *CSH*, v.g., Heidegger responde a críticos y lecturas (como la realizada por Sartre) que malinterpretaron *SZ* alegando que allí se proponía un humanismo. El desarrollo de la carta se origina en torno a la pregunta por el actuar humano que, según Heidegger, no habría sido pensado adecuadamente por la tradición filosófica al comprenderlo solo en relación con la producción de efectos y utilidades. Pero, pese a que la carta se desenvuelve a partir de la pregunta por el actuar, el discurso heideggeriano insiste repetidas veces en que para pensar acerca de qué es lo *humano* es requisito despejar el problema de la co-pertenencia de ser y tiempo (*Ereignis*) y su relación con el *Dasein*.

Si bien la pregunta que origina la discusión que se halla en la *CSH* se enfoca en el *Dasein* y no en el ser, es este último el que constituye el corazón del discurso. La exposición de qué comprende Heidegger por acción revela el rol central que posee el ser en la pregunta por lo propiamente humano: la acción, en su esencia, es *llevar a cabo* (*vollbringen*), consumir, cumplir, es decir, actuar significa, parafraseando a Heidegger, desplegar algo en plenitud de su esencia (*producere*), *llevar a cabo lo que ya es*. En la acción reluce el vínculo que el *Dasein* posee con el ser pues ella (como se señaló en el apartado anterior) no es el ejercicio de una voluntad libre que

caprichosamente se desenvuelve en el mundo y produce un efecto, por el contrario, aquello que podemos o no realizar está guiado por la *a-letheia*. El hacer o no una llamada telefónica, v.g., solo es posible en virtud de que ha salido a la presencia algo como el teléfono que se enmarca en un todo significativo. Ninguna acción ocurre que pueda poner en suspenso u omitir el ser, aún los descubrimientos (si estos se conciben como la emergencia de algo nuevo) no son sino un llevar a cabo, un cumplir o ayudar a surgir lo que ya es, la posibilidad oculta que yacía en el fenómeno<sup>143</sup>.

La acción por esencia no es solo la producción de un efecto, el pensar es acción, él “lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre” (Heidegger, 2000b, pág. 259. GA 9: 313). Pensar es apropiarnos del desocultamiento, entrar en concordancia con lo que sale a la presencia. Al realizar v.g. un análisis de las condiciones sociales de una población en un periodo específico, o la búsqueda de las formas de alienación de la vida contemporánea, puede que no se produzca un efecto o que dichos análisis no logren ser útiles (si por utilidad se entiende la producción de resultados como modificar las condiciones de la población o eliminar la alienación) y sin embargo, el pensamiento entra en armonía con lo que es, deja que reluzca el fenómeno y un modo de interpretarlo que se desoculta para nosotros. El pensar sin embargo no está restringido a la apropiación de los desocultamientos por medio del lenguaje, el utilizar un martillo, o el emplear un cuchillo para pelar una fruta, son también modos en los que nos apropiamos del ser, en los que entramos en concordancia con el desocultamiento. El pensar entonces *lleva a cabo la relación del ser con la esencia del Dasein*, porque en él se hace manifiesto lo más propio del *Dasein*: a él le es inherente poseer un acceso al ser, el hacer suyo y mantener abierto el sentido de lo que sale a la presencia.

En el pensar el ser se instala en el lenguaje: “[e]l lenguaje es la casa del ser [...] los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian” (Heidegger, 2000b, pág. 259. GA 9:313). El efecto y la utilidad del pensar consiste en escuchar al ser y decir su verdad, en atender al desocultamiento, comprometerse con él, ayudarlo a salir y mantenerlo en el lenguaje. Pensar es *dejar ser* la verdad y custodiarla.

---

<sup>143</sup> Esto fue ilustrado con las palabras de Miguel Ángel que se trajeron a colación en el apartado anterior.

*Pensar es pensar el ser.* La expresión *pensar el ser* debe comprenderse en dos sentidos distintos, por un lado, el pensar es del ser, el ser se apropia del pensar, lo hace suyo. Por otro lado, pensar el ser significa también que el pensar está a la escucha y se adueña del ser. La relación que se establece entre pensar y ser es la de una apropiación de doble vía: el ser se apropia del pensar y a la vez el pensar se apropia del ser; es decir, existir, el proyectarnos en una posibilidad, es concordar con el sentido, y a la vez, el comportarnos es estar a la escucha y adueñarnos del ser. El *Dasein* solo puede pensar en lo que es, en aquello que ha aparecido como accesible para él, en lo que se desoculta. A la par, el ser solo se establece como apertura gracias al pensamiento.

El ser se da al *Dasein*, lo que acontece se presenta y se muestra como es. El *Dasein* es capaz de actuar (existir en los términos de SZ) solo en virtud de que posee una relación con el ser, porque éste abre el ámbito de referencia que guía la existencia. Pero cuando el pensar no atiende a las aperturas de sentido, cuando se aleja del ser y no nota que de él depende, pierde su camino y acaba afirmando la libertad humana como capricho y negación (liberarse de) de la apertura a la que pertenece. Un pensar que se aleja del ser no es más que la inautenticidad que cae en la dictadura de *Das Man*, del mundo público que decide qué es lo comprensible, lo posible, lo bueno. El pensar que se mantiene atento y apropiándose de lo que acontece, por el contrario, no repite lo que la dictadura decide o cree libre, sino que se hace libre al *dejar ser* lo que surge a la presencia, al apropiarse genuinamente de las posibilidades que el ser abre.

La crítica que Heidegger esgrime contra la concepción tradicional de acción (así como la de humanidad) concierne a cómo al no pensar la diferencia óntico-ontológica, y por ende en la verdad del ser, la tradición no es capaz de notar que la esencia del *Dasein*, aquello que le es más propio, es su pertenencia a la verdad del ser. Lo que el *Dasein* es depende de la mutua apropiación entre ser-*Dasein*<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> La mutua apropiación entre *Dasein* y ser será abordada de manera más minuciosa en el siguiente apartado. Aquí solo se quiere enfatizar en cómo la inversión de la totalidad lleva a que lo característico del *Dasein* pueda ser pensado únicamente tras atisbar la co-pertenencia entre ser y tiempo.

La mutua apropiación entre ser y *Dasein* fue esbozada ya en *DEV*. La alusión al comportamiento y cómo éste depende de las aperturas de sentido puede leerse como una forma de ilustrar que el *Dasein* y su actuar dependen de su vínculo con el ser, y a la vez cómo lo que atraviesa el enfrente y se pone ante nosotros requiere del comportamiento para mantener su verdad. Pero no es solo la pertenencia a ámbitos de referencia y cómo estos guían al *Dasein* la que es explicada de otro modo en textos tardíos. La mutua apropiación es la que imprime el carácter extático del *Dasein*; solo porque el *Dasein* pertenece a aperturas de sentido<sup>145</sup> –está en la verdad– es que puede él salir de sí mismo y estar abierto a las posibilidades que se le presentan. La esencia del *Dasein* es la *existencia* porque él está inserto en las aperturas de ser (*ex-sistencia*). El examen de la cotidianidad ejecutado en *SZ* entreve que al *Dasein* le es inherente la relación que posee con el ser, pero ofreciendo la impresión de que el *Dasein* es el sustrato del ser. Con la inversión de la totalidad y el otorgar prioridad al ser, se revela que lo que sea el *Dasein* depende de su apropiación de ser y tiempo.

### 1.2.2. El *Dasein* y las aperturas

La *Kehre* ha sido caracterizada como un modo en el que Heidegger excava en el problema de la co-pertenencia de ser y tiempo, introduciéndose poco a poco en estratos más profundos del problema. Los textos que inauguran la *Kehre* instauran la discusión sobre la verdad del ser, pero en ellos también restan cuestiones sin resolver (v.g., cómo acaecen las aperturas, cómo se da el juego entre el misterio y el desocultamiento, la relación entre el desocultamiento y el tiempo etc.) que impulsan al filósofo de Friburgo a continuar indagando sobre la verdad y que son tratadas de manera minuciosa en textos subsecuentes.

Una de las cuestiones que Heidegger analiza con detenimiento concierne a cómo el *Dasein* se apropia de las aperturas de sentido y ayuda a que se instalen como ámbitos de referencia<sup>146</sup>. En *La doctrina platónica de la verdad* (1939-1940) Heidegger ofrece una interpretación del mito de la caverna de Platón en el que el filósofo de Friburgo encuentra una ilustración de cómo el *Dasein* se apropia de los

---

<sup>145</sup> En la *CSH* las aperturas son designadas como un estar en el *claro del ser*.

<sup>146</sup> A pesar de que en la sección anterior se mencionó que el lenguaje es el hogar del ser, el instalarse del ser como ámbito de referencia, se requiere ahondar en el establecimiento del desocultamiento como apertura, y cómo debe comprenderse la apertura.

desocultamientos. El *Dasein* vive en el interior de la caverna, para él lo que le rodea es lo real, la apertura de sentido en la que pervive, mientras que en el exterior se encuentra el ser de lo ente, aquello en virtud de lo cual se nos presenta lo que vemos. En la cotidianidad el *Dasein* reposa absorto en lo que ve, sin sospechar que lo real es solo una sombra, un juego de luz y oscuridad que constituye su mundo. El *Dasein* no crea el mundo, no genera el juego de sombras, sino que es solo su receptor.

El mito, sin embargo, no es el relato de cómo la realidad del *Dasein* es producto de un juego que él no maneja, sino una narración sobre adaptación de la visión del *Dasein* a la oscuridad y la claridad, la apropiación de las sombras que constituyen la totalidad de su apertura. La adaptación posee distintos modos de ser. En el interior de la caverna el *Dasein* puede estar por completo absorto con lo que se le presenta, o puede liberarse de las ataduras, moverse y desenvolverse con respecto a lo que antes solo contemplaba. No obstante, la verdadera adaptación ocurre cuando el *Dasein* sale de la caverna.

Al salir de la caverna al *Dasein* le resulta intolerable la visión de lo que se le presenta y se rehúsa a creer que lo que ve es real, pero una vez sus ojos se adaptan a la luz del exterior, él reconoce lo que ve y acepta que esta nueva visión es lo real. La adaptación, sin embargo, no concluye con que el *Dasein* reconozca lo que se le presenta en el exterior de la caverna, él siempre puede regresar al interior y olvidar la realidad que se le desocultó, o puede, tras adaptar la mirada, volver e intentar convencer a otros, enseñarles que afuera se encuentra lo genuinamente real. Dicho de otro modo, si el *Dasein* presencia el desocultamiento, pero simplemente vuelve a la cotidianidad y seguridad que ofrecen las sombras, su ámbito de referencia (su realidad) continúa residiendo en la caverna, mientras que la transmisión de lo que se le ofreció a la vista tiene la potencialidad de ayudar a que lo desocultado instale una nueva totalidad, una nueva apertura.

La salida de la caverna “sólo se hace posible desde el momento en que todo lo que hasta entonces se le había revelado al hombre y el modo en que se le había revelado se transforman” (Heidegger, 2000b, pág. 187). El desocultamiento es una transformación de lo real para el *Dasein*, pero que solo es posible gracias a que lo real se despliega, se da de modo tal que podemos experimentar (presencia) el

desocultamiento. Para quienes residen en la caverna las sombras son lo *no-oculto*, el acontecer de sentido en el que se encuentran inmersos. Quien sale de la caverna posee una experiencia distinta porque él presencia el desocultamiento, el darse del ser. *No-oculto* y *desocultamiento* son términos que se emplean para referirnos a la apertura, y sin embargo son distintos, el primero refiere al ámbito de referencia, al horizonte de sentido en el que pervivimos, mientras que el otro refiere a la asistencia al emerger del ser a la presencia. Quien se encuentra limitado a lo no-oculto actúa guiado por parámetros establecidos por el uno. Quien acomoda la mirada a la luz asiste al surgir del ser, sólo él puede apropiarse genuinamente de la verdad.

En la lectura heideggeriana del mito *pareciera* que el desocultamiento fuese una transformación radical de nuestra percepción de la totalidad de lo ente que conlleva a una suerte de progreso, como si el desocultamiento involucrara el acceso a una realidad más completa –o al menos más amplia. Este tipo de lectura nos puede hacer creer erróneamente que con el paso del tiempo (entendido este desde la concepción tradicional) el *Dasein* poseería acceso total a una verdad absoluta y completa de lo ente, como si la propuesta heideggeriana fuese una reformulación del ideal ilustrado del progreso humano. Pero tanto dentro como fuera de la caverna el ver depende de la luz, de su intensidad y posicionamiento, así como del lugar desde el cual contemplamos lo que se nos aparece ante la vista. La luz unas veces nos deja ver ciertos ángulos y facetas de las cosas, otras veces permite ver otros aspectos que no nos eran accesibles, e incluso revela unos mientras oculta otros. En cualquier caso, la luz nunca logra iluminar cada rincón de lo que vemos, siempre hay sombras que dejan algo oculto. El desocultamiento no es un progreso, si bien gracias al surgimiento de ciertas herramientas técnicas v.g. ahora tenemos acceso a algunos descubrimientos científicos que nos han permitido conocer más facetas de lo ente, a la vez ellas solo constituyen formas de ver la realidad que se han desocultado para nosotros.

Los desocultamientos han de pensarse más bien como reconfiguraciones de la totalidad en las que lo que sale a la presencia puede no poseer mayor injerencia en la vida, puede pasar desapercibido y ocultarse nuevamente, o puede generar una

transformación más sísmica que abra la puerta a nuevas formas de vida<sup>147</sup>. Todos los días v.g. salen nuevas aplicaciones para computadores, algunas se transforman en herramientas que empleamos todos los días, otras parecen no ofrecer grandes novedades, mientras otras desaparecen porque no les encontramos utilidad alguna, en cambio, el surgimiento de la computación como tal modificó las maneras en las que trabajamos, escribimos, nos comunicamos con otros, etc. Empero, no todo desocultamiento tiene un carácter sísmico; en la cotidianidad hay desocultamientos en los que se transforman los modos en los que nos abrimos a lo ente y que sin embargo pasan desapercibidos.

Ya sea que nos atengamos a lo no-oculto o que tengamos la mirada atenta y veamos el desocultamiento, dependemos de la luz, de las sombras, de la claridad a la cual debemos ajustarnos. La luz en el mito de Platón es un elemento metafórico que indica la esencia de la verdad, ella posibilita el ver del *Dasein* en el que lo ente aparece en su ser.

La luz equivale al desocultamiento y sin embargo no debe interpretarse que con esta metáfora Heidegger propone una metafísica en la que el ser es un ente que genera la luz (que devela lo oculto), ni que constituya la condición de posibilidad de la visibilidad. El ser es la luz misma y todo lo que vemos gracias a ella. La iluminación se da con la luz permitiendo la adecuación de la mirada al ser. El *Dasein* debe ajustarse al juego de la luz, corregir la mirada y aprehender a orientarse, pues es gracias a ese juego que él conoce el ser de las cosas “[!]a verdad se torna ὀρθότης, corrección de la aprehensión y del enunciado” (Heidegger, 2000b, pág. 192. ga 9:231). La corrección de la mirada es una marca distintiva del comportamiento humano y de su relación con lo ente, ella es la formación en la que nos adaptamos al desocultamiento. El mito platónico ilustraría el movimiento de adaptación del *Dasein* a la verdad, y cómo esta se establece como apertura.

---

<sup>147</sup> Derrida, v.g. consideró que los acontecimientos políticos genuinos son aquellos que reconfiguraran la vida social, tales son extraordinarios, como la revolución francesa, los movimientos por los derechos de la población afro, entre otros. El filósofo francés no niega que hay otros eventos que transforman nuestra realidad, pero unos por su naturaleza (en este caso la vida social) son más sísmicos que otros.

La metáfora de la luz está presente en el pensamiento heideggeriano de un modo peculiar que evoluciona (en la *Kehre*) en el *claro del ser*. En *PPF*, obra en la que Heidegger esperaba darle un cierre al trabajo emprendido en *SZ*, la luz es empleada para recalcar que la comprensión del ser ocurre en y a partir de un ámbito iluminado gracias a la cual vemos y pensamos en el ser de lo ente; la función de la luz es la de “esclarecer todo develamiento de lo ente o, aquí, la de esclarecer la comprensión del ser mismo [...] La comprensión del ser se mueve ya en un *horizonte iluminado, que proporciona luz*” (Heidegger, 2000c, pág. 340. GA 24:402). Tanto en *PPF*<sup>148</sup> como en la *Doctrina platónica de la verdad* Heidegger insiste en que en los textos platónicos se denota que la luz (*phos*) debe pensarse como la iluminación del ámbito desde el cual el *Dasein* tiene acceso al sentido. La metáfora sin embargo evoluciona, las aperturas en textos como *Sobre la obra de arte*, *CSH*, *Identidad y diferencia*, etc. pasan a ser designadas *el claro (Lichtung) del ser*, el *espacio iluminado*, el *único que es mundo (c.f. CSH)*. Empero, el claro no solo remite a la iluminación, sino al *espacio*; en el *Final de la filosofía y la tarea del pensar* lo que *aparece* solo puede mostrarse a través de una claridad (*Helle*); la puerta que abre las aperturas de ser y que posibilita el que algo aparezca y se muestre es la *Lichtung*: [e]l adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht* (ligero). *Etwas lichten* significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de arboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*” (Heidegger, 1988, pág. 86. GA 14:80) y añade que la *Lichtung* no está relacionada ni lingüística ni temáticamente con el adjetivo *licht* que remite a *hell* (lo luminoso, lo aclarado). La *Lichtung* es el espacio abierto en la espesura del bosque, el ámbito sobre el cual cae la luz dejando que lo ente aparezca en su ser, es decir, la luz no crea el ámbito despejado que se ilumina. La *Lichtung* es el campo abierto en el los desocultamientos se instalan, en el que ellos iluminan la relación que sostenemos con lo ente.

Pensar es pensar el ser, no solo porque el ser sea lo único que merece genuinamente ser pensado, sino porque es lo único pensable. Todos los modos en los que lo ente se ha visto, se ha comprendido, no son más que apropiaciones de las aperturas, adaptaciones del ver a lo que sale a la presencia. Las distintas

---

<sup>148</sup> En este texto Heidegger remite explícitamente a *República* (libro VI).

aperturas (épocas históricas) son correspondencias a los desocultamientos, la adaptación del ver del *Dasein* a lo que se ilumina en el claro<sup>149</sup>.

### 1.2.3. El pensar de la *Kehre*, una correspondencia al ser

El tránsito que conduce del periodo del 'sentido del ser' al del *Ereignis* es la 'verdad del ser'. En SZ la verdad fue pensada como un existenciario, y no obstante en dicho texto se pone en evidencia el vínculo indisociable que subsiste entre ser y verdad, y se manifiesta explícitamente que una comprensión genuina de la verdad solo es alcanzable junto con la dilucidación de ser y tiempo. Pese a que la verdad en los años 30 dejó de ser concebida como un existenciario, el desentrañarla devino un modo de preguntar por el ser en el que reluce cómo él se desoculta para el *Dasein* y cómo accedemos a la verdad. En los textos que prosiguieron a *DEV* Heidegger enfatizó en cómo la verdad se establece (y se ha establecido) como ámbito de referencia y cómo el *Dasein* correspondiendo, apropiándose de ella, la mantiene vigente.

Toda acción es una correspondencia a la apertura. La metafísica y las distintas formas en las que ser y tiempo fueron pensados también son correspondencias, apropiaciones de los desocultamientos. Desde los presocráticos hasta Heidegger (e incluso la filosofía contemporánea) los filósofos no han hecho sino corregir la mirada atendiendo a lo iluminado en el claro. El trabajo desarrollado en el periodo de la pregunta por el sentido del ser así como la *Kehre* son correspondencias al desocultamiento, al ser.

Al comienzo del apartado se retomaron dos citas que plasman cómo Heidegger ve el giro, pero ellas solo son comprensibles a la luz de las tesis que examinamos en las páginas precedentes. La *Kehre* no resulta de un cambio de perspectiva o de una formulación errónea del problema, sino que es un giro impuesto al pensamiento por el problema mismo.

Es más bien el ser, señalado como presencia por su carácter temporal, que se aproxima al ser-ahí. Como resultado, es incluso en los pasos iniciales de la pregunta por

---

<sup>149</sup> Volveremos a este tema en el siguiente apartado.

el ser en *Ser y tiempo* que el pensamiento es llamado a experimentar un cambio cuyo movimiento co-rresponde al giro<sup>150</sup> (Richardson , 2003, pág. xvii).

Dicho giro *no consiste en un cambio en el punto de vista de Ser y Tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y Tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser<sup>151</sup> (Heidegger, 2000b, pág. 270. GA 9:328).

El ser se aproxima al *Dasein*, exige de su atención, y Heidegger no está excluido de esta exigencia. Los primeros pasos que el filósofo de Friburgo dio por el problema de la relación indisoluble entre ser y tiempo fueron necesarios. Por una parte, el análisis existencial y la recepción de este llevó a descubrir que el problema de la indisolubilidad de ser y tiempo no puede proceder partiendo de la constitución ontológica del *Dasein*, pues de este modo sólo se revela el vínculo que la existencia tiene con ser y tiempo, pero no cómo se da ser y tiempo, ni cómo se co-pertenecen. Por otra parte, la analítica llevó a encontrar la equivalencia entre *ser* y *verdad*; sin el análisis existencial Heidegger no hubiese estado abocado a preguntar por la verdad y por cómo el *Dasein* corresponde a ella. *SZ* es catalogado, en la *CSH*, como la preparación de un pensar precursor porque constituyó la apertura del camino que poco a poco condujo al *Ereignis* y a atisbar la co-pertenencia de ser y tiempo. Al pensar heideggeriano se le impuso la exigencia de pensar al ser, pero también la necesidad de replantear la pregunta por el sentido del ser y la inversión de la totalidad que arroja el pensar al *Ereignis*.

*SZ* no ha de leerse entonces como un intento fallido pero necesario que imprimió la necesidad de invertir la totalidad de la metodología, el pensar de *SZ* también fue impuesto por el pensamiento y constituye un modo en el que ser y tiempo se dan al *Dasein*<sup>152</sup>. En *SZ* el pensamiento reveló la inherencia de ser y tiempo; cómo la tradición metafísica que intentó pensarlos no notó la diferencia óntico-ontológica; cómo el *Dasein* no es un sujeto que se relaciona con entes cuyo ser le es ajeno, sino que él (*Dasein*) está ya fuera de sí cuidando de sí mismo, de los otros y de los entes

---

<sup>150</sup> La cursiva es mía.

<sup>151</sup> La cursiva es mía.

<sup>152</sup> En el siguiente capítulo volveremos a esto y propondremos un modo de leer la unión entre las dos nociones de temporalidad.

intramundanos en función de su ser (tanto del ser del *Dasein*, la *Sorge*, como del ser de todo lo que le hace frente en el mundo); y cómo el *Dasein* se distingue por su pertenencia al acontecer de sentido.

La tradición metafísica al pensar al ser como un ente se olvidó del ser, pero, si la tradición es una correspondencia ¿es el olvido del ser también un desocultamiento? La tradición *pensó* al ser, aunque fuese olvidándose de él al confundirlo con un ente. El olvido del ser es una experiencia fundamental del *Dasein* proveniente del ejercicio del pensar y del olvido del misterio. *SZ* también es un resultado de la experiencia del olvido del ser, pero mientras la tradición experimentó al ser olvidándose de él, el ser impulsó a Heidegger a revelar la inherencia de la temporalidad en la existencia, la equivalencia entre ser y verdad y la necesidad de invertir la totalidad (pensada ya en *SZ*), en orden de revelar cómo ser y tiempo se co-pertenecen.

Si bien el trabajo heideggeriano puede leerse acentuando las diferencias terminológicas y de enfoque entre los distintos periodos, no pueden omitirse las afirmaciones realizadas por el propio Heidegger que remarcan en cómo el camino adoptado es uno solo. En la estructura original de *SZ* ya se contemplaba que, tras la *destrucción* de la metafísica, se arribaría a *Tiempo y ser*, es decir, a un examen de la temporalidad originaria del ser; la *Kehre* es entonces la pieza faltante del problema y en la que Heidegger persigue cómo se da el sentido épocal en el que el *Dasein* está inmerso: “[l]a pregunta decisiva por el sentido del ser, es decir por el ámbito del proyecto, por la apertura, o, lo que es lo mismo, por la verdad del ser y no sólo de lo ente, ha quedado expresamente por desarrollar” (Heidegger, 2000b, págs. 170. GA 9:201-202) el desarrollo faltante es el pensar de la *Kehre*.

El presente apartado (1) tuvo como fin retratar un modo de leer el pensamiento heideggeriano que, más que atender a las diferencias que se presentan en cada periodo, se adhiere a lecturas que encuentran una continuidad y ven la *Kehre* como la otra cara del problema de la co-pertenencia de ser y tiempo. Así como el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser lleva a la verdad del ser, gracias a esta se devela cómo el *Dasein* pertenece a aperturas de sentido a las que corresponde, a la vez deja abierta la pregunta por el misterio, por lo oculto que dona

los desocultamientos y que resta sin embargo oculto, es decir, por cómo se dan ser y tiempo.

## 2. La temporalidad del ser

*“[L]a pregunta formulada anteriormente nos retrotrae a aquello que reclama ante todo su determinación: el ser desde el tiempo”*

*Heidegger, ZS.*

La noción de temporalidad de la *Kehre* es expuesta<sup>153</sup> en la conferencia intitulada ZS, texto en el que Heidegger persigue, nuevamente y de manera explícita, el problema de la relación subsistente entre el *Dasein*, ser y tiempo dándole un tratamiento diametralmente distinto al que se halla en el periodo de la pregunta por el sentido del ser. En SZ Heidegger se valía de la fenomenología y yendo a las cosas mismas (el análisis de la cotidianidad) reveló la constitución ontológica del *Dasein*. La inversión de la totalidad que constituye la *Kehre* relega al *Dasein* a un segundo plano para enfocarse en el ser y, al hacerlo, descubre que él (ser) se resiste a ser aprehendido.

Los métodos usuales de investigación son inadecuados para perseguir los rastros del ser. La tarea a la que se enfrenta Heidegger en la *Kehre* no es semejante a otros tipos de indagaciones en las que directa o indirectamente el investigador posee un acceso al objeto de estudio. Un biólogo que quiere aprender sobre las costumbres migratorias de un ave emplea distintas técnicas de rastreo y observación. Un historiador que indaga las causas de la guerra del Peloponeso, a diferencia del biólogo, no se enfrenta al fenómeno mismo, no observa los eventos que condujeron a la guerra, y, sin embargo, puede rastrear fuentes documentales que le permitan hallar y analizar posibles causas. El *ser* no es un objeto, no puede examinarse por medio de técnicas de observación que nos conduzcan a establecer constantes, que nos permitan definirlo e inferir por qué se ha develado, o predecir cuándo lo hará. La remisión a los trabajos que realizaron otros filósofos es útil, porque nos enseña los

---

<sup>153</sup> En *ADE* de 1936-1938 se encuentra también una exposición de la noción de temporalidad. Sin embargo, la exposición de ZS es más completa.

modos en los que la tradición ha comprendido al ser, pero insuficiente porque al confundir al ser con un ente nunca lograron divisar genuinamente al ser. Los métodos habituales que empleamos para estudiar o examinar un fenómeno se fundan en la representación. La pretensión de buscar al ser creyendo que podemos representarlo conduce a la metafísica de la presencia, a la ilusión de que hay *algo* que es condición de posibilidad lo ente.

La tarea de pensar la relación indisociable entre ser-tiempo-*Dasein* consiste, parafraseando a Heidegger, en explorar un ‘territorio’ que se resiste a ser explorado (c.f. ZS, pág. 19. GA 19:5). La diferencia entre la tradición filosófica y el pensamiento heideggeriano de la *Kehre* estriba en que él da un *paso atrás* de la tradición, de las aperturas de sentido, para vislumbrar cómo ellas se abren para nosotros (c.f. Heidegger, 2013, pág. 46 y ss.). Este *paso atrás* no puede acaecer como resultado del pensar representativo, pero entonces ¿cuál es el camino que adopta Heidegger en ZS? Simplemente examina la pregunta y los términos involucrados en ella, partiendo de un análisis fenomenológico<sup>154</sup> de los usos del lenguaje cotidiano para que poco a poco la co-pertenencia entre ser-tiempo-*Dasein* nos hable.

La aclaración de cómo la pregunta por el ser difiere de cualquier otra indagación científica funciona, tanto en ZS como aquí, a modo de excusa para introducir el análisis del problema, y, a la vez, explica el por qué es indispensable iniciar la tarea examinando los términos de la pregunta pues son ellos los que conducen el discurso.

El examen de ser y tiempo se instaura propiamente con la pregunta “¿[q]ué es lo que da ocasión a nombrar conjuntamente tiempo y ser?” (Heidegger, 1988, pág. 20. GA 14:6) La respuesta a esta cuestión nos remite a los primeros trabajos en los que Heidegger se apropió de la pregunta por el ser: la tradición filosófica occidental equiparó el ser a un ente *siempre presente* que fungiría de sustrato de los otros entes. En la historia de la metafísica “[e]l ser es determinado como presencia por el tiempo” (Heidegger, 1988, pág. 20. GA 14:6). El tiempo fue problematizado por Heidegger porque la concepción vulgar de tiempo es inadecuada para adentrarnos

---

<sup>154</sup> Según Didier Frank (2017) el trabajo realizado por Heidegger en la *Kehre* puede ser considerado fenomenología en tanto que se busca perseguir los rastros del ser a partir del pensamiento (que como se mencionó en el apartado anterior en Heidegger equivale a la acción).

en el problema de la relación ser-tiempo (como se señaló en el capítulo anterior), ella distorsiona la empresa y lleva a la metafísica de la presencia. La cuestión que lanza Heidegger, sin embargo, no es un simple ejercicio de rememoración en el que se apela tácitamente a la obra en la que dio los primeros pasos en su indagación por la inherencia entre ser-tiempo, sino que ella sirve de pretexto para cuestionar cómo y *en qué medida* acaece la determinación del ser por el tiempo, y, en especial “¿por qué motivo, de qué manera y desde dónde habla en el ser algo así como el tiempo?” (Heidegger, 1988, pág. 20. GA 14:6). Esta última pregunta que aquí se retoma se aleja de la crítica a la metafísica de la presencia, para enfocarse en el problema mismo, en cómo tiempo y ser están vinculados, y cómo puede afirmarse que *en el ser habla el tiempo*.

Para examinar los términos involucrados en la pregunta Heidegger explora el lenguaje cotidiano ya que en él se patentiza la inherencia entre tiempo y ser. Del examen resulta que 1.) el ser está determinado por el tiempo, y viceversa, 2.) el tiempo está determinado por el ser. Por un lado, en general nos remitimos al tiempo para referirnos a la permanencia de un ente (v.g. el gato vivió 15 años) y la duración de un fenómeno (v.g. la clase dura 2 horas), cada cosa que posee un tiempo (c.f. Heidegger, 1988, pág. 21. GA 14:7). Aunque en los usos comunes del lenguaje reluce que hay un nexo entre ser y tiempo, pensar en el ser, como lo hizo la tradición metafísica, determinándolo a partir del tiempo (como siempre presente), es erróneo porque “tendríamos que reconocerlo como algo ente, y, en consecuencia, encontrarlo como un tal entre los demás entes” (Heidegger, 1988, pág. 21. GA 14:7). Pero ¿dónde está el ser? Para la tradición metafísica (v.g. Dios para la tradición cristiana) el ser está en todas las cosas, no obstante, cuando afirmamos que un ente es no estamos indicando que en este ente se encuentre otro ente que denominamos ser, sino que señalamos su ‘existencia’<sup>155</sup>:

En ningún lugar entre las cosas encontramos al ser. Toda cosa real y concreta tiene su tiempo. Pero ser no es ninguna cosa real y concreta, no es o está en el tiempo. Y, sin embargo, el ser como estar presente, como presente actual, sigue estando determinado por el tiempo, por lo temporal (Heidegger, 1988, pág. 21. GA 14:7).

---

<sup>155</sup> Entendiendo este término en el sentido tradicional que se señaló en el capítulo anterior como la ‘presencia real’ de un ente.

El error de concebir al ser como presente se funda en el error de creer que el *ser* es. Si todo lo que *es* posee su tiempo, al sostener que el *ser* es la tradición se vio arrastrada a vincular al ser con el tiempo postulando la presencia eterna del ser.

Por otro lado, la presencia de un ente la indicamos afirmando que él es temporal. El término 'temporal' es empleado por lo general para describir lo pasajero, aquello que surge, está presente, permanece por un lapso, y perece. Si nos atenemos a la concepción vulgar de tiempo resulta que él *es algo* que pasa y, sin embargo, en su paso *permanece*, continúa siendo tiempo. La *permanencia* es un rasgo de lo que *es*, es decir, creer que el tiempo permanece no es más que una manera de entificarlo, equivale a postular que el tiempo es. Mientras la tradición determina al ser por medio del tiempo, a su vez, determina el tiempo por el ser. Pero, así como el ser de lo ente no se encuentra en ninguna cosa concreta, tampoco el tiempo. No podemos señalar un ente, un dios al estilo de *Kronos* que encarne el tiempo.

Del examen del lenguaje cotidiano se extrae que: "[s]er y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél –el ser– se deja apelar como algo temporal ni éste –el tiempo– se deja apelar como ente" (Heidegger, 1988, pág. 22. GA 14:7). Pero, cómo puede afirmarse que el tiempo determina al ser y, no obstante, no puede atribuírsele un carácter temporal al ser, y, al contrario, cómo puede el ser determinar al tiempo y sin embargo el tiempo no es. Pese a que la profundización en la cuestión acerca del vínculo indisoluble de ser y tiempo desemboca en una serie de enunciados que pueden resultar contradictorios, Heidegger descarta de inmediato el resolverlos buscando un tercero que los reúna al modo que lo haría la dialéctica hegeliana, porque ese camino, más que permitir que se persigan los rastros que abre la cuestión misma, ocasionaría que se desviara del problema al abarcar las contradicciones en una unidad que no permite revelar las relaciones subsistentes entre ser y tiempo.

Al descartar una posible solución de las contradicciones Heidegger no solo se distancia de Hegel, sino que insiste en cómo la única vía para aproximarnos a vislumbrar la co-pertenencia entre ser y tiempo consiste en no adoptar los caminos trillados de la metafísica y más bien dejar que el problema mismo se desenvuelva.

Este *dejar ser* al problema consiste en perseguir las huellas dejadas por ser y tiempo y “seguirles cuidadosamente el rastro con el pensamiento” (Heidegger, 1988, pág. 23. GA 14:8). Por esta vía hasta ahora solo ha resultado que ser y tiempo no pueden tratarse como entes, ellos más bien constituyen el asunto o la cuestión, la cosa<sup>156</sup> del pensar:

Ser: una cosa, un asunto o cuestión, presumiblemente *la cosa, el asunto o cuestión* del pensar.

Tiempo: una cosa, un asunto o cuestión, presumiblemente *la cosa, el asunto o cuestión* del pensar, si es que, de otra parte, en el ser como presencia habla algo así como el tiempo (Heidegger, 1988, pág. 23. GA 14:8).

El único problema que debe ocupar genuinamente al pensar es preguntar por ser, tiempo y la relación indisoluble entre ambos, porque el ser es lo único de lo que se ocupa el pensar, porque ha de llevarnos a divisar lo que ha permanecido oculto para la tradición metafísica, a abrir nuevas posibilidades al pensamiento al imponerle la tarea de atender al desocultamiento, y a lograr una mejor comprensión de nosotros mismos al encontrarnos determinados por nuestra relación con el ser.

El pensamiento ha de perseguir las huellas dejadas por ser y tiempo, pero ¿qué es lo que se revela con el examen del lenguaje cotidiano? ser y tiempo no *son*, sino que: “se da el ser y se da el tiempo”<sup>157</sup> (Heidegger, *Tiempo y Ser*, 1988, pág. 24). Empero ¿qué debe entenderse por las expresiones *se da ser* y *se da tiempo*? Para descifrar que se indica con las expresiones mentadas Heidegger examina por separado el darse de ser y tiempo para luego mostrar “cómo haya de determinarse ese dar, que, como relación interna que es entre uno y otro, los mantiene a ambos en su recíproca pertinencia y los dispensa como don” (Heidegger, 1988, pág. 24. GA 14:9).

---

<sup>156</sup> Heidegger se remite a la etimología de la palabra cosa, en alemán *Sache*, que proviene del latín *causa* y que significa causa, motivo, asunto o cuestión.

<sup>157</sup> La fórmula *es gibt* que emplea Heidegger puede traducirse como *se da* o como *hay*. Si bien es más apropiado traducirla como *se da*, en un principio la traducción no permite notar el tránsito, es decir ¿cómo llega Heidegger, desde el análisis de los términos, a considerar que *se da ser* y *se da tiempo*? El tránsito es más fácilmente comprensible si se considera que ser y tiempo no *son*, y, sin embargo, hay ser y tiempo. El problema que posee el traducir *es gibt* como *hay* es que no permite enfatizar en que ser y tiempo emergen, acontecen, se dan a sí y por sí mismos.

## 2.1. El darse del ser

La presencia de un ente se expresa por su ser (diciendo que *es*) y “[p]ensado por referencia a aquello que está presente, dicho estar presente se muestra como un dejar que se esté presente” (Heidegger, 1988, pág. 24. GA 14:9). Lo que se presenta ante nosotros debe haber sido puesto antes en libertad, debe haber salido a la presencia. *Dejar-estar-presente* “quiere decir: desocultar, traer a lo abierto. En el desocultar entra en juego un dar: ese dar que, en el *dejar-estar presente*, da dicho estar presente, es decir, el ser” (Heidegger, 1988, pág. 24. GA 14:9). *Se da ser* corresponde a una expresión que indica el *dejar-estar presente*, el desocultamiento de lo ente, un dejarlo desplegarse en la presencia (*c.f.* Dastur, Heidegger et la question du temps). La traducción al español de *es gibt* como *se da* resulta apropiada porque evita la confusión de creer que hay algo que dona ser, esta expresión debe entenderse en un sentido similar al *darse* de las flores silvestres en el campo, no hay un agricultor o alguien que las hace crecer, ellas simplemente se dan. El ser se dona a sí mismo, se da al hombre desocultándose y haciéndose presente.

Lo presente es un darse del ser. Sin embargo, todavía es incierto el sentido que posee el *don* (*se da*) en el lenguaje heideggeriano, hasta ahora solo se ha señalado que el ser se da. Heidegger no examina directamente el don, sino que lo va descubriendo a través del darse del ser (y tiempo): “[e]n tanto que don, en tanto que donación de este Se da, el ser pertenece al dar” (Heidegger, 1988, pág. 25. GA 14:10). *El ser pertenece al dar* significa que el ser dona y a su vez es donación, es decir, él se da a sí mismo: “[c]omo dejar-estar-presente pertenece al desocultar, como don de éste queda retenido en el dar. El ser no es. El ser se da como el desocultar del estar presente” (Heidegger, 1988, pág. 25. GA 14:10). *Ser* equivale al darse del desocultamiento, a la salida a la presencia y al quedar retenido en el presente. Sin la retención del darse del ser lo que sale a la presencia se ocultaría nuevamente. Si Newton al descubrir la ley de la gravedad no hubiese teorizado sobre ella, y si sus teorías no se hubiesen integrado al mundo de sentido, el ser de la gravedad permanecería oculto todavía para nosotros.

Pero ¿pensar al ser como un *estar presente* no constituye un retroceso, un volver a la metafísica de la presencia? Esta pregunta es improcedente en la filosofía

heideggeriana, pensar el ser como presencia no es algo que decidimos, sino más bien constituye el modo en el que el ser se devela para nosotros. La filosofía occidental, desde Grecia hasta nuestra época (la época de la técnica<sup>158</sup>), ha pensado el ser como presencia porque no tiene otra opción, el ser se *manifiesta* (el computador es una herramienta, el amigo *está* en el restaurante, etc) y es acogido por nosotros como presencia, solo que dicha presencia no es resultado de un demiurgo o una sustancia que subyace a lo ente. El ser no es presencia, aun si sus desocultamientos se *dan* como presencia.

La presencia es manifiesta en la experiencia cotidiana que tenemos de las cosas: “[d]el estar presente nos percatamos en toda sencilla reflexión suficientemente libre de prejuicios sobre el *estar delante* y el *estar a mano* de lo ente” (Heidegger, 1988, pág. 26. GA 14:11). La presencia del ser se evidencia v.g. en que la casa *está* frente a mí, que estamos en una época de manifestaciones, que el portátil *está* en la mesa, que el perro es desobediente. Si bien Heidegger no se ancla en los procedimientos de la fenomenología, para él, al dejar hablar a los términos de la pregunta, debe relucir nuestra experiencia cotidiana con las cosas o de otra manera su teoría constituiría una mera abstracción.

Pero la experiencia cotidiana no es el único testimonio del desocultarse del ser. En el trabajo de la *Kehre* que antecede a ZS Heidegger examinó las distintas transformaciones o maneras en las que el ser se develó como presencia desde los griegos hasta Nietzsche:

Ev, el Uno único y unificador, como Λόγος, la recolección que salvaguarda todo, como la ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, mónada, como objetividad, como legalidad o positividad legal del autoponerse en el sentido de la voluntad de razón, de amor, de espíritu, de poder, como voluntad de querer en el eterno retorno de lo semejante” (Heidegger, 1988, pág. 27. GA 14:11).

---

<sup>158</sup> El siguiente capítulo retomará algunas de las reflexiones heideggerianas sobre la época de la técnica, por lo mismo aquí no nos detenemos en los análisis que Heidegger le dedica. De manera general nuestra época es la apertura en la que la presencia del ser es vista como el “estar presente en el sentido de lo que cuenta como un *stock* de mercancías, como un depósito calculable de utilidades disponibles” (Heidegger, 1988, pág. 26) La época de la técnica es descrita en este texto como la época en la que prima la creencia de que lo ente *está* disponible para que el *Dasein* lo utilice y manipule a su antojo.

La historia de la metafísica es la historia del ser, es decir, de los develamientos, transformaciones y salidas del ser a la presencia, y, sin embargo, el ser no posee historia, él no es un ente o un fenómeno al cual puede atribuírsele una historia: “Lo histórico de la historia del ser se determina manifiestamente por y sólo por cómo acontece el ser, y esto quiere decir de acuerdo con lo que se acaba de exponer, por la manera como Se da el ser” (Heidegger, 1988, pág. 27. GA 14:12). Lo histórico de la historia del ser yace en cómo el *Dasein* se apropió de los desocultamientos del ser, en las formas en las que él fue pensado por la tradición metafísica. La historia del ser, sin embargo, no es un recuento historiográfico de cómo la filosofía ha pensado el ser (o de cómo este se ha develado al pensar), los develamientos de ser poseen una injerencia en los modos de vida, en las maneras en las que el *Dasein* se comporta respecto de lo ente.

Todos los modos en los que el ser ha sido pensado son una correspondencia al cómo el ser se desoculta ante el *Dasein*, a una época histórica o una apertura determinada; por retomar los términos de Rainer Schürman (1982), las épocas históricas se rigen por una economía de la presencia, por un principio (o un desocultamiento) que funda y dirige, que produce un orden de inteligibilidad y que da coherencia a la cultura. Un ejemplo accesible para nosotros es la época de la técnica en la que vivimos y que corresponde a una apertura específica que no está excluida de la historia de la metafísica. La época regida por la *técnica moderna* es la época en la que el *Dasein* en la que el mundo parece estar reducido a entes que son manipulables. En la época de la técnica el *Dasein* propende a la extracción de riquezas y a moverse en meros procesos en los que la naturaleza es manipulada. En nuestra época prima el pensar calculador y planificador que se rige ante todo por el cálculo y la espera de resultados productivos. Los desocultamientos establecen el cómo vemos las cosas, las relaciones que entablamos con ellas, con los otros y todo actuar del *Dasein*<sup>159</sup>.

---

<sup>159</sup> En el periodo de la verdad del ser, que aquí retomamos, ya se enfatiza en cómo el comportamiento del *Dasein* pende de los desocultamientos. Esta idea se fortalece con el avance de la *Kehre*. Schürman retoma el examen que realiza Heidegger de las distintas épocas de la historia de la metafísica para mostrar que los modos en los que el ser se ha desocultado al pensar deviene un principio organizador que se patentiza en las palabras, las acciones y las cosas, es decir, en cómo una época ve al mundo, en cómo se desenvuelve en él y en cómo organiza, por así decir, el ámbito material.

El ser ha sido pensado y repensado predominantemente confundiéndolo con un ente, como aquello que no puede ser pensado en absoluto o que simplemente sirve para nominar la realidad concreta o las características pertenecientes a un ente. A pesar de que la historia de la metafísica es la historia de cómo la filosofía se apropió de los develamientos de ser, lo anterior no significa que Heidegger sea el único filósofo en atisbar el *darse del ser*<sup>160</sup>. En la sentencia parmenidea “ἔστι γὰρ εἶναι” (que Heidegger traduce como “[e]s, pues, el ser” (Heidegger, 1988, pág. 27. GA 14:12)) ya está contenida la idea del ser como presencia, solo que esta sentencia habría permanecido en la oscuridad porque sus lectores dejaron impensado el *don* que ya se expresa en ella. La relevancia de la expresión de Parménides Heidegger la halla la palabra *ἔστι*, que si bien se traduce como *es* también es traducible como *puede* (“puede, pues, el ser”): “Poder ser quiere decir dispensar y dar ser. En el ἔστι se oculta o alberga el Se da” (Heidegger, 1988, pág. 27. GA 14:12). Si se acepta la traducción heideggeriana: *puede, pues, el ser*, la sentencia de Parménides indicaría la posibilidad de *darse del ser*, la posibilidad de salir o no del ocultamiento. Pensado así, *ser* no es un concepto formal y vacío que se llena de contenido, sino que, como lo habría expresado Parménides, el ser acaece, puede o no desocultarse.

El *ser se da* y no obstante la donación del ser no debe interpretarse como un modo en el que el ser se entrega por completo a nosotros, pues en ese caso el don cesaría. Si así fuese no habría historia, estaríamos atados a una apertura absoluta que no dejaría nada oculto para nosotros. El darse del ser corresponde “[a] un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el *destinar*” (Heidegger, 1988, pág. 28. GA 14:12). El ser se da, pero a la vez permanece oculto, se retrae guardando en sí la posibilidad de nuevos desocultamientos. El retrainimiento del ser (como ya fue mencionado con otros términos en apartados anteriores) no equivale a una serie de sentidos o de entes sentidos que están a la espera de salir a la presencia, es decir, el retrainimiento no implica un conjunto de sentidos que aún no se desocultan; la reserva (el

---

<sup>160</sup> Aquí retomamos la lectura que Heidegger realiza de Parménides como ejemplo, y, sin embargo, Parménides no es el único filósofo que atisbó el ser. La lectura heideggeriana de los griegos concibe que ellos ya habían comprendido que el ser no es sustancia o esencia, sino que él emerge, se da.

ocultamiento) debe pensarse más bien como la condición formal de la finitud de la apertura, de que el acontecer de sentido devenga, se transforme.

El *darse del ser* deviene destino para el *Dasein* porque guía su actuar. El ser se da (se envía) a sí mismo constituyendo los destinos del *Dasein*, las aperturas a las que él pertenece: “[d]e esta manera destinada queda cada una de sus transformaciones. Lo histórico de la historia del ser se determina desde lo destinable de un destinar, no desde un acontecer al que se considera indeterminado” (Heidegger, 1988, págs. 28. GA 14:12-13). Las donaciones del ser constituyen las aperturas, los destinos del *Dasein* y no un acontecer indeterminado. La historia del ser no es simplemente la sucesión y sumatoria de eventos que han ocurrido con el paso de los siglos, sino que es la historia de los desocultamientos y de su apropiación, de los envíos que acaban constituyendo destinos del *Dasein*. El pasaje antes citado esclarece además la metodología adoptada por Heidegger: el ser es examinado desde las aperturas, desde los fenómenos<sup>161</sup> mismos y es desde el darse de las aperturas que vislumbra cómo el ocultamiento es requisito para las transformaciones del sentido.

El actuar del *Dasein* mantiene vigentes los envíos. Pero, así como los envíos se contienen en el trato cotidiano que establecemos con lo ente, el actuar también pone en suspenso otros desocultamientos, se abstiene de ellos. Las formas en las que v.g. el *Dasein* se relacionaba con los animales, en las que interpretaba las huellas dejadas por los predadores en la antigüedad, para evadirlos o cazarlos para comer, es por completo diferente a cómo hoy esas huellas se emplean para cazar por diversión los mismos predadores en orden de extraer sus pieles, para disecarlos y usarlos como decoración. Estar inmerso en una apertura significa ver y actuar acorde a los desocultamientos, la supervivencia del *Dasein* en la antigüedad dependía de cómo interpretaba las huellas, mientras que el moderno ve los animales como un recurso que puede emplear a su antojo.

El contenerse o abstenerse de los envíos corresponde a lo que Heidegger comprende por *epoché*. La *epoché* no es solo una suspensión del juicio, un guardar o mantener algo a distancia, sino también los desocultamientos y su instalación

---

<sup>161</sup> Como se mencionó en el capítulo anterior, *fenómeno* es para Heidegger lo que se muestra con un sentido.

como apertura, es decir, *épocas*. Los discursos que realizamos sobre las distintas épocas son discursos sobre los destinos del ser: “[é]poca no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el retenerse-a-sí-mismo, en cada caso a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser por referencia a la fundamentación de lo ente” (Heidegger, 1988, pág. 28. GA 14:13). La época es el destino, el darse del ser que se mantiene y fundamenta las formas en las que tratamos con lo que sale a la presencia. La sucesión de las épocas, las similitudes y las diferencias entre ellas no es casual. Los desocultamientos transforman como el *Dasein* ve y trata a lo ente, una apertura es distinta a las otras, pues se abstiene de ciertos desocultamientos mientras atiende a otros, pero la diferencia entre ellas no es absoluta, ellas se suceden entre sí, se entrelazan y traslapan.

La filosofía presocrática, según Heidegger, comprendió que el ser viene a la presencia, pero esta comprensión se fue ocultando en las distintas aperturas de sentido. Las formas en las que el ser ha sido pensado, ya sea como esencia, sustancia, voluntad de poder, etc. son también envíos, solo que en ellos el ser encubre que emerge y se dona al *Dasein*; es decir, la pregunta por el ser que ocupó a grandes representantes de la filosofía fue respondida por los envíos del ser, pero a la vez, el ser como el donación de las aperturas, como desocultamiento, permaneció impensado; sin embargo se debe aclarar que “esto impensado no alcanza la claridad conceptual en el pensamiento de Heidegger, ya que esta donación es un destino, es decir, un don sin ‘sujeto’ que lo dona” (Dastur f. , 1999). Así como los representantes de la tradición metafísica, el pensamiento heideggeriano también es una recepción del *darse* del ser, solo que en él no se ofrece ni se busca ofrecer una claridad conceptual; conceptualizar al ser significa determinarlo, definirlo, decir qué es y, por ende, volver a la tradición que lo confundió con un ente. El pensamiento heideggeriano es resultado de una donación en la que solo se indica que ser y tiempo se dan.

La tradición filosófica es el testigo de la historia del ser. Las doctrinas de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, etc. no son resultado de la arbitrariedad y el azar, sino que ellas son “palabras del ser como respuestas a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el «Se da el ser»” (Heidegger, 1988, pág.

29. GA 14:13). La historia de la filosofía es la historia de la apropiación de los desocultamientos de ser, de los testimonios en los que se retienen las destinaciones. En los desocultamientos se oculta que el ser no es un ente, sino el simple carácter de donación del sentido; el ocultamiento del *darse* del ser generó que la tradición metafísica solo atendiera a la *manifestación* del ser como presencia, y como resultado de pensar sólo en la manifestación concibió al ser como un ente *siempre presente*; es decir, un pensar al ser en el que se sustrae su carácter de donación solo arroja al pensamiento a no diferenciar ser y ente. La no explicación de cómo se da ser en SZ, v.g., condujo a los comentaristas a la idea equívoca de que es el *Dasein* quien otorga el ser a lo ente.

El trabajo de desentrañar las épocas de la metafísica logra una mirada a lo que se devela como el destino del ser. Sin embargo “[p]uesto que por doquier se representa el destino-del-ser sólo como historia y ésta como acontecer, en vano se intenta interpretar este acontecer a partir de lo que se dijo en *Ser y Tiempo* sobre la historicidad del estar humano (no la historicidad del ser)” (Heidegger, 1988, pág. 28. GA 14:13) La historia ha sido pensada primordialmente como una sucesión de hechos que poseen una influencia sobre la existencia, pero no ha sido contemplada desde el carácter destinal de las aperturas, es decir, como historia del ser. En otras palabras, el *Dasein* no hace la historia, los eventos históricos, las rupturas de sentido, las épocas, no son los productos de su actuar; la historia es nuestra apropiación del darse del ser.

El camino elegido por Heidegger para aproximarse al ser, a pesar de todas las variaciones que adoptó su trabajo, se orientó en virtud del programa original establecido en SZ. Heidegger examinó las distintas épocas de la metafísica, las maneras en las que el ser fue pensado, aun si dicho examen no fue catalogado por Heidegger como una *destrucción* de la tradición filosófica. La orientación que adopta Heidegger lo conduce más allá de la historia de la metafísica a pensar lo que ella revela respecto del ser, sus destinos y cómo ellos abren época. Pero, a pesar de que la estructura original de SZ condujo finalmente a Heidegger al darse de ser (y tiempo) a la vez lo indujo a desvíos, cambios e incluso llevó a que realizara aclaraciones terminológicas respecto de su obra más conocida. La historicidad del *Dasein* no es equivalente a la historicidad del ser. El *Dasein* es histórico porque él

es existencia que está fuera de sí en el acontecer de sentido, experimenta el tiempo como propio, como éxtasis llenos de significatividad que injieren en su existencia, y porque comparte un destino con otros *Dasein*. Mientras que la historia del ser corresponde a los envíos que forman las aperturas de sentido en las que estamos inmersos, que instauran los modos en los que comprendemos a lo ente, a nosotros mismos y en los que actuamos.

El darse del ser corresponde a un destinar en el que se instauran las épocas de la historia. El pensamiento no es el producto del azar, del capricho, como si el *Dasein* pudiera poner en suspenso la apertura a la que pertenece, abandonando lo que ha sido develado en ella. El pensar depende de los desocultamientos del ser.

Ahora bien, el ser se ha revelado como presencia, pero *presencia* es un término que se emplea para señalar el rasgo temporal de un fenómeno, es decir, pensar en cómo el ser se *da* impone la necesidad de preguntar si la donación de ser corresponde al tiempo.

## 2.2. El don del tiempo

El examen que realiza Heidegger sobre el darse del ser se puede sintetizar en que “[s]er quiere decir: estar presente, dejar-estar-presente: presencia” (Heidegger, 1988, pág. 30. GA 14:31). Este examen nos arroja entonces a reflexionar acerca del presente y por ende del tiempo.

Mientras para la tradición metafísica el presente fue comprendido como el ahora en el que nos encontramos, el punto actual en la línea temporal, Heidegger le da un sentido distinto al término *presente*, sentido que es explicado a partir de un ejemplo que aquí retomamos por su simpleza y sentido: “«La fiesta se celebró con la presencia, o asistencia, de numerosos invitados» Una proposición que hubiera podido ser igualmente formulada diciendo: «Con la concurrencia» de numerosos invitados, o siendo numerosos los invitados «presentes»” (Heidegger, 1988, pág. 30. GA 14:14). Presente es un término que se emplea para indicar la presencia y la asistencia de un fenómeno. Este sentido que se le otorga al término indica que lo presente no es aquello que está frente a nosotros aquí y ahora, un fenómeno puede

estar presente y sin embargo haber ocurrido en un ahora anterior. La guerra fría, v.g. está presente para un historiador que indaga sobre ella aún si no ocurre frente a sus ojos, más aún, ella continúa poseyendo un peso sobre las relaciones diplomáticas y el modo en el que occidente ve el comunismo, etc. El presente de un fenómeno no es algo que pasó en un ahora lejano, sino su presencia y asistencia (su darse) a nosotros.

El tiempo no es un ente, ni una sucesión de horas vacíos, el tiempo *se da*. El *darse del tiempo* es indisoluble del *darse del ser*, la presencia y el presentarse. Pero ¿cómo debe entenderse el presente en el sentido de la presencia?, ¿por qué la presencia determina al ser como un *dejar estar presente*, es decir, al desocultamiento? dicho otro modo ¿cómo se determinan mutuamente ser y tiempo? Para comprender más a fondo qué se debe entender por presente Heidegger se remite a la etimología la palabra *asistencia*: “El *sistere* del asistir, el estar del estar presente, quiere decir permanecer” (Heidegger, 1988, pág. 31. GA14:16). En la cotidianidad lo presente es asociado con la permanencia de un ente o un fenómeno en el curso de una sucesión de horas, sin embargo, recurrir a la etimología latina de *sistere*<sup>162</sup> le permite a Heidegger enfatizar tanto en la permanencia de lo que nos *hace frente*, como la de aquello que posee una presencia para nosotros (como en el caso de la guerra fría). Empero, Heidegger también enfatiza en otro sentido del término *asistencia*: en el *detenerse, pararse, aguardar*: “[e]l discurso del estar-presente, el discurso del a-sistir, demanda, sin embargo, que percibamos en el permanecer como per-manecer el aguardar y seguir aguardando. El estar presente nos atañe, la palabra alemana que designa al tiempo presente, *Gegenwart*, quiere decir: aguardar-nos a nosotros los humanos” (Heidegger, 1988, pág. 31. GA 14:16). Lo que permanece no es solo aquello que comparece ante nosotros y se mantiene a lo largo de una sucesión de horas, sino lo que está presente *para* nosotros quienes nos detenemos, paramos, guardamos y aguardamos por su presencia.

En los textos de la *Kehre* se insiste en que es solo hasta que logramos acercarnos a develar la co-pertenencia entre ser y tiempo que podemos aspirar a responder

---

<sup>162</sup> *Sistere* (lat): Parar, detener, hacer detener // Hacer alto, pararse, hacer frente, resistir // Asignar, señalar día para comparecer en juicio (Diccionario universal, Latino-español, 1793, pág. 724)

quién es el *Dasein* o a caracterizarlo de manera justa; preguntar por ser y tiempo significa preguntar por el *Dasein* pues él es: “aquel a quien atañe o importa la presencia, el que desde tal *atingencia*, desde tal importancia, asiste, está a su manera presente, a todo lo que está presente y ausente” (Heidegger, 1988, pág. 32. GA 14:16). El darse del ser, el desocultamiento se presenta al *Dasein*, es a él a quien atañe el ser, es hacia él que se dirige el desocultamiento.

En SZ el *Dasein* era caracterizado como el ente al que le es inherente poseer una comprensión del ser. En ZS, al verse el problema desde el ser y no desde la ontología del *Dasein*, la comprensión que poseemos del ser pierde relevancia porque más originario es que al *Dasein* le atañe la presencia “recibe como don el estar presente que Se da, mientras percibe lo que aparece en el dejar estar presente” (Heidegger, 1988, pág. 32. GA 14:16). Lo más característico del *Dasein* es que él es el receptor de la donación de ser y tiempo:

“[S]i no alcanzase al hombre lo ofrendado o regalado en el don, entonces, por ausencia de este don, no sólo permanecería el ser oculto, no sólo permanecería además clausurado, sino que el hombre quedaría excluido del alcance de la regalía del Se da el ser. El hombre no sería hombre” (Heidegger, 1988, págs. 32. GA 14:16-17).

El *Dasein* se distingue por el vínculo indisociable que posee con ser y tiempo, él *asiste* a la apertura, pertenece al mundo de sentido que el ser le dona y que lo hace libre de desenvolverse en el mundo. El vínculo entre *Dasein* y ser-tiempo juega en doble vía, sin el *Dasein* no habría desocultamiento porque nadie atendería a él, sin ser y tiempo el *Dasein* no sería *Dasein*, no sería el receptor de lo que se presencia. La comprensión del ser que nos es inherente depende de que seamos receptores del darse de ser y tiempo, sin ellos no habría comprensión posible.

Si bien el camino elegido por Heidegger para desentrañar ser y tiempo consiste en examinar los términos en orden de revelar cómo el ser se determina por el tiempo y viceversa el tiempo por el ser, ellos imponen la introducción de un tercer término, el *Dasein*. La presencia es “el constante seguir aguardando que atañe al hombre, que lo alcanza y que le es ofrendado” (Heidegger, 1988, pág. 32. GA 14:17). El desocultamiento requiere del *Dasein*, que él atienda y esté concernido por la

presencia. La manzana que cayó en la cabeza de Newton, como versa la historia popular, le sirvió de 'inspiración', con ella (la manzana) no surgió la gravedad, ésta última solo aguardaba a que el *Dasein* estuviese atañido, que atendiera a lo que se desocultaba. Sin embargo, ¿cómo debe entenderse que la presencia es un seguir aguardando?, ¿por qué? La donación de ser aguarda por el *Dasein* hasta que lo alcanza, hasta que él atiende a lo que se le presenta, pero el desocultamiento no solo aguarda por la atención de *Dasein*, él también está a la espera, permanece aguardando, está atento a lo que surge en el acontecer de sentido.

Pero “¿de dónde entonces este alcanzar ofrendador, al que pertenece el tiempo presente como asistir o estar presente, en la medida en que da presencia?”<sup>163</sup> (Heidegger, 1988, pág. 32. GA 14:17) La respuesta a esta pregunta surge al insistir en cómo al *Dasein* le afecta, le atañe la presencia del desocultamiento, ella nos atañe a un punto tal que cuando ella falta, cuando algo está ausente, lo notamos. Continuamente nos encontramos a la espera de la presencia que nos concierne tanto como la ausencia.

El por qué nos atañe la ausencia puede verse desde dos dimensiones: 1.) en ocasiones nos vemos afectados por aquello que ya no está presente (aquí y ahora). El extrañar a una mascota que ya no está, o ir a algún lugar esperando encontrar a alguien que sabíamos estaba ahí, constituyen ejemplos en los que es patente que la ausencia nos atañe. Nos podemos sentir concernidos por lo que ya no está pues “[l]o pasado está más bien presente, pero a su propia manera. En el pasado se extiende el estar presente” (Heidegger, 1988, pág. 33. GA 14:17). Lo que está presente se va extendiendo en el pasado, la mascota ya no está aquí y ahora, y, sin embargo, su imagen está presente para su dueño. 2.) lo que todavía no está presente, lo por venir también nos atañe. Lo que esperamos ocurra, los planes que realizamos, etc. constituyen ejemplos en los que se nota como lo aún no presente nos concierne. El futuro no es un ahora que aún no llega, sino que él también está presente como el pasado “[e]n el por-venir, en el ad-venir-nos se extiende el estar presente” (Heidegger, 1988, pág. 33. GA 14:17) Lo que está presente se extiende

---

<sup>163</sup> La traducción inglesa es más comprensible, ella versa: “But what is the source of this extending reach to which the present belongs as presencing, insofar as there is presence?” (Heidegger, On Time and Being, 2002b, págs. 12-13)

en el futuro, los planes que tenemos no son algo que esperamos ocurra, sino que ellos ya están incidiendo en el presente. El *presente* no es el ahora, sino la presencia, asistencia y ausencia que nos alcanza y concierne, ¿cómo podríamos afirmar la presencia y permanencia de un fenómeno si el pasado y el futuro no se extendieran? ¿cómo podríamos v.g. esperar la llegada de un amigo o buscar las consecuencias que ha traído la guerra fría sin el extenderse de las dimensiones del tiempo? La espera y la búsqueda, en nuestros ejemplos, ocurren en el presente, pero sólo como extensiones del futuro y el pasado, es decir, ellas abren la dimensión del presente, sin ellas no habría presencia, asistencia ni permanencia.

El tiempo se *da* en un extenderse. Pero, si el tiempo se da, se dona, en qué sentido debe comprenderse que él se da extendiéndose, y “¿[r]eposa este extender en que nos alcanza, o nos alcanza porque es en sí un extender? Lo último es el caso” (Heidegger, 1988, pág. 33. GA 14:18) Si el tiempo fuese un extender porque nos alcanza, el *Dasein* extendería el tiempo, v.g. como plantea Agustín, porque retiene el pasado y anticipa el futuro; sin embargo, el *Dasein* en tanto *Dasein* (en relación indisociable con el ser) se desenvuelve en el mundo en el expandirse del tiempo y no separado de él. La ausencia de la mascota o la anticipación de un proyecto es la extensión del tiempo que se cierne sobre nosotros y nos atañe, en otras palabras, el tiempo es el extenderse del sentido. Sólo hay *Dasein* por su inherencia con el tiempo<sup>164</sup>, que él se comprenda a sí mismo como *Dasein*, que esté abierto a las posibilidades que la apertura abre para él, que cuide de sí mismo, de los otros y de los entes intramundanos es inconcebible sin su indisociabilidad de ser y tiempo. La idea que concibe que el tiempo se extiende porque nos alcanza guarda en sí la concepción de que el *Dasein* adquirió una facultad que permite la expansión del tiempo, es decir, que el tiempo pertenece al *Dasein* quien lo expande.

El tiempo no se extiende porque nos alcanza, sino que nos alcanza porque se extiende. El *Dasein* está afectado por el tiempo porque este se expande sobre él, es decir, el tiempo nos concierne y nos afecta porque se cierne sobre nosotros, lo que acontece se presenta, se da a nosotros incidiendo, determinando nuestro actuar. El

---

<sup>164</sup> Cómo el *Dasein* en tanto que *Dasein* existe en el tiempo remite a la reflexión que Heidegger realiza sobre la historia en la *CSH* (que fue retomada en el apartado anterior). Lo propio del *Dasein* es atender a las aperturas de sentido, al desocultamiento de la totalidad de lo ente junto con el que surge la historia.

estar inserto en una apertura de sentido significa ser receptor del don del tiempo, del pasado y del advenir. Piénsese v.g. en acontecimientos como la toma del palacio de justicia, la caída del muro de Berlín o las torres gemelas que han transformado e impactado nuestra época; aun si no vivimos estos acontecimientos, ellos están presentes en la percepción que se tiene de la izquierda en Colombia, del comunismo, del terrorismo y la seguridad aeroportuaria, por mencionar solo algunos de sus ecos. Otros acontecimientos los esperamos, como el descubrimiento de una vacuna o el final de la pandemia; todos los días los epidemiólogos hacen proyecciones, calculan cuanto se deben extender las medidas de aislamiento, cuando se cree podrán abrir los colegios y universidades, etc. Pasado y futuro se extienden abriendo el presente, alcanzándonos. La donación del ser es indisociable de la donación del tiempo; el *darse* del ser abre el acontecer de sentido al que el *Dasein* pertenece, asiste y se comporta, mientras que el *darse* del tiempo extiende la presencia en sus distintas dimensiones. El *Dasein* se apropia de ambas donaciones como si se tratase de una sola, del sentido y la significatividad en la que pervive.

Si el extenderse del tiempo se diera solo porque alcanza al *Dasein* él sería o bien una línea en la que transcurre lo que existe y que se extiende con nosotros, o el *Dasein* habría adquirido una estructura (v.g. por evolución o las razones que fuese) que extendería el tiempo. Si esta última posibilidad fuese el caso el idealismo temporal kantiano sería la manera correcta de comprender el tiempo, él sería la forma de la intuición interna, una suerte de estructura *a priori* que le permite al sujeto organizar los fenómenos de la experiencia en una sucesión temporal. La crítica que Heidegger realiza a Kant consiste en que, por una parte, este último pertenece a la tradición metafísica que concibió al tiempo como una sucesión de momentos concatenados, aunque dicha sucesión fuese pensada como el modo en el que la intuición interna organiza la experiencia<sup>165</sup>. Por otro lado, para Kant el tiempo es, y aunque él no contempla al tiempo como un objeto, a su vez, lo entifica porque este encuentra su fuente, por así decir, en el sujeto<sup>166</sup>. Si el planteamiento heideggeriano

---

<sup>165</sup> En la *Crítica de la razón pura* se encuentran afirmaciones como la siguiente: “todas las cosas, como fenómenos (objetos de la intuición sensible), *están en el tiempo*, entonces el principio tiene su genuina exactitud objetiva y su universalidad *a priori*” (Kant, *CRP*, pág. 104) La cursiva es mía.

<sup>166</sup> Lo anterior se hace patente en afirmaciones como: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general” (Kant, *CRP*, pág. 102) o “Por lo tanto, él (el tiempo) ha de ser considerado efectivamente real, no como objeto, sino como la manera de representación de mí mismo como objeto” (Kant, *CRP*, pág. 105).

remitiese a un idealismo, las tesis de SZ serían suficientes y sería el *Dasein* quien dona tiempo. Pero el tiempo no pertenece ni se origina en el *Dasein*, el tiempo se da, nos alcanza porque él mismo extiende el sentido, la significatividad que nos atañe. Si el tiempo solo correspondiese a una estructura *a priori* del sujeto que organiza la experiencia ¿por qué hay eventos pasados que nos afectan aún si no los hemos experimentado?, ¿por qué actuamos del modo en el que lo hacemos, es decir, guiados por los sentidos establecidos en la época en la que nos encontramos?, ¿si el *Dasein* da tiempo no debería él poder autodeterminarse completamente al margen de su época?

Ahora bien, la noción de tiempo de la *Kehre* ha de entenderse, en palabras de Heidegger, como:

Advenir como todavía no presente, extiende y aporta simultáneamente lo ya no presente, el pasado, y a la inversa éste, el pasado, se extiende hasta alcanzar el futuro. La relación de cambio de ambos extiende y aporta simultáneamente al presente. Decimos «simultáneamente» y con ello adjudicamos al recíproco extenderse de futuro, pasado y presente, esto es, a su propia unidad, un carácter temporal (Heidegger, 1988, pág. 33. GA 14:18).

El presente es la unión de la extensión simultánea, co-originaria del advenir y el pasado. Sin un advenir que se extiende, no hay pasado, sin pasado no hay advenir, el presente emerge del entrecruzamiento de ambas extensiones. No hay instantes vacíos, sucesivos sino la extensión de las dimensiones en las que se presenta o se presencia el darse del ser. Nuestro desenvolvimiento en el mundo depende de la donación de ser y tiempo, de la apertura de sentido en la que nos hallamos y que se extiende en las dimensiones del tiempo, el empleo de una herramienta v.g. está guiado por los usos que se han antes desocultado y que han sido apropiados por nosotros, pero, a la vez, su empleo se guía por el para qué, el fin para el cual la utilizamos. El presente se da en la extensión del advenir y el pasado en el que la presencia de lo ente nos hace frente.

El tiempo no es (un ente), es decir, no podemos afirmar que él se extiende; en su lugar debemos pensar que el tiempo corresponde al puro extenderse de la presencia. El término *extensión* se emplea habitualmente para referirnos a un

fenómeno (v.g. una extensión –el alargamiento– del semestre) o al espacio (v.g. las redes eléctricas se extendieron varios kilómetros). Empero, no podemos decir que advenir, pasado y presente se extienden en el mismo sentido, cómo un fenómeno que amplía su duración o que abarca un espacio determinado porque el tiempo no es, él se *da*.

La extensión es el don recíproco entre advenir, pasado y presente: “su recíproco ofrendar-se les pertenece en común. Su unificante unidad sólo puede determinarse desde lo que les es propio, que se ofrendan mutuamente” (Heidegger, 1988, pág. 33. GA 14:18) Pero ¿qué es lo que se ofrendan recíprocamente? Advenir, presente y pasado se dan a sí mismos, es decir, dan el *estar*-presente: el espacio-tiempo. Pero ¿qué significa que el don mutuo del advenir, presente y pasado corresponde al espacio-tiempo?, ¿cómo se comprende en este contexto el espacio-tiempo? Así como el tiempo no equivale a una sucesión de ahora vacíos, el espacio-tiempo no designa el plano material –por así decir–en el que se halla lo que existe trascurriendo en la sucesión de ahora.

En SZ el espacio es un existencial que refiere a un modo en el que el *Dasein* se relaciona con lo ente, el mundo no está en el espacio, por el contrario, el espacio está en el mundo, es decir, el orientarnos gracias a los puntos cardinales, el afirmar la cercanía o lejanía de un útil son modos (algunos convencionales) en los que nos desenvolvemos en la cotidianidad respecto de lo ente. Para decirlo de manera muy escueta, el espacio pende de la comprensión que el *Dasein* tiene del ser, denominamos lejano o cercano a un lugar dependiendo del tiempo que tardamos, de si tenemos o no prisa, del medio en el que nos movilizamos para ir a él, etc. El espacio, visto así, es secundario, deriva de la inherencia de ser y tiempo, y puede concebirse como “subjetivo”, en tanto que depende de cómo la existencia cuida de lo ente.

En la *Kehre* el espacio deja de ser un existencial que refiere a modos en los que nos relacionamos con lo ente, y pasa a ser pensado como constitutivo de la relación ser-tiempo-*Dasein*. Dicho de otra manera, el espacio ya no se piensa a partir de la trascendencia del *Dasein*, sino a partir de la verdad del ser en la cual el *Dasein* está inmerso y a la cual corresponde.

Espacio-tiempo nombra ahora lo abierto, que se esclarece en el recíproco-ofrendarse de porvenir, pasado y presente. Solamente éste y sólo él abre o espacia al espacio que nos es habitualmente conocido por su posible extensión. El esclarecedor y recíproco ofrendar-se de futuro, pasado y presente es él mismo pre-espacial; sólo por ello puede espaciar, esto es, dar espacio (Heidegger, 1988, pág. 34. GA 14:19).

El don de ser y tiempo es la apertura del presente. La permanencia y la asistencia de la presencia se iluminan gracias al ofrendarse del pasado, el presente y el advenir. Si el darse del ser no adviniera junto con la ofrenda recíproca del porvenir, presente y pasado, lo abierto continuaría oculto, puesto que el tiempo deja que el desocultamiento *esté presente* para nosotros. El ofrendarse es pre-espacial porque presente, pasado y porvenir al extenderse espacian, dan espacio, permanencia y estabilidad a los desocultamientos. Si bien lo ya no presente y lo aún no presente *aportan simultáneamente el presente*, a la vez, distinguimos entre pasado y porvenir, distinción que corresponde al espaciamiento en el que ellos aportan el presente. El espaciar del tiempo da espacio ¿por qué y en qué sentido debe entenderse este *dar espacio*?

El tiempo para la tradición filosófica fue representado de forma unidimensional, como una línea recta en la que medimos el movimiento. La propuesta heideggeriana al postular que el tiempo espacia plantea, por el contrario, que la posibilidad de calcular horas, minutos, etc. es solo un fenómeno derivado de cómo pasado, presente y advenir se ofrendan a sí mismos. La dificultad que guio la reflexión agustiniana de tiempo es útil para entender cómo del espaciar del tiempo deriva la posibilidad del cálculo ¿cómo puedo contar los días o las horas que faltan para que anochezca, o los que transcurrieron desde el amanecer? Es decir ¿cómo podemos medir el movimiento? Para Agustín la respuesta reside en la capacidad de retener el presente de los hechos pasados y anticipar el presente de los hechos futuros, cada momento se opone a otros en una línea temporal. Para Heidegger, por su parte, la respuesta no reside en una capacidad humana sino en el espaciamiento en el que pasado y advenir abren el presente: “Heidegger nombra espacio-tiempo (*Zeitraum*) al esclarecimiento abierto por la donación en la distancia recíproca del advenir, del haber-sido y del presente” (Dastur f. , 1999), es decir, es porque el pasado se

presenta para mí como espaciado del presente y del futuro, y a la vez, el futuro como espaciado del pasado y el presente que el amanecer y el anochecer *están presentes* para mí. El espaciamiento de las tres dimensiones del tiempo posibilita el cálculo, éste ocurre solo porque ellas están presentes para el *Dasein*. Para Agustín las tres partes del tiempo también están presentes, pero sólo gracias a facultades que posee el *Dasein* de *retener* el pasado y *adivinar* el futuro, mientras que el presente es el ahora. Para Heidegger la experiencia que el *Dasein* posee del tiempo no es producto de una facultad. El pasado no es únicamente una serie de acontecimientos que recordamos, pues, por un lado, él posee una injerencia en cómo se abre el presente para nosotros y, por otro lado, el pasado está continuamente transformándose. Lo que recordamos hoy y el modo en el que lo hacemos está constantemente reconfigurándose, en el trabajo que realizan los historiadores, v.g., el pasado está siempre en movimiento, si dicho trabajo solo consistiera en retomar los testimonios de un fenómeno, la historiografía podría ofrecernos una imagen exacta e inamovible de un hecho, porque se fundaría en la *retención*. El sentido con el que el pasado se hace presente varía, algunas veces recordamos un hecho de una forma, y otras, por las razones que sea (como enterarnos de otra perspectiva, de hechos que nos eran desconocidos, la madurez, etc.) se presenta de un modo distinto. Si el futuro además fuese solo una anticipación, como una suerte de ejercicio adivinatorio ¿cómo podría incidir el futuro en el presente y el pasado?, ¿cuál sería el sentido de proyectarnos v.g. en una actividad cualquiera si sólo adivinamos lo que ocurrirá o no? El advenir abre el pasado y viceversa; el extenderse de ambos, su unión, es el esclarecimiento de la apertura y “[p]ensado desde este triple ofrendar, se demuestra el tiempo propio como tridimensional. Dimensión – repitámoslo– es aquí pensada no sólo como ámbito de la posible medición, sino como el extenderse de un cabo a otro, como el ofrendar esclarecedor. Sólo éste permite representar y delimitar un ámbito de medida” (Heidegger, 1988, pág. 34. GA 14:19).

La tradición pensó al tiempo como subjetivo y lo representó como una línea recta, mientras que concibió al espacio como tridimensional; la relación que entre ellos subsiste, para la tradición, consiste en que el tiempo es la herramienta que

empleamos para medir el movimiento de lo ente en el espacio<sup>167</sup>. Para Heidegger, por su parte, el tiempo posee tres dimensiones cuya unión constituye la apertura que abre el espacio. Pero ¿en qué sentido debe entenderse que el tiempo abre el espacio? La pregunta se había planteado con anterioridad, pero para responderla se requería introducir la tridimensionalidad del tiempo. La donación de ser adviene junto con la donación de tiempo que abren e iluminan la apertura. Ser y tiempo se determinan mutuamente, el darse del ser abre el sentido que se *presenta*, las dimensiones del tiempo donan la permanencia al sentido que se abre, es decir, el *estar-presente*. El tiempo espacia y a la vez abre el espacio porque es la apertura del estar-presente, del cómo vemos, cómo nos desenvolvemos y nos relacionamos con lo ente. En otras palabras, la cercanía, la lejanía, arriba, abajo son donaciones, relaciones de sentido, modos en las que el espacio se abre para nosotros, como exterioridad, distancia, el presentarse de lo ente: “[a]l tiempo pertenece, en efecto, la dimensión, que no debe ser entendida en un sentido espacial como un campo de posible medición, sino como el propio don de la medición” (Dastur f. , 1999). La apropiación de donación de ser y tiempo, de las redes de significaciones en su extenderse, abren el comportarnos respecto de lo que nos hace frente en el mundo, v.g., la comprensión de que una calle nos sea lejana pende de las redes de sentido que se extienden temporalmente, de *cuánto* tengo que caminar, de *cuanto* me toma llegar a ella, e incluso de las comparaciones que puedo realizar con respecto a otros entes que son cercanos. La posibilidad de referirme a lo cercano, lo lejano, se *da* junto con la donación del tiempo porque ella es también el don de la medición.

En ZS no se busca invertir las determinaciones que la tradición otorga al tiempo y al espacio afirmando la tridimensionalidad del tiempo en detrimento del espacio; la tridimensionalidad del tiempo, su espaciarse dona el cómo lo ente se presenta ante nosotros. El contar el paso del tiempo, así como la tridimensionalidad del espacio derivan del *estar-presente*, dicho de otra manera, del espacio-tiempo se originan las nociones de tiempo y espacio común que los conciben como separados, pero a la vez interconectados<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> Las nociones comunes (vulgares) de espacio y tiempo han sido pensadas a partir del pensamiento representativo que las distingue en relación con el sujeto y a cómo el cree experimentar el tiempo y el espacio.

<sup>168</sup> El espacio-tiempo y cómo de él deriva la noción de espacio y tiempo comunes se encuentra expuesto de manera completa en las *Beiträge*.

Pero ¿cómo y de dónde reciben su determinación las tres dimensiones del tiempo? Heidegger afirma: “[t]anto en el advenir de lo todavía-no-presente como también en el haber sido de lo ya-no-presente y hasta en el presente mismo juega en cada caso una especie de atingencia y aportación, es decir, de estar presente” (Heidegger, 1988, pág. 35. GA 14:19) Pese a que el estar presente determina las dimensiones del tiempo, no por ello debemos pensar al tiempo solo a partir del presente, como lo hizo la tradición filosófica, sino que al tiempo debemos considerarlo a partir del juego del ofrendarse recíproco entre las dimensiones, o lo que es lo mismo, lo que Heidegger denomina la cuarta dimensión “[e]l tiempo auténtico es tetradimensional” (Heidegger, 1988, pág. 35. GA 14:20) Pero ¿cómo debemos comprender que el tiempo es tetradimensional?, ¿a qué se refiere Heidegger con la cuarta dimensión?

La cuarta dimensión<sup>169</sup> posee el rol más originario pues ella corresponde a la regalía que determina las otras tres dimensiones “[e]lla aporta en el porvenir, en el pasado y en el presente el estar presente que le es propio a cada uno, los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene en la cercanía, de la cual quedan las tres dimensiones mutuamente cercanas” (Heidegger, 1988, pág. 35. GA 14:20). La cuarta dimensión da a las otras dimensiones su estar presente, y, no obstante, el estar-presente de cada una de ellas es distinto. La ciudad que se me presenta hoy día dista de la presencia de su pasado y de cómo ella se proyecta en el porvenir, en estas tres dimensiones la ciudad está presente de un modo que les es propio, el darse de la presencia las separa y a la par las vincula (en tanto presencia). La cuarta dimensión da a las otras dimensiones su extenderse, las aleja, pero también las acerca y las une. Heidegger cataloga esta dimensión la cercanía acercante o la cercanía (*Naheit*):

Pues mantiene abierto lo sido, en tanto le recusa su porvenir como presente. Este acercar de la cercanía mantiene el advenir desde el futuro, en tanto que pre-contiene el presente en el venir. La cercanía acercante tiene el carácter de la recusación y de la retención. Ella mantiene juntos de antemano, en su unidad, los modos del extender de pasado, advenir y presente (Heidegger, 1988, pág. 35. GA 14:20)

---

<sup>169</sup> Si bien aquí la denominamos la cuarta dimensión, ella es en realidad la primera pues es más originaria. Mantenemos esta denominación para evitar confusiones.

Lo *cercano* es lo próximo, lo que está separado por una corta distancia; la distinción de la cuarta dimensión como una *cercanía acercante* indica la proximidad de las dimensiones, pero a la vez que no hay una fusión entre ellas, sino una distancia que se caracteriza por reducirse. El empleo de un útil, v.g., depende de que su ser esté *ya* desoculto para nosotros, pero también del fin para el cual lo empleamos; en este ejemplo el *sido* y el *advenir* se acercan y a la par distinguimos entre lo que ya se ha develado de la finalidad. Empero, la cercanía acercante no solo refiere a la relación y distinción de las dimensiones, también a su darse a nosotros; las dimensiones del tiempo no son aquello que ocurrió y ya no *está presente*, ni lo que aún no se presenta, su estar presente nos es cercano y se acerca a nosotros. El pasado y el futuro se extienden sobre nosotros abriendo el presente, acercándose y entrelazándose ¿cómo podría el pasado abrir junto con el futuro al presente si fuesen lejanos?, ¿cómo podríamos v.g. emplear un útil para un fin determinado si no se hubiese desocultado tanto él como los usos que podemos darles si el pasado y el futuro fuesen lejanos?

El *sido* se mantiene abierto y cerca. La apertura del *sido* y su cercanía acaecen con la recusación de su *porvenir*, pues de otra forma el *sido* no se distinguiría del futuro, ni se extendería hacia él abriéndolo, así como al presente. Cuando pensamos en un suceso como la guerra fría, v.g., si bien podemos examinar los modos en los que tal incide en el presente, a la vez, hay una recusación del futuro, éste es puesto en suspenso. El *advenir* por su parte se acerca, pre-contiene el presente, el advenir se retiene porque lo presente se presenta en el venir, las acciones que realizo ahora v.g. poseen una finalidad que determina mi presente y que pre-contiene el advenir. El advenir se extiende hacia el pasado, sin la retención del presente el advenir no se diferenciaría del pasado y no abriría junto con este el presente. Sin la recusación y la retención<sup>170</sup>, sin los modos en los que se extienden las dimensiones del tiempo,

---

<sup>170</sup> En la explicación que se realiza sobre el espacio-tiempo que se encuentra en *ADE*: “muestra que espacio y tiempo se despliegan como dos movimientos contrarios y al mismo tiempo recíprocos, el movimiento de temporalización puede ser comprendido como este rapto en el que el ser es llevado al ocultamiento y lo recusa, lo cual responde al movimiento de espaciamento por el cual el éxtasis de la temporalización se ve retenido” (Dastur F. , 2011, pág. 54) [La traducción es mía]. Es decir, la retención y la recusación abre el espacio, abren la distancia entre las distintas dimensiones y entre nosotros y lo que nos enfrenta en

ellas no se diferenciarían entre sí, el tiempo *sería* el ahora vacío de sentido que se diferencia sólo por su posición en una línea unidimensional, ahora que no poseerían injerencia alguna entre sí. Pero el tiempo no es, *se da tiempo*: “[e]l dar, que da tiempo, se determina desde la recusante-reteniente cercanía. Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el pasado, retenido en el futuro” (Heidegger, 1988, pág. 35. GA 14:20). El don del tiempo se determina en el extenderse de sus dimensiones, en la cercanía acercante, en el pasado que recusa el advenir, en el presente, y en la retención del advenir.

El término *cercanía acercante*, que Heidegger emplea para designar el darse del tiempo, remite e insiste en la espacialidad que se da junto con el tiempo porque “la región de su triple regalía determinada por la cercanía acercante, es la localidad pre-espacial, sólo a merced de la cual se da un posible dónde” (Heidegger, 1988, págs. 36. GA 14:20-21). La donación del tiempo abre el espacio al guardar en sí las relaciones de sentido que nos ubican, por así decir, respecto de lo ente. Preguntar dónde implica una referencia al sido, al presente y el advenir; si me preguntan v.g. dónde estaba el detective, dónde está el ave, o dónde es la clase mañana, por una parte, el sentido del fenómeno se extiende acercándose, y, por otra parte, marca la distancia entre las dimensiones, el sentido de la pregunta está determinado, ella remite a una de las dimensiones del tiempo y no a las otras. En la pregunta por el dónde hay siempre una remisión al tiempo que exhibe la cercanía acercante característica de la temporalidad. La regalía del tiempo es pre-espacial porque la posibilidad que tiene el *Dasein* de responder dichas preguntas pende de la recusación y la retención.

Ahora bien, así como la *donación* del ser se oculta, también lo hace (de un modo similar) la del tiempo. La donación del tiempo auténtico no es un entregarse absoluto de este, sino una *regalía esclarecedora-ocultadora* “[e]n la medida en que la regalía misma es un dar, se oculta en el tiempo auténtico el dar de un dar” (Heidegger, 1988,

---

el mundo. Sin embargo, el despliegue, que señala Dastur, no refiere a cómo ellos se ‘desarrollan’ en un espacio y tiempo determinados, ni de un movimiento dialéctico, sino que simplemente el cómo *se dan*. El espacio y tiempo no son co-originarios, el espacio depende del darse del tiempo, de sus dimensiones y de su espaciarse.

pág. 35. GA 14:19). El tiempo esclarece el estar presente, pero a la vez la recusación y la retención oculta el darse simultáneo de las tres dimensiones.

Asimismo, el *darse del ser* también se descubrió como indisociable del *Dasein* puesto que él, más que un receptor pasivo del ser, al atender a lo que se abre para él mantiene vigente la apertura. Si el ser se co-pertenece con el tiempo, así como el ser es indisociable del *Dasein*, también el tiempo:

El tiempo no se da sin el hombre. Ahora bien, ¿qué mienta este «no sin»? ¿Es el hombre el donante del tiempo o su receptor? Y si es esto último, ¿cómo recibe el hombre el tiempo? ¿Es el hombre primero hombre, para tomar luego en recepción ocasionalmente, esto es en algún tiempo, al tiempo y asumir la relación a éste? El tiempo auténtico es la cercanía que concilia en unidad su triple y esclarecedora regalía de estar presente desde el presente, el pasado y el futuro. Ella ha alcanzado ya y de tal manera al hombre en cuanto tal, que éste sólo puede ser hombre en la medida en que está en el interior de la triple regalía y ante la recusante-reteniente cercanía que lo determina. El tiempo no es ningún producto del hombre, el hombre no es ningún producto del tiempo. Aquí no se da ningún producir. Se da sólo el dar en el sentido del denominado ofrendar o extender el esclarecedor del espacio-tiempo (Heidegger, 1988, pág. 36. GA 14:21).

En SZ el *Dasein* parecía el donador del tiempo pues *sido, presente y advenir* se designaban como éxtasis de la existencia, sin embargo, la *apariencia* no correspondía sino a un exceso de énfasis en el *Dasein*. En ZS, por su parte, el *Dasein* es el receptor del tiempo, y, sin embargo, *el tiempo no se da sin el hombre*. El darse del tiempo requiere del *Dasein*, así como el *Dasein* al tiempo. Sin la cercanía, la retención y la recusación, sin la extensión del tiempo el *Dasein* no tendría época, no tendría la libertad que le otorga la apertura en la que subsiste. El *Dasein* solo es *Dasein* al ser alcanzado por el tiempo. Sin el *Dasein* no habría permanencia del estar-presente que se da al hombre, sin él no hay tiempo o ser.

### 2.3. El darse de ser y tiempo: el Ereignis

La exposición sobre el *darse de ser y tiempo* resulta en que “[e]l dar en el «Se da ser» se mostró como destinar y como destino de presencia en sus transformaciones epocales [...] El dar del «Se da tiempo» se mostró como regalía esclarecedora de la

región tetradimensional” (Heidegger, 1988, pág. 36. GA 14:36). Con este resultado se exhibe cómo ser y tiempo se pertenecen y determinan mutuamente, el ser se da como *presencia*, destino y destinar que abre las distintas transformaciones epocales. El tiempo, por su parte, se da como *estar presente* en las distintas dimensiones. Empero, no solo ser y tiempo se co-pertenecen entre sí, sino que la co-pertenencia también se extiende al *Dasein* quién es el receptor de la donación de *ser y tiempo*, sin él los destinos del ser y su estar presente permanecerían ocultos, y a su vez, sin ser y tiempo el *Dasein* no sería *Dasein*.

La donación del ser corresponde a la presencia, es decir, remite al tiempo. La donación del tiempo corresponde al *estar presente*, es decir, remite al ser:

[S]e mostró el sido, que deja estar presente lo ya-no-presente por recusación del presente, se mostró en el ad-venir-nos, que deja o hace estar presente lo aún-no presente mediante retención del presente, esa especie de regalía esclarecedora, que da a lo abierto todo estar presente [...] El destino en el que se da el ser reposa en la regalía del tiempo (Heidegger, 1988, pág. 37. GA 14:22).

La donación del ser, las aperturas, se extiende en las dimensiones del tiempo, y a la vez, ellas solo *presentan* el acontecer del sentido. Las épocas, los desocultamientos o donaciones del ser, se instauran, se asientan con el extenderse del tiempo. En el don del tiempo, en el extenderse de sus dimensiones, es *tendida la presencia* (c.f. Heidegger, 1988, pág. 37. GA 14:22). Pero, aunque se ha esclarecido en qué reside el *darse* del ser (como el destinar y el destino) y el *darse* del tiempo (como regalía esclarecedora-ocultadora), todavía es efímero qué se comprende por *se da*, pues pese a que ambos dones son indisociables a la vez son distintos ¿qué comparten el darse de ser y tiempo y qué los determina como dones?

La fórmula es *gibt* que Garrido y compañía traducen como *se da* (se mencionó con anterioridad) es afortunada porque busca evitar que el lector adopte la creencia de que hay un sujeto o una sustancia que dona ser y tiempo. La fórmula heideggeriana fue pensada minuciosamente para indicar que ser y tiempo se donan y a la par constituyen la donación. Pero, aunque ser y tiempo se donan a sí mismos, transformar v.g. la fórmula «Se da ser» por «el ser da ser» lleva a la confusión en la

que se mantuvo la tradición metafísica, a creer que hay un ente condición de lo que es. *Se da* funciona como una indicación formal, como una señalización somera que se dota de contenido en el darse de cada caso, ella busca “que pensemos al «Se» desde el modo del dar que le pertenece: el dar como destino, el dar como regalía esclarecedora. Ambos se pertenecen mutuamente en la medida en que aquél, el destino, reposa en ésta, la regalía esclarecedora” (Heidegger, 1988, pág. 38. GA 14:24). Ser y tiempo se donan a sí mismos, pero también se co-pertenecen: la donación de ser acaece junto con la donación de tiempo. Si el ser fuese disociable del tiempo, el sentido se desocultaría, pero ¿cómo podría el ser presentarse (estar-presente) al *Dasein*?, ¿cómo podría el destino retenerse o recusarse?, ¿cómo podría instituirse como destino? Ser y tiempo se pertenecen mutuamente, sin el tiempo el ser no iluminaría el claro, sin el ser el tiempo no sería el extenderse de sus dimensiones. Es decir, sin el tiempo el acontecer de sentido se consumiría en su salir a la presencia, sin el ser el tiempo sería la pura sucesión de horas vacíos de significatividad.

Pero, cuál es el rasgo común que vincula los dones de ser y tiempo y que hace que se pertenezcan mutuamente. Heidegger afirma: “[e]n el destinar del destino del ser, en la regalía del tiempo se muestra un apropiarse, un super-apropiarse, que lo es del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio” (Heidegger, 1988, pág. 38. GA 14:24). Ser y tiempo no solo se co-pertenecen sino que a la vez se apropian uno del otro, el destino del ser se despliega en el tiempo, el tiempo, como triple regalía, presenta el destino: “lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: *el acaecimiento [das Ereignis]*” (Heidegger, 1988, pág. 38. GA 14:24). El *Ereignis*<sup>171</sup> designa entonces la co-pertenencia, la mutua

---

<sup>171</sup> *Ereignis* en la traducción de Garrido y compañía es *acaecimiento*, palabra que enfatizaría en el *se da* de ser y tiempo. Otra traducción posible es *acontecimiento apropiador*, traducción que enfatiza en la apropiación característica del darse de ser y tiempo. *Ereignis* es un término proveniente de *Eignen* que significa apropiar. Cada una de las traducciones enfatiza en rasgos distintos del *Ereignis*, ya sea en el acaecer o en la apropiación, pero no logra indicar ambos. Respecto de la traducción Dastur plantea que si Heidegger emplea el término en relación con *Er-eigen* el término debería comprenderse “[s]egún la etimología popular, que conecta este verbo a la palabra alemana *Eigen*, que quiere decir propio. Por lo tanto, es muy posible subrayar el carácter verbal no nominal de este término, traduciéndolo como “acontecimiento apropiante” (Dastur F. , 2011, pág. 245). (La traducción es mía.) La indicación de Dastur (a pesar de que su idioma es el francés) es más cercana al alemán y

apropiación de ser y tiempo, el *acaecer* de la donación de ser y tiempo, lo más propio de ellos. Pero ¿qué significa propiedad? Cuando se dice v.g., lo propio del oso perezoso es moverse y desplazarse muy lentamente, señalamos una característica que le pertenece, e incluso que lo hace ser lo que es. La propiedad de algo no refiere a un 'sujeto', *Ereignis*<sup>172</sup> no es un modo de designar un ente que posee y dona ser y tiempo, sino el rasgo que ambos comparten y que los distingue: ellos *acaecen* apropiándose mutuamente.

El *Ereignis* no es una característica que el pensamiento añade o impone artificialmente a ser y tiempo, sino la indicación de su mutua apropiación. Pero, pese a que el *Ereignis* refiere al rasgo más propio de ser y tiempo, él se oculta, se retrae del destino y la regalía esclarecedora. La tradición metafísica intuyó que ser y tiempo se determinan mutuamente, pero el vislumbrar que el ser determina el tiempo y viceversa no fue suficiente para lograr intuir el *Ereignis*, porque esa mutua determinación fue pensada a partir de una entificación del tiempo y la temporalización del ser. El mostrar que ser y tiempo no *son*, sino que *se dan* permite que se revele lo que les es más característico y que a su vez se ha mantenido oculto para la tradición filosófica, su co-pertenencia y mutua apropiación. Pero ¿qué debemos comprender aquí por *Ereignis*?, ¿por qué el *Ereignis* se oculta?

Pensar es corresponder a lo abierto en la apertura, pero el *Ereignis* no es la apertura sino su *acaecer* ¿cómo entonces corresponder al *Ereignis*?, ¿cómo pensarlo si él se oculta y resiste a ser atrapado por medio de enunciados? El pensar, entendido de manera tradicional como la teorización y formulación de enunciados acerca de un objeto, se encuentra frente a una tarea imposible e infructuosa si se cree que su finalidad es la de responder qué es, cómo es y cómo se *presenta* el *Ereignis*. Estas preguntas pueden traducirse como la búsqueda por definir el *ser* del *Ereignis*, cuando él no es, pese a que determina al *ser* como presencia. Este tipo de preguntas son erróneas y acarrear a un sinsentido porque implican que para acercarnos a vislumbrar apropiadamente *ser* y *tiempo* debemos pensar en cómo

---

susceptible de emplearse en español. Sin embargo, emplearemos el término en alemán para evitar discusiones respecto de la traducción.

<sup>172</sup> El término *Ereignis* aparece por primera vez en *ADE*, pero no es sino hasta *Camino al habla* que se encuentra una exposición más extensa del término.

ellos se *dan*, es decir, en el *Ereignis*, y, a la vez, preguntar por el ser del *Ereignis* significa preguntar por el ser del *darse del ser*.

Para acercarnos a comprender el *Ereignis* debemos volver a los términos del problema, es decir, al *darse de ser y tiempo*:

El destinar del ser reposa en la esclarecedora-ocultante regalía del múltiple estar presente en la región abierta del espacio-tiempo. Pero la extensión de la regalía reposa, a una con el destinar, en el acaecer como apropiar. Esto, es decir, lo peculiar del acaecimiento, determina también el sentido de aquello que aquí es denominado el reposar (Heidegger, 1988, pág. 40. GA 14:25).

*El destinar del ser reposa* en el tiempo porque en su regalía se abre el estar-presente, si la destinación del ser no se diera en la *región abierta* del espacio-tiempo, en el extenderse del sido, el presente y el advenir del tiempo auténtico, dicha destinación no podría constituir un destino para el *Dasein*. La manzana podría haber caído en la cabeza de Newton cientos de veces, pero sin la recusación del futuro, sin la retención del presente, para el *Dasein* no habría gravedad, ella no se habría instalado como una verdad del universo físico. La *regalía reposa en el acaecer como apropiar*, en la mutua pertenencia entre ser y tiempo, en su indisociabilidad en la que lo que acaece se instala como apertura de sentido.

El problema que posee el pensar para atisbar el *Ereignis*, el origen oculto del darse de ser y tiempo, reside en la imposibilidad de representarlo. Si bien *Ereignis* se traduce generalmente como acontecimiento, evento o suceso, él no ha sido pensado teniendo en cuenta su *acaecer* ni la apropiación que conjuga, el destinar y la regalía esclarecedora que con él se dan. Pensar el *Ereignis* como un suceso histórico, la mera ocurrencia de eventos en el 'tiempo', nos limita a comprenderlo solo como una serie de hechos pasados, como cosas que pasan, como un mero concepto formal y nos impide notar que sin el *Ereignis*, sin ser y tiempo, no es ningún ente. *Ereignis* no señala un simple hecho, con él se indica el destello que ilumina el claro, la donación del ser con la que se abre la apertura "[d]e acuerdo con esto, cabe poner en circulación al ser atribuyéndole el carácter de acaecimiento supremo, el más importante de todos" (Heidegger, 1988, pág. 40. GA 14:26).

Pensar el ser como *Ereignis* no puede confundirse como un nuevo capítulo escrito en la historia de la metafísica, como una nueva manera de entificar al ser. Con *Ereignis* Heidegger indica que el ser destella dándose en una co-apropiación con el tiempo: “[s]i pensamos empero, que se da en el destino, el cual reposa por su parte en la esclarecedora-ocultadora regalía del tiempo auténtico, entonces el ser pertenece al [acaecer como] *apropiar*” (Heidegger, 1988, pág. 41. GA 14:26). El *Ereignis* no es un tipo de acontecimiento, ni un concepto superior o un fenómeno anterior y distinto de ser y tiempo que los abarca, sino que él mienta al destello en el que se da ser y tiempo, destello que abre época y a la vez se da en ella. El *Ereignis*, el *acaecimiento supremo*, instaure las distintas épocas, pero también acaece en ellas, las reconfigura y transforma su totalidad.

El *Ereignis* debe ser pensado desde el darse del ser: el destino, las aperturas de sentido que se destinan al *Dasein* guiando la existencia, y desde el darse del tiempo: la regalía, el *estar presente* en las distintas dimensiones “[e]l don, la donación del estar presente es propiedad del apropiar. El acaecimiento desaparece en el acontecimiento apropiador” (Heidegger, 1988, pág. 41. GA 14:27). Si nos damos aquí la licencia de comparar al *Ereignis* a un destello o una chispa será porque ella desaparece (por ejemplo, al iniciar fuego) en la luz, es decir, el acaecer del ser desaparece en la apropiación de ser y tiempo en la que se asienta la apertura. Distinguir al ser como *Ereignis* no significa ofrecer una definición, sino que señala simplemente el cómo se *da* ser y tiempo: como acontecimiento apropiante que desaparece al instaurarse la apertura, “[l]o que se trata de pensar entonces bajo el nombre de *Ereignis*, es esto que da lugar a este despliegue y el ‘dejar’ ser, llevando al ser a esto que es propio de él, a saber, *Anwesenheit*, la venida a la presencia”<sup>173</sup> (Dastur F. , 2011, pág. 245). El *Ereignis* lo más propio del ser corresponde a un modo de nombrar cómo él se da a sí mismo, pero en ese dar a la vez se retrae, se oculta.

La ‘desaparición’ del *Ereignis* es un rasgo que ya había salido a colación en el darse de ser y tiempo. El ser se da, pero a la vez “se retiene y retira en el retenerse del desocultamiento” (Heidegger, *Tiempo y Ser*, 1988, pág. 42. GA 14:27) es decir,

---

<sup>173</sup> La traducción es mía.

el dona el desocultamiento, da la apertura, pero a la par se oculta. El tiempo auténtico se da, dona la cuatridimensionalidad, pero a la vez se oculta en la recusación y la retención, “[r]ecusación y retención acusan el mismo rasgo que el contenerse en el destinar: a saber, el retirar-se” (Heidegger, 1988, pág. 42. GA 14:27) El *retirar-se* es un rasgo que comparten la donación de ser y tiempo, el ser se dona y a la vez se oculta como remanente que mantiene abierta la posibilidad de nuevos desocultamientos, el tiempo auténtico se da, pero a la vez oculta la cuatridimensionalidad, su regalía esclarecedora. El darse del pasado recusa el futuro, el darse del futuro se retiene pues pre-contiene el presente, en la retención del futuro el pasado se retira, pero la retirada no significa que haya una eliminación de las otras dimensiones, sino un juego dinámico entre ellas, en el que, cuando una se pone de relieve, las otras se retiran a un segundo plano. Pero el *Ereignis* no solo oculta el remanente de sentido o la positivización de las dimensiones del tiempo; hay una retirada más originaria, ser y tiempo se dan a sí mismos, pero nunca por completo, es decir, ellos ocultan el dar.

La retirada es un rasgo del darse de ser y tiempo, es decir, del *Ereignis*. Lo más propio de la donación reside entonces tanto en la mutua apropiación como en la retirada. El *Ereignis* se expropia de sí mismo: “[a] la apropiación del acaecimiento apropiador como tal pertenece la expropiación. Por ella no se abandona el acaecimiento apropiador, sino que preserva su propiedad” (Heidegger, 1988, pág. 42. GA 14:28). El *Ereignis* al acaecer se expropia a sí mismo, se retira, *preservando su propiedad* porque si él no se expropiara se eliminaría la posibilidad del acaecer de otros desocultamientos y el ser se habría donado completamente a sí mismo. El *Ereignis*, se había anticipado, fue anunciado en el periodo de la verdad del ser como *misterio* que dona el desocultamiento; el misterio sin embargo no posee un carácter sustancial, ni remite a una serie de entes que aún no se han desocultado; la apertura es una totalidad porque ella es el entramado de significatividad que guía todo pensar del *Dasein*, pero también porque no hay un remanente, una serie de sentidos que están a la espera de salir a la presencia. Pero, aunque la apertura es una totalidad no por ello es definitiva, el misterio la reconfigura, la transforma dando paso a otras aperturas. En ZS la idea es similar, el *Ereignis* despliega la apropiación, pero a la vez se retrae y expropia a sí mismo, o, como lo plantea Dastur “[e]l *Ereignis* es por lo tanto en sí mismo *Ent-eignis*, expropiación, es decir, el fondo sin fondo del ser, su

abismo (*Ab-grund*)<sup>174</sup> (Dastur F. , 2011, pág. 246). La forma en la que Heidegger distingue el *Ereignis* elimina la posibilidad de interpretar un nuevo planteamiento metafísico, porque él designa un fondo a partir del cual se genera el acontecimiento apropiante, pero es un fondo sin fondo, el abismo no sustancial desde el que se ilumina el claro.

## 2.4. El Ereignis y el Dasein

La donación de ser y de tiempo se ha mostrado indisociable del *Dasein*, porque es gracias a que él asiste al desocultamiento y al estar presente, que las donaciones no se ocultan y pierden en el abismo. Lo distintivo del ser del *Dasein* es que a él le atañe la donación de ser porque está “instalado en el interior de la región de la regalía, por cuya virtud nos alcanza el tiempo auténtico en sus cuatro dimensiones” (Heidegger, 1988, pág. 42. GA 14:28). Si el *Dasein* no fuese receptor del don del tiempo no estaría concernido por el ser. Lo más propio del *Dasein* es ser partícipe del juego de la apropiación de ser y tiempo, es decir, la apropiación del *Ereignis* comporta también al *Dasein*. Ser, tiempo y *Dasein* se apropian entre sí (*c.f. Identidad y diferencia*).

Lo más propio del *Dasein* yace en la apropiación. El *Dasein* no dona ser y tiempo, él se apropia de ellos, y, a la vez, ellos se adueñan de él. Françoise Dastur, con respecto a la apropiación, recuerda que:

*Er-eigen* es *Er-äugen*, que significa asir con la mirada, llamarse a sí mismo con la mirada, apropiarse. Por tanto, es el *Ereignis* el que mira al hombre y lo lleva a lo que le es propio, haciéndolo propio para el ser que por su parte está dedicado al hombre, *Ereignis* es entonces el nombre de esta apropiación (*eigen*) por la que hombre y ser son apropiados el uno del otro según ‘múltiples huellas’ (Dastur F. , 2011, pág. 202).

La cita hace hincapié en cómo la apropiación va en un doble sentido, el *Ereignis* hace suyo al *Dasein* generando que él se apropie a su vez de la donación de ser y tiempo. La palabra *Ereignis* incluye en sí el sentido de *Er-äugen*, el *Ereignis* mira al *Dasein* para hacerlo suyo, pero el *Dasein* también mira al *Ereignis*, está atento a lo

---

<sup>174</sup> La traducción es mía.

que acaece y se apropia de él. Dastur enfatiza en la mutua apropiación del *Dasein*, ser y tiempo, no obstante, sus palabras también inducen a reflexionar en el *asir con la mirada, el llamarse a sí mismo con la mirada*. Apropiar significa hacer suyo, pero la apropiación no solo implica que el *Dasein* hace suyos ser y tiempo, sino también que él se ve, *se llama a sí mismo con la mirada, se ve como Dasein*, adquiere una comprensión de sí mismo en tanto que *Dasein*, como inserto y guiado por los desocultamientos que forman su apertura de sentido. Todos los modos en los que el *Dasein* se ha comprendido a sí mismo (su 'humanidad') corresponden a las épocas, a los desocultamientos y los destinos a los que pertenece: [e]l ser tiene una historia y que ésta no es otra cosa que el eventualizarse histórico suyo en las varias aperturas, en los varios modos en que dicha historia 'determina' el modo de relacionarse del *Dasein* con el ente y consigo mismo" (Pöggeler, 1990).

El darse del ser requiere del *Dasein* quien asiste al presentarse del ser. El darse del tiempo requiere del *Dasein* quien asiste al darse del estar presente en todas sus dimensiones. El *Dasein* requiere del darse de ser y tiempo, porque sin su don *el Dasein no sería Dasein*, sin ellos él no tendría acceso al ser, no tendría pasado, presente ni futuro, no sería libre, no podría desenvolverse en el mundo del modo en el que lo hace, ni poseer una comprensión de sí mismo como *Dasein*.

Lo más propio del *Dasein*: apropiarse y reapropiarse de las donaciones de ser y tiempo. Pero, el *Dasein* no solo ase con la mirada su propia época, él permanece atento, asiste y aguarda por el desocultarse mismo del sentido. Sin embargo "[a]quí reside el que no podamos poner ante nosotros el acaecimiento apropiador, ni como algo que nos enfrenta, ni como lo que todo lo abarca. De ahí que el pensar fundamentante-representante corresponda tan escasamente al acaecimiento apropiador como el decir meramente enunciativo" (Heidegger, 1988, pág. 42. GA 14:28). El pensar representativo no logró atisbar si quiera el *Ereignis*, pues ¿cómo representarnos el *acaecer* que abre la apropiación de ser y tiempo pero que a la vez se expropia?, ¿cómo representar el *Ereignis* si él no es algo que nos enfrenta, ni que lo abarca todo y, sin embargo, nos abre al todo que se desoculta? El *Ereignis* no nos enfrenta ni lo abarca todo porque él no es, él no nos enfrenta al modo de un ente, ni constituye la sustancia intrínseca de lo que es. El *Ereignis* no es, ni se da porque él simplemente indica el rasgo común al darse de ser y tiempo, es la mutua apropiación

de ellos y el *Dasein*<sup>175</sup>: “el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente [o: la apropiación apropia]” (Heidegger, 1988, pág. 43. GA 14:29).

La tarea de sacar del ocultamiento la inherencia de ser y tiempo no constituye un intento por superar la metafísica porque no hay una oposición a la tradición. La transformación del pensamiento heideggeriano respecto de la tradición filosófica, a comparación de los textos del periodo del sentido del ser, es notoria, porque la tradición deviene para Heidegger el testimonio de la historia del ser, de los modos en los que el *Dasein* se apropió de los desocultamientos, y, por lo mismo, no debe ser superada sino contemplada como lo que es. No obstante, en la *Kehre* el pensar heideggeriano se aleja de la tradición en dos sentidos, por una parte, porque es un pensar que atisba la verdad del ser, el *Ereignis*, y, por otra parte, por el lenguaje que emplea; las alusiones a metáforas como la del *claro del ser* o el uso de indicaciones formales en las que Heidegger se niega a definir las nociones que emplea, funcionan a modo de señalar hacia donde debemos dirigir la mirada sin determinar conceptualmente lo que se busca que veamos. El lenguaje proposicional lleva a la representación y ella a la tradición metafísica que no notó la diferencia óntico-ontológica<sup>176</sup>.

Pensar al ser en su co-pertenencia con el tiempo implica un modo de pensar distinto al tradicional: un abandono de la representación y una comprensión diferente de la tradición metafísica. El impase con el que se topó la filosofía tradicional se funda en el pensar representativo que la condujo a entificar al ser. Empero, el impase no reside en un error acometido por los griegos, ni una falta de genialidad para lograr notar que lo que perseguían con tanto ahínco, el ser, no puede ser asido por el pensamiento. El impase resulta de los rasgos que han sido señalados como

---

<sup>175</sup> En *ADE* el término *Dasein* es empleado para señalar el *Dasein im Menschen*, el *Dasein* en el ‘ser humano’. *Da-sein* es en este texto el *lugar* de la apropiación, del *Ereignung* del *Dasein* y del ser. Para distinguir al ‘ser humano’ (que aquí nombramos *Dasein*) y el *Dasein* en el ‘ser humano’ (el lugar de la apropiación) se utilizará para este último caso *Da-sein*.

<sup>176</sup> La analogía que aquí se empleó sobre la chispa, v.g., puede llevar erróneamente a creer que hay algo que la genera y que dona ser y tiempo, pero, más que proponer una forma de representar el *Ereignis* pretendía señalar una forma en la que él podría pensarse, como algo que genera la luz, pero que se pierde en ella. Otro modo de señalar al *Ereignis* hubiese podido ser refiriéndonos a la nada en la estética pictórica de oriente, los pintores orientales dejan un punto vacío en sus cuadros para representar que de allí surge la imagen (sentido), de la nada, o para ponerlo en términos más heideggerianos, de un fondo sin fondo. Empero, la representación en ambos casos puede llevar a mal entendidos o a reflexiones místicas.

inherentes al ser, él se da, se desoculta, y nosotros *Dasein* nos apropiamos de sus desocultamientos. Pero, así como el ser se ha dado al *Dasein* –ya sea como *logos*, *sustancia*, *esencia*, *idea*, *mundo nouménico*, *espíritu absoluto*, *voluntad de poder*, para mencionar solo algunos– a la vez se ha retraído y ocultado para la tradición.

## 2.5. El tiempo de la *Kehre*

A lo largo del presente capítulo hemos perseguido los pasos del pensar heideggeriano en la *Kehre*. En el periodo de la verdad del ser se entreve que el *Dasein* pertenece a aperturas de sentido y que el origen de dichas aperturas se oculta y rehúsa a ser aprehendido por medio del pensamiento. En periodo del *Ereignis* el pensamiento heideggeriano se ve empujado a perseguir el misterio, el fondo sin fondo que resta siempre oculto de la *aletheia*. El misterio no es más que el don de ser y tiempo que acontecen apropiándose mutuamente y a la vez del *Dasein*.

El tránsito que fue esbozado en la primera parte tenía como fin exponer cómo el camino adoptado por Heidegger fue un ahondar en el problema y cómo en cada periodo no hay un abandono de la perspectiva que indujo a perseguir el problema de la co-pertenencia de ser y tiempo, sino un arribo a estratos más originarios del mismo que llevan al *Ereignis*. Con cada profundización el lenguaje heideggeriano se transformó para responder a las exigencias del problema. El examinar la cotidianidad del *Dasein* dispone de un lenguaje vinculado a la experiencia y la extaticidad de la existencia. El excavar en la verdad del ser impone que el discurso emplee un lenguaje que revele la inmersión del *Dasein* en aperturas de sentido. El arribo al *Ereignis* genera que el pensar abandone cualquier rastro que pueda conducir a la representación porque ello puede desembocar en que ser y tiempo sean nuevamente confundidos con entes y por lo mismo en una recaída en la metafísica de la presencia.

La inversión de la totalidad se entiende en un sentido literal, en *SZ* el problema era visto a partir de la cotidianidad del *Dasein*, en la *Kehre* es el ser el que debe revelar lo más propio del *Dasein*. Esta inversión no es, sin embargo, una erradicación del lugar privilegiado que posee el *Dasein* en el problema, sino que supone una comprensión nueva de él. La inversión era necesaria porque elimina cualquier rastro

de ambigüedad que lleve a creer que hay una instancia que sea origen de tiempo y ser. ZS es el resultado de la inversión, un intento de pensar al ser a partir de su don lo cual “requiere también el abandono de la determinación del ser como fundamento del ente para hacer aparecer al ser como despliegue de la presencia de lo que es presente” (Dastur F. , 2011, pág. 245). El *Dasein* no es el fundamento del ser de lo ente. Aunque ser, tiempo y *Dasein* se co-pertenecen, la co-pertenencia debe ser pensada como una relación recíproca entre ellos, y no como un producto del *Dasein*. El nombre que se le otorga a esa relación indisoluble entre ser, tiempo y *Dasein* será *Ereignis*, la donación, el destinar del ser y la ofrenda del tiempo que se retrae de la donación.

Lo que revela el examen del *Ereignis* es entonces que el ser ha de ser comprendido en su vínculo con el tiempo, es decir, bajo el horizonte desde el cual es posible la comprensión del ser. Pero, para internarnos a comprender el don del tiempo se requirió pensar también la relación que este posee con el espaciar. El tiempo implica la apertura de un espacio libre, del claro, y, sin embargo, el claro es imposible de pensar si no es comprendido a partir del destinar que constituye el don del ser. Dicho de otra manera, el ser es impensable sin contemplar su vínculo con el tiempo, porque éste corresponde a la apertura del claro en el que se despliega el sentido, pero a la par, el tiempo no puede pensarse al margen del destinar del ser, del sentido que se desoculta y se insta en el espaciarse del tiempo.

El pensar al ser como destino significa el concebirlo como histórico en sí mismo y no como una instancia anterior y separada de la historia. Toda la historia es del ser, pertenece y hace disponibles los desocultamientos del ser. El rasgo que encuentra Heidegger en los análisis que realiza de distintos pensadores en la historia de la metafísica (en los años treinta) es que ellos corresponden, retienen los envíos del ser. Empero retener algo significa también el dejar ir, soltar, dejar pasar algo, la *epoché*. La pertenencia a una época es también la puesta en suspenso de otras aperturas, el abandono, por así decir, de algunos desocultamientos.

Pensar al tiempo impone prestar atención al presente, a la presencia en “el sentido de un venir *delante de nosotros* para permanecer (*entgegenweilen*), porque en el *gegen* de *Gegenwart*, término que significa literalmente en alemán ‘lo que

espera enfrente, vis-à-vis', se dice la relación de la presencia con el hombre" (Dastur F. , 2011, pág. 75). Lo que sale a la presencia se dirige al *Dasein*, es decir, en la presencia, en las dimensiones del tiempo se expresa la relación que tenemos con el ser. El *Dasein* es *Dasein* porque el ser se desoculta extendiéndose en las dimensiones del tiempo. Pero, el *Dasein* se ve concernido no solo por la presencia en el sentido de lo presente, el advenir y el pasado también nos incumben, la ausencia, ya sea de lo que ha sido o de lo que aún falta por salir a la presencia también se dirigen a nosotros. La presencia se extiende en las distintas dimensiones del tiempo, por eso él no es una línea recta, sino la unidad del pasado y el advenir que en una relación recíproca producen el presente. Para ponerlo en otros términos, lo que ha sido y lo que está viniendo a la presencia donan el presente.

El tiempo ha de pensarse como la tetradimensionalidad que abre el claro, el espacio abierto del *Dasein*: "[e]l tiempo pertenece a la dimensión, que no debe comprenderse en un sentido espacial como el dominio de medida posible, sino al contrario, como esto que da en primer lugar la medida, como esta extensión misma que abre así el claro del ser" (Dastur F. , 2011, pág. 75). El denominar dimensión al pasado, el presente y el advenir es un modo de señalar el juego recíproco que subsiste entre las dimensiones, cómo cada una de ellas se da y a la vez es dada por las otras. La cuarta dimensión *Naheit* es el nombre de ese juego que señala la donación y la proximidad de las otras tres, y que no obstante también las separa y las espacia.

Ahora bien ¿es la temporalidad del ser real o ideal? El tiempo no es, no puede pensarse en los términos de la metafísica clásica como un ente o como mera idea. El afirmar que el tiempo se *da* junto con el ser y que el *Dasein* se apropia de él significa que el *Dasein* no dona ser a lo ente, no crea el sentido en el que está inmerso y sin embargo lo hace suyo. Es decir, el tiempo no es ideal, no es una estructura mental del *Dasein*, pero tampoco podemos afirmar que es real, no hay un ente que se denomina tiempo y que se da sin el *Dasein*.

Si bien no es posible categorizar como realista o idealista al Heidegger de la *Kehre*, sí podemos afirmar que la noción de ZS es (al igual que la temporalidad de la existencia) kairológica, el tiempo acaece apropiadoramente, la historia es la condensación del instante en el 'ahí', que Pöggeler concibe como una

transformación del *kairos* paulino (c.f. Pöggeler, 1990, pág. 512) El *instante* en la *Kehre* es el *Ereignis* que se instituye en el *Da-sein*, del que nos apropiamos y en el que se dona la historia.

*Se da ser*, los destinos, y *se da tiempo*, su extenderse que alcanza al *Dasein*, pero el *don* de ellos es también el retraimiento de sí mismos, el *Ereignis* que protege y “salvaguarda lo que les es propio y preserva un desocultamiento sin límites que equivaldría además a un ocultamiento sin límites” (Dastur F. , 2011, pág. 74). El *Ereignis* muestra lo más propio de ser y tiempo, su mutua pertenencia, uno no es el fundamento del otro, el destino reposa en la extensión del tiempo. El *Ereignis*, el claro, el espacio abierto iluminado por la presencia son propiedad del *Dasein* y él de ellos.

Esta noción de tiempo se enfoca en cómo junto con él se abre la época, el tiempo en el que vivimos y que experimentamos. Es decir, si bien la experiencia señalada en SZ sobre la temporalidad del *Dasein* es todavía válida, dicha experiencia depende de cómo el tiempo se dona junto con el ser y cómo nos apropiamos de él. El estar presente de la época, la apertura de sentido en la que el *Dasein* está inmerso determina el actuar del *Dasein*. Pero ¿cómo podemos afirmar que la temporalidad del *Dasein* es aún vigente y depende del *Ereignis*? Si la *Kehre* no es un cambio de perspectiva sino una búsqueda de la pieza faltante, el *Ereignis*, ¿cuál es la relación entre la noción de temporalidad de la existencia y la del tiempo del ser? Si con la inversión de la totalidad, ser y tiempo nos han de arrojar a una mejor comprensión del *Dasein*, ¿cómo debe contemplarse la analítica existencial tras la *Kehre*?



### III. Temporalidad del Dasein: apropiación del Ereignis

“‘Tiempo’ es en Ser y tiempo la indicación y la resonancia de aquello que acaece como verdad del esenciarse del ser [Seyn] en la singularidad del evento apropiador”  
Heidegger. ADE

En el legado heideggeriano se hallan dos nociones disímiles de temporalidad que no parecen comportar relación alguna entre sí. La primera tentativa por revelar la indisociabilidad entre ser y tiempo (periodo del sentido del ser) descubrió la temporalidad como el fundamento de la constitución ontológica del *Dasein* (c.f. Heidegger, 2000, pág. 278. GA 24:323), él es su *sido*, *presente* y *advenir*. Los éxtasis de la temporalidad inhieren al cuidado (*Sorge*) que el *Dasein* tiene para consigo mismo, con los otros y con los entes intramundanos. El trabajo posterior, por su parte, atisba el *Ereignis*, la donación y co-pertenencia de tiempo y ser. El tiempo se da, su donación es la apertura, el claro en el que el *Dasein* está imbuido. En otras palabras, en el primer caso la temporalidad constituye el fundamento de la existencia, en el segundo caso el tiempo (en su co-pertenencia con el ser) corresponde al darse del acontecer de nuestro ámbito histórico.

La disimilitud entre las dos nociones de temporalidad dificulta, pero no impide interpretarlas como facetas del tiempo, una contemplaría el rol de éste en la existencia, la otra en el darse del acontecer de sentido<sup>177</sup>. Pero si estas versiones no son sino facetas del tiempo que son exploradas ya sea desde la existencia o desde el acontecer ¿cómo se articulan entre sí? Y si es posible aceptar dicha articulación ¿no deberían las reflexiones del *Ereignis* complementar la analítica existencial?

La articulación entre la temporalidad de la existencia y el *Ereignis* constituye una posibilidad de lectura que es abierta por Heidegger mismo; él insinúa que subsiste una conexión entre las dos temporalidades, incita al lector a reflexionar acerca de ella y señala someramente la dirección a la que debemos dirigir la mirada

---

<sup>177</sup> En interpretaciones como la realizada por Françoise Dastur (1990), Gianni Vattimo (1971) o Reiner Schürmann (1982) entre otros.

en orden de pensar en una articulación. Las insinuaciones que Heidegger erige se hallan en los dos movimientos que adopta el pensamiento heideggeriano para entrar en consonancia con el ser y que lo impulsan a realizar una lectura retrospectiva de su trabajo.

La *Kehre* develó dos movimientos que puede adoptar el pensamiento<sup>178</sup>, el primero, al que nos dedicamos en el capítulo anterior, es el *paso atrás* en el que el pensar co-rresponde al desocultamiento del origen onto-teológico de la metafísica, a cómo se han instaurado las distintas épocas en la historia del ser. El escrutinio minucioso que realiza Heidegger de la tradición metafísica –a partir de los años 30 y que llega a su apogeo en *ZS*– revela cómo las distintas épocas son co-rrespondencias de la donación de ser y tiempo.

El segundo movimiento es un *salto*<sup>179</sup> del pensamiento que puede arrojarlo a un otro comienzo. El pensar estaría marcado por dos comienzos, el primero es el surgimiento de la historia que no es más que la historia de los modos en los que el ser ha sido pensado, es decir, la época de la metafísica: “[l]a historia es una consecuencia del *destino* en que consiste *no pensar el ser*, en que consiste pensar el ser como ser de lo ente, en pensarlo en idea [...] La historia es, en realidad, una época del tiempo, la época de la metafísica”<sup>180</sup> (Heidegger, 2013a, pág. 21). El otro comienzo, el salto, se presenta como la exigencia de abandonar el pensar representativo que condujo a la entificación del ser. Al saltar el pensamiento no arriba a un punto distinto de aquel en el que se encuentra, por el contrario, cae en el mismo punto, pero a una mayor profundidad (a un estrato más originario) en la que transforma la mirada para co-rresponder y experimentar genuinamente el *Ereignis*, rehusándose a convertirlo en un nuevo fundamento sustancial y absoluto de lo ente. El salto es “[l]a puerta de entrada al dominio en donde esto sucede, acuerda y determina por vez primera la experiencia del pensar” (Heidegger, 2013a, pág. 79. GA 11:41). Todo pensar es del ser (en el doble sentido que se expuso en el capítulo

---

<sup>178</sup> Afirmo *el pensamiento* porque según Heidegger estos movimientos no son exclusivos de su trabajo, sino que ellos son las vías que puede adoptar el pensar para co-rresponder al ser.

<sup>179</sup> En este punto sólo se mencionarán algunos rasgos generales del salto del pensar, pues éste será examinado en la tercera parte del capítulo. El salto es un modo de la autenticidad en la época de la técnica.

<sup>180</sup> La cursiva es mía

anterior) y, sin embargo, el *Dasein* al haber perseguido solo sustancias que fungen de fundamento de lo ente y que no dejan que el ser reluzca, no ha pensado genuinamente.

La intitulación del pensar genuino ‘salto’ señala que entre él y el pensar representativo característico de la tradición no hay tránsito alguno; ‘salto’ no es el nombre de un método que habría de conducir a una ruptura con la metafísica, pues en tal caso el pensar solo sucumbiría a la racionalización, la predeterminación y la representación del misterio (que siempre esquiva todo intento de conceptualización) y por ende al olvido del ser. El salto no es un método, sino la adquisición de un pensar distinto (más genuino), un posicionamiento divergente al tradicional respecto de la verdad: “hemos saltado, hemos salido del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos, de la filosofía. Pero ¿a dónde hemos saltado? [...] Es una cosa sorprendente e incluso terrible que hayamos de saltar al suelo en el que *propiamente* estamos”<sup>181</sup> (Heidegger, 2005, pág. 35). Mientras la tradición metafísica persigue fundamentos y solidifica los desocultamientos en definiciones y conceptualizaciones, el pensador del salto experimenta la verdad como lo que es: el acontecer de la significatividad del que se ha de apropiarse, es decir, piensa auténticamente. El salto no nos arroja a otro terreno, sino que abre el terreno en el que nos encontramos de un modo distinto en el que el pensador experimenta el *Ereignis*.

El salto es una ruptura radical con el modo de pensar metafísico (representativo). El pensador del salto corresponde a los desocultamientos del ser y rehúye a la absolutización de la verdad<sup>182</sup>; empero, el *otro comienzo* no es la inauguración de un nuevo capítulo en la historia pues, como señala Heidegger en *ADE*, lo inicial es nuevo solo fugazmente; en la historia – que es historia de la metafísica – la emergencia del sentido es congelada, solidificada en conceptos; el nuevo comienzo no es una nueva época de la metafísica; el pensador experimenta el acontecimiento apropiador y rompe el modo de pensar metafísico. En otras palabras, el otro

---

<sup>181</sup> La cursiva es mía

<sup>182</sup> El pensador del salto está abierto al sentido y comprende que éste deviene; el pensador se rehúsa entonces a concebir los desocultamientos como principios que rigen su actuar, y por lo mismo, el pensar, según Schürman, del salto es *anárquico*, carente de *arché* (c.f. Schürman, 1982, pág. 16)

comienzo refiere a la distancia<sup>183</sup> que el pensador adopta respecto del pensar metafísico, pero no es el fin de la historia, ni de la metafísica; el otro comienzo “[n]o es un tiempo anterior que precediera nuestra historia, sino que el tiempo está ahí, pero que solo nos resulta conocido de un modo extraño” (Heidegger, 2013a, pág. 42). La extrañeza con la que se ve el tiempo desde el salto, a diferencia de la visión del tiempo y de la historia de la metafísica, resulta de la comprensión de que el ser se dona para nosotros, acontece.

En el pensamiento heideggeriano los dos movimientos están integrados y son complementarios, el paso atrás, el ir detrás de las aperturas para atisbar cómo ellas se han dado, prepara el salto en el que el pensador no solo comprende el olvido del ser, sino en el que también arriba a un pensar no-representacional, es decir, no metafísico.

Los dos movimientos del pensar (como se mencionó antes) incitan a Heidegger a mirar retrospectivamente su obra. En el primero la retrospectión condujo al filósofo de Friburgo a la comprensión de que la aproximación a la co-pertenencia entre ser y tiempo, en el periodo del ‘sentido del ser’, fue un avance importante pero insuficiente que requirió del giro para completar la tarea. En el segundo movimiento Heidegger reflexiona acerca de cómo su trabajo –incluso SZ– hace parte de un segundo comienzo en el que el pensamiento se ve abocado a dejar que la verdad del ser se despliegue ante él: “*Ser y tiempo surge del salto ya cumplido a esta pertenencia al ser [Seyn], que no ha sido pensado como entidad ni computado como el ‘absoluto’ (en sentido cristiano o no cristiano)*” (Heidegger, 2006b, págs. 185. GA 66:212-213). Pese a que Heidegger no medita acerca del salto sino tras la *Kehre*, la analítica existencial ya comporta el salto porque ella es un esfuerzo por pensar al ser de un modo no metafísico. SZ responde al desocultamiento, la pregunta por el sentido del ser no fue pensada a partir de un trasfondo subjetivista o idealista que

---

<sup>183</sup> El salto es una toma de distancia y no una superación o un abandono total de la metafísica. El pensar metafísico se encuentra enraizado en los modos en los que el *Dasein* comprende lo ente y se desenvuelve respecto de él. Un pensar que supera genuina y completamente la metafísica desearía el que las verdades se asuman como evidentes, indudables e incluso que puedan ser concebidas como el fundamento del actuar. El nuevo comienzo refiere a un pensar que pueda estar atento al desocultamiento sin que ello implique eliminar las verdades (que son susceptibles de devenir principios metafísicos) que constituyen nuestra apertura de sentido.

ubica al *Dasein* como el dador de sentido, sino que ella es la pregunta por el ámbito proyectual del *pensar del ser* –de la apropiación del ser al pensar y del pensar al ser– (c.f. Heidegger, 2006, pág. 260. GA 66: 300-301). Toda proyección del *Dasein* en una posibilidad ocurre gracias a la mutua apropiación entre ser y pensar.

En las reflexiones del salto y cómo SZ lo comporta, Heidegger afirma:

Todo abordaje al ‘concepto de tiempo’ sólo puede tener la limitada tarea de aclarar qué ha procedido del tiempo originario (que por ejemplo con la *durée* no tiene lo más mínimo en común) y así viceversa puede servir para destacar todo otro ‘tiempo’, sin por cierto admitir nunca un tránsito a éste (Heidegger, 2006b, pág. 260. GA 66:300).

El análisis existencial precede cronológicamente a la *Kehre*, pero la temporalidad del *Dasein* deriva de la temporalidad originaria del ser<sup>184</sup>. La analítica existencial sólo logró ‘destacar’ el tiempo del *Dasein* y no admitió un *tránsito* orgánico al *Ereignis*, pues, al enfocarse en el ente que posee una comprensión del ser, únicamente podía retratar cómo la temporalidad inhiere a la existencia, pero no mostrar la co-pertenencia entre ser y tiempo, ni cómo ellos se dan. Al pensar la co-pertenencia desde sí misma y relegar a un segundo plano al *Dasein*, el *Ereignis* se desoculta como la temporalidad originaria de la cual derivan los otros modos en los que el tiempo ha sido pensado<sup>185</sup>. Empero, SZ no constituye un trabajo menor que solo da visos de una temporalidad derivada del *Ereignis*, esta obra (como se mencionó anteriormente) ya hace parte de otro comienzo en el que el pensamiento co-responde a la emergencia de la verdad del ser, ya sea porque revela la diferencia óntico-ontológica y se rehúsa a pensar metafísicamente al ser, o porque descubre que el ser del *Dasein* es indisociable de ser y tiempo.

---

<sup>184</sup> En *El príncipe d'anarchie* Rainer Schürman sostiene que el trabajo heideggeriano debería leerse a la inversa, es decir, que una lectura adecuada de SZ requiere primero un examen del Heidegger tardío. En *Meditación* la tesis de Schürman es en cierto sentido validada, pues según Heidegger la temporalidad de la existencia provendría de la temporalidad originaria del ser.

<sup>185</sup> Se debe recordar que en SZ los modos en los que la tradición metafísica pensó al tiempo derivan de la temporalidad del *Dasein*; si ellos derivan de la temporalidad del *Dasein* y ésta de la temporalidad originaria, todo *abordaje al ‘concepto de tiempo’* posee su origen en el *Ereignis*.

Heidegger solo ofrece insinuaciones esporádicas y no mayores desarrollos *explícitos* que expliquen cómo la temporalidad del *Dasein* deriva del *Ereignis*; si hay una articulación entre las temporalidades heideggerianas debe buscarse siguiendo las pocas menciones que Heidegger realiza del tema, para determinar su alcance y si ellas pueden confirmarse en las tesis de la *Kehre* que están dedicadas a reflexionar acerca de *Dasein* en la época de la técnica. En el primer apartado *Versión preliminar de la articulación* se presentará una primera propuesta de cómo podría leerse una articulación de las temporalidades heideggerianas. En el segundo apartado *Inautenticidad en la época de la técnica*, para confirmar y alimentar la versión preliminar, se retoma el examen que Heidegger realiza de la época de la técnica y de la inautenticidad en ella. En el tercer apartado *El pensar y la decisión* se presentará una lectura de la autenticidad (la decisión y la resolución) pues para ella se devela la temporalidad. En el último apartado, *Ereignis y temporalidad de la existencia* se planteará una versión más completa de cómo la temporalidad del *Dasein* deriva del *Ereignis*.

## 1. Versión preliminar de la articulación

Para ofrecer una aproximación inicial y provisional a la articulación entre la temporalidad del *Dasein* y el *Ereignis* me remitiré a la *Nueva refutación sobre el tiempo* de Jorge Luis Borges. En este ensayo el escritor argentino manifiesta la desazón que le produce el ‘tiempo’, la premura que impone su paso y la incógnita de no saber con certeza a qué hacemos referencia con la palabra ‘tiempo’. Borges *intenta* refutar la existencia del tiempo elaborando una discusión con algunas de las nociones metafísicas tradicionales<sup>186</sup>, en la que cuestiona que el tiempo se conciba como una sucesión infinita de instantes, como número del movimiento y como una estructura mental (idealismo temporal). Pero allende la discusión borgiana sobre el tiempo, la conclusión a la que llega el argentino es susceptible de emplearse para pensar la articulación de las temporalidades heideggerianas:

Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por

---

<sup>186</sup> En especial de Berkeley y Hume.

irreal; es espantoso porque irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de la que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. (Borges, 1994, p. 114).

Con gran elocuencia y relativo éxito<sup>187</sup> Borges *intenta refutar* el tiempo –ya sea cuestionando a Berkeley, Schopenhauer o Hume– y, sin embargo, la conclusión destroza cualquier posible refutación. La negación del tiempo es una tarea fútil e infructuosa, un consuelo secreto, él es tanto la sustancia de la que estamos hechos como el destino que nos consume.

Pero al margen del éxito o el fracaso de la empresa borgiana de refutar al tiempo, retomamos la conclusión de su refutación porque ella ayuda a formular la versión preliminar de la articulación de los ‘tiempos’ heideggerianos. Tiempo y ser se donan a sí mismos; la donación no es más que un juego de ocultamiento y desocultamiento en el que el acontecer dona el ser que se despliega como temporalidad (época). Las donaciones del ser son apropiadas por el *Dasein* guiando su actuar; el ‘uno’ institucionaliza las apropiaciones y las transforma en principios que dominan las distintas épocas de la historia de la metafísica. Cada apertura de sentido está determinada, por retomar los términos de Schürman, por una economía de la presencia, por un principio (o desocultamiento) que funda, dirige, produce un orden de inteligibilidad y da coherencia a la cultura (Schürman, 1982).

Las distintas épocas de la historia del ser son donaciones de ser y tiempo que instituyen el destino del *Dasein*, las posibilidades a las que está abierta la existencia. Pero el *Dasein* no es un mero espectador pasivo, él se apropia del *Ereignis* que requiere de un oído atento que escuche su verdad. Lo propio del *Dasein* es corresponder al acontecimiento apropiador, hacer suyo el sentido que se ha presenciado temporalmente. El tiempo constituye el *destino irreversible y de hierro* de mi existencia, él es el *río que me arrebató, el tigre que me destroza y el fuego que me consume*. El tiempo acontece, acaece extendiéndose sobre mí, su donación (junto con la del ser) instituye la época, el destino de mi existencia.

---

<sup>187</sup> Relativo éxito porque la conclusión indica que una ‘refutación del tiempo’ es una tarea vacía.

Pero, así como el tiempo se da, me destroza y me consume, él requiere que yo me apropie de él, lo haga mío, vea y cuide de lo ente, de los otros y de mí misma en función de su donación. *El tiempo es la sustancia de la que estoy hecho, yo soy el río, yo soy el tigre, yo soy el fuego*, o en términos heideggerianos “[c]omo sentido del ser del ente que llamamos ‘ser-ahí’ se muestra la temporalidad” (Heidegger, 1997, pág. 27. SZ:17). El *Dasein* no es simplemente un ente que está *en* el tiempo; todo comportamiento del *Dasein* deriva de que él hace suya la significatividad de acontecer de sentido.

El tiempo *es la sustancia de la que estoy hecho*. Si bien el tiempo no es un producto del *Dasein*, sino que él se dona a nosotros, a la vez yo me apropio de su donación. Lo más característico del *Dasein* yace en la apropiación de ser y tiempo, en el hacerlos suyos y dejar que ellos devengan el sentido de su ser. Yo no creo el tiempo, él no surge en o por mí, yo solo co-rrespondo a los desocultamientos de ser, y sin embargo el tiempo es la sustancia de la que estoy hecho porque en la apropiación devengo el río, el tigre y el fuego, hago al tiempo el sentido de mi ser.

La temporalidad del *Dasein* deriva de la temporalidad originaria del ser, mas dicha derivación no posee un sentido temporal, sino uno lógico. El *Ereignis* no acaece y luego en algún ‘momento’ la temporalidad se convierte en el sentido del ser del *Dasein*. Desde que el *Dasein* se apropia del desocultamiento el tiempo ya está extendido sobre él y su existencia está fundada en la temporalidad.

La temporalidad de la existencia deriva de la temporalidad originaria del ser, es decir, las maneras en las que el *Dasein cuida* de sí mismo, de los otros y de los entes intramundanos son co-rrespondencias a la donación de ser y tiempo. La lectura que se propone es facilitada por la forma en la que fue concebida la analítica existencial, en ella no se ofrecen definiciones o determinaciones taxativas del ser del *Dasein*, sino existenciales presentados por medio de indicaciones formales. En otras palabras, el plantear que, en la comprensión, la interpretación, las afecciones anímicas, el trato de los entes intramundanos y de los otros, la existencia, el *Dasein* co-rresponde al ser, no contradice en modo alguno los planteamientos de SZ. Que el *Dasein*, v.g., se comprenda a sí mismo como animal racional, como dotado de alma y cuerpo, como sujeto, como voluntad de poder o como espíritu, es el modo en

el que el *Dasein* se proyecta a sí mismo y a la par como co-rresponde a los desocultamientos.

El *Ereignis* es la temporalidad originaria que en la apropiación deviene el contenido del ser del *Dasein*, es decir, la significatividad que se despliega como tiempo es apropiada por el *Dasein* quien desde ella se proyecta en sus posibilidades. El *Dasein* no dona el tiempo, él existe desde la apertura a la que pertenece.

La articulación de las temporalidades que aquí se propone está ya insinuada en la obra heideggeriana solo que difuminada por el giro que adoptó; en el examen de la analítica existencial ya se enfatizó que aun si se lee SZ sin remisión alguna a los textos de la *Kehre*, la temporalidad de la existencia allí esbozada indica que el *Dasein* no crea el sentido, él está ya afuera en la significatividad desde la cual se proyecta. Al examinar el problema de la co-pertenencia de ser y tiempo desde ellos mismos se devela que el acontecer de sentido en el que el *Dasein* existe es la donación de ser y tiempo, el esclarecimiento de la apertura, el fluir de la significatividad. Es decir, el sentido no es desplegado por el *Dasein* quien abre el tiempo, sino que él es una donación que extiende la significatividad en sus dimensiones y que en su extenderse se apropia del pensar. La *Kehre* ofrece una imagen más originaria de la temporalidad que es congruente con los postulados de SZ, el *Dasein* se apropia de la donación del tiempo, la hace suya y la experimenta como tal.

La articulación indica que, si bien los existenciales se concretizan en la situación fáctica de cada *Dasein*, tal situación es histórica, su contenido es epocal, pende de la donación de ser y tiempo. Para complementar la articulación es imperativo reflexionar acerca de las implicaciones que ella conlleva, preguntar por cómo las aperturas de sentido inciden en la existencia, es decir, cómo los modos de la existencia (autenticidad e inautenticidad) se dotan de contenido con las aperturas de sentido. Para vislumbrar las consecuencias que se derivan de la articulación el análisis que realiza Heidegger acerca de la *época de la técnica* nos ofrece las mayores herramientas; en dicho análisis Heidegger no sólo destruye la tradición metafísica, también reflexiona acerca de cómo se percibe el modo de vida del mundo contemporáneo, su preocupación por cómo el *Dasein* ha caído en la ilusión de que

la naturaleza es un recurso manipulable a su antojo, y el peligro de que el *Dasein* acabe siendo un engranaje más de la maquinaria de la técnica moderna.

## 2. La inautenticidad en la época de la técnica

*“Con la realización de la metafísica ¿qué queda del tiempo? el mismo bajo una u otra forma, se convierte también en objeto manipulable, tratable, controlable. Se convierte en velocidad y forma parte de la subjetividad, del plan y la planificación. El tiempo es el tiempo del trabajo, el tiempo de la producción y nada más”*  
*Heidegger. IyD.*

El proceder de un examen de la técnica, que aspire a comprender cómo ella ha devenido el principio regente de nuestra época, no puede fundarse simplemente en una revisión de las condiciones sociohistóricas del mundo contemporáneo –de corte historiográfico o sociológico– o quedaría restringido a presentar una mera descripción de formas de vida, que narraría cómo la técnica moderna permea los distintos ámbitos de la vida social, y a elaborar una serie de valoraciones de tipo ético que versen sobre las virtudes o peligros a los que está sometido el *Dasein* bajo el yugo de la técnica moderna. El interés subyacente al trabajo heideggeriano de la época de la técnica no tiene un carácter historiográfico o sociológico, sino que está integrado a la destrucción de la historia del ser, a la búsqueda por comprender como acaecen las aperturas de sentido y cómo los desocultamientos abren e instauran las distintas épocas históricas. Pero, a diferencia del análisis de las épocas anteriores, el de la época de la técnica no resulta de la lectura de representantes de la tradición metafísica, sino que se interna a rastrear la esencia de la técnica, el sentido de la técnica en la modernidad y cómo está última devino el principio regente de nuestra época<sup>188</sup>.

La *técnica* se comprende cotidianamente en dos sentidos que parecen disímiles pero que están interrelacionados: como medio para alcanzar un fin o como producto

---

<sup>188</sup> Si bien Heidegger reflexiona acerca del *peligro* que comporta la época de la técnica (y que trataremos más adelante), dichas reflexiones provienen del análisis de la esencia de la técnica y no de disquisiciones historiográficas y/o sociológicas.

humano; el establecimiento de necesidades y fines para los que se requiere un útil, así como la fabricación y el empleo de este (del útil) son posibilidades de la existencia. La concepción vulgar –instrumental y antropológica– de técnica se resume en que por medio de ella el *Dasein* crea las necesidades y objetos con los cuales las saciamos, mas, afirma Heidegger, al comprenderla como aquello por lo cual *efectuamos* determinada tarea (allende el antropocentrismo desde el que se distingue la técnica), se revela que ella está asociada a la causalidad. Lo que posee como consecuencia un efecto lo denominamos causa, al proponernos un fin y pensar los medios para alcanzarlo, tanto la finalidad como los medios fungen como causa.

Pero ¿en qué sentido es la técnica causa? La respuesta a la pregunta anterior la brinda Heidegger retomando la teoría aristotélica de las cuatro causas: a.) la causa material o la materia de la cual está hecha una cosa (v.g. la madera de una mesa), b.) la causa formal o la figura (si la mesa es cuadrada o redonda, si tiene 4 patas, etc.), c.) la causa final o el fin para el cual se emplea la cosa según su forma y materia (para cenar o estudiar), y d.) la causa eficiente que produce el efecto (la mesa como tal). Empero ¿cuál es el denominador común que comparten estos cuatro modos y por el cual se les denomina causas?

La teoría aristotélica de las cuatro causas es heterogénea a la concepción de causalidad que prima en el mundo contemporáneo; habitualmente la causalidad es pensada solo en función de la causa eficiente que se distingue como la acción de un agente o la imposición de una forma en la materia, mientras que para Aristóteles la causa eficiente era un *poner en movimiento* – el principio del movimiento – (Aristóteles, *Metafísica*, Libro V). Al concebir la causalidad en torno a la causa eficiente, la materia, la forma y la finalidad se sustraen del modo en el que la causalidad es pensada, pero ¿cómo causan la materia, la forma y la finalidad a la cosa? Una mesa v.g. ¿no es el resultado del hacer del carpintero?, ¿no es el carpintero quien produce la cosa e impone la forma sobre la materia? y ¿en qué sentido es la finalidad causa? Si bien la finalidad de la mesa es que ella se emplee para comer o estudiar ¿no depende dicho fin del trabajo y la agencia del carpintero sin la cual la mesa no devendría un ente ‘real’? La asociación causalidad-agencia-resultado es sesgada, antropocentrista y está fundada en el modo en el que el *Dasein* moderno se comprende a sí mismo, como un sujeto (agente) que domina y

manipula lo ente. Si se aspira a comprender el ser de la causalidad, más allá del sesgo de la concepción vulgar, así como la relación que ella posee con la técnica, para Heidegger es requisito retomar la teoría de las cuatro causas para descubrir cómo ellas se interrelacionan.

El término que empleaban los griegos para referirse a la causa es *aition*<sup>189</sup>, con el que se designaba aquello que es responsable de algo: “[l]as cuatro causas son los cuatro modos –modos que se pertenecen unos a otros– del ser responsable” (Heidegger, 1994, págs. 12. GA 7:12-13). La materia y la forma son co-rresponsables de la cosa. El carpintero no elabora una mesa con cualquier tipo de madera, algunos tipos son más adecuados para la elaboración de muebles ya sea por su durabilidad y/o resistencia; la madera además determina el modo en el que el carpintero debe cortarla para respetar las vetas, para que no se deforme o para mejorar su apariencia. La forma por su parte no es fruto del azar, no toda ‘creación’ o producto del obrar del carpintero es una mesa, la forma de la mesa no se funda en un hacer arbitrario, para que ella sea una mesa debe tener patas que le den estabilidad, una superficie plana y ancha en la parte superior sobre la cual puedan ponerse cosas, etc.

La co-rresponsabilidad de la finalidad reside en que ella pone en movimiento la producción, la creación de la mesa responde a un fin, que ella sea un útil que empleamos de determinada manera. La finalidad “[e]l τέλος es responsable de aquello de lo que da la materia y el aspecto del utensilio” (Heidegger, 1994, pág. 12. GA 7:13), es decir, es en virtud de la finalidad que se le otorga una forma y se emplea un material específico en la creación de un útil.

La causa eficiente, por su parte, es aquello que *pone en movimiento*, que *deja* que la cosa este-delante de nosotros. Empero, la co-rresponsabilidad de la causa eficiente, contrario a lo que se cree habitualmente, no reside en el obrar humano, en la ejecución de una serie de pasos requeridos para elaborar una mesa; un granjero,

---

<sup>189</sup> El sustantivo το αἴτιον proviene de αἴτια que muchas veces es traducido como «responsabilidad» “mientras que en la historiografía (Heródoto, Tucídides) alude a la «causa» o «motivación» de un acontecimiento y en el ámbito científico es la «razón» o «explicación» de un hecho” 21-22 En Platón αἴτια adopta propiamente el sentido de causa, mientras que en Aristóteles identificaría las αἰτίαι con las ἀρχαί, las cuatro causas.

v.g., cuida y riega los cultivos, él los *pone en movimiento* y sin embargo, él no crea los vegetales que cultiva, él solo los cuida y los ayuda a crecer (a salir del desocultamiento); el poner en movimiento del carpintero, por su parte, no ocurre al tomar la sierra para cortar la madera, sino en la *reflexión*, el carpintero piensa qué es lo que quiere hacer, en la forma, en cómo puede hacerlo, etc., él co-rresponde al desocultamiento del ser. En la reflexión al carpintero se le desoculta una posibilidad que ya yacía en la madera y su labor consiste en ayudarla a presentarse. En otras palabras, la fabricación de una cosa depende del pensar del ser en el que el *Dasein* *asiste* al desocultamiento. La creación de un carpintero no es *ex nihilo*, él no hace a lo ente al modo de un dios que impone arbitrariamente su voluntad sobre la materia<sup>190</sup>; la tarea del carpintero es la de *dejar ser* a la cosa, co-rresponder al ser, y en virtud de dicha co-rrespondencia, producir el útil. Según Rojcewcz “[e]sto significa que la *techné* es ante todo discernimiento o comprensión: es una asimilación del ser o, más propiamente, una anticipación perceptiva de su forma, de su *Eidos*, de su esencia”<sup>191</sup> (Rojcewcz, 2006, pág. 44). La *techné* es un modo del pensar, en él el *Dasein* presencia el ser y solo luego puede llegar a producirlo.

El denominador común a las cuatro causas es el que ellas son cuatro modos co-rresponsables de la venida a la presencia de algo: “[l]o sueltan en esta dirección y de este modo le da ocasión a que venga, a saber, a su acabado advenimiento. En el sentido de este dejar venir, el ser es responsable del ocasionar” (Heidegger, 1994, pág. 14. GA 7:14). El ser *ocasiona* el desocultamiento; la materia, la forma, la finalidad y el efectuar son co-rresponsables porque co-rresponden al ser, lo asisten, lo *dejan en libertad*. El ocasionar, recuerda Heidegger retomando el *Simposio* de Platón, es *poiesis*: “[t]oda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a la presencia es ποιήσις, pro-ducir, traer-ahí-delante”<sup>192</sup> (Heidegger, 1994, pág. 14. GA 7:15). Si bien la *poiesis* ha sido pensada en relación con la fabricación artesanal (el traer-a-aparecer), ésta última es sólo uno de sus modos. La *physis* (lo que emerge-desde-sí) también es *poiesis*, un traer-ahí-delante: “[l]a φύσις es incluso ποιήσις en el más alto sentido, porque lo φύσει tiene en sí mismo (ἐν

<sup>190</sup> Lo anterior debe leerse a la luz del capítulo anterior.

<sup>191</sup> La traducción es mía.

<sup>192</sup> Traducción heideggeriana del *Simposio* de Platón (205b)

ἔαυτῶ) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo la eclosión de las flores en floración” (Heidegger, 1994, pág. 14. GA 7:15).

El curso que adopta la reflexión heideggeriana sobre la esencia de la técnica conduce de los medios y los fines, a la causalidad y de ella al ocasionar y la *poiesis*. Medios y fines son causas y ellas no son sino modos del ocasionar co-rresponsables del traer-ahí-delante: “[e]s a través de éste (el ocasionar) como viene siempre a su aparecer tanto lo crecido de la naturaleza como lo fabricado de la artesanía y de las artes” (Heidegger, 1994, pág. 14. GA 7:15). El acaecer del traer-ahí-delante es el desocultamiento en el que lo que es sale a la presencia, la *a-letheia*.

La técnica, en su esencia, es el modo del desocultamiento que se da en la compaginación de las cuatro causas “[s]i nos preguntamos paso a paso lo que es propiamente la técnica, representada como medio, llegaremos al salir de lo oculto. En él descansa la posibilidad de toda elaboración productora” (Heidegger, 1994, pág. 15. GA 7:16). Todo hacer y saber producir, sea manual o artístico es una técnica, un tipo de *poiesis* que trae-ahí-delante, una co-rrespondencia al ser. No obstante, la técnica no es el único modo en el que acaece el desocultamiento, la *physis* (como se mencionó anteriormente) y la *episteme* son otros modos en los que la *aletheia* acontece. La diferenciación subsistente entre los distintos modos del desocultamiento se halla en lo que en ellas se desoculta y el cómo lo hacen. La *physis* es el desocultamiento de lo que emerge por y desde sí mismo. La *episteme*, que Heidegger comprende como el entender en algo y ser entendido en algo (*c.f.* Heidegger, 1994, pág. 17. GA 7:16-17), es el conocer, el hacer patente lo que sale del desocultamiento. La *techné* por su parte “es un modo del ἀληθεύειν. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo y de este otro” (Heidegger, 1994, pág. 16. GA 7:17).

La técnica es un traer-ahí-delante que acaece con los modos del ocasionar, la materia, la forma, la finalidad y la efectuación. El hacer del *Dasein*, contrario a la concepción antropológico-instrumental, no es la esencia de la técnica, ésta consiste en ser un modo de la *aletheia* “[l]a técnica es un modo del hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado

de desocultamiento, donde acontece la ἀλήθεια, la verdad” (Heidegger, 1994, pág. 16. GA 7:17). Pero si la esencia de la técnica reside en que ella es un modo del desocultamiento ¿es asimilable la esencia de la técnica con la denominada técnica moderna, la cual vinculamos con el florecimiento de las ciencias exactas y el empleo de ‘maquinaria técnica’ (maquinación)?

## 2.1. El principio de la época de la técnica, la *Gestell*

La ilustración de cómo en la época de la técnica se concretiza la existencia requirió primero de un tránsito por la esencia de la técnica (que dejó entrever como ésta es un modo del desocultamiento) que facilitará el esbozo de los rasgos característicos de la época, así como las relaciones y distancias entre la esencia de la técnica y la época regida por la técnica moderna. La época de la técnica es descrita por Heidegger como la apertura en la que el *Dasein* se concibe a sí mismo como sujeto que produce y domina la totalidad de lo ente a voluntad, a los entes intramundanos como un recurso susceptible de ser extraído y transformado, y a la totalidad de lo ‘real’ como objeto del pensar representativo<sup>193</sup>; el modo como el *Dasein* inauténtico se comprende a sí mismo y a lo ente en la época de la técnica resulta de su principio regente, la *Gestell*.

La técnica moderna es una variedad de la *techné*, un modo del desocultamiento, solo que no se despliega como *poiesis*, sino que “[e]l hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal puede ser extraída y almacenada” (Heidegger, 1994, pág. 17. GA 7:18). La técnica moderna ocultó su sentido *poietico* con una *provocación* que impulsa a poner a la naturaleza como un recurso y a redefinirla en función de su productividad. Mientras la *techné* griega *dejaba en libertad* al desocultamiento, la técnica moderna lo *emplaza*, lo pone como disponible, transformable, almacenable, distribuible, extraíble, etc., es decir, pone a los desocultamientos como ‘existencias’: “La palabra «existencias» alcanza ahora rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por el hacer salir oculto. Lo que está en el sentido de existencia ya no

---

<sup>193</sup> Cómo el *Dasein* inauténtico se comprende a sí mismo y a lo ente en la época de la técnica solamente es esbozado en el presente numeral, en orden de indicar cuál es el principio regente de tal época. En el siguiente numeral se ahondará en la comprensión que la existencia inauténtica tiene de sí y de lo ente.

está ante nosotros como objeto” (Heidegger, 1994, pág. 19. GA 7:20). Con la palabra ‘existencias’ se designa el modo como el *Dasein* está concernido por lo presente (por los entes intramundanos) en la época de la técnica. Las ‘existencias’ de una tienda, v.g., son los entes que se encuentran allí, almacenados, disponibles para su compra y uso; pero al referirnos a tales entes como ‘existencias’ solo señalamos un conjunto general, indiferenciado de entes del cual no requerimos especificar ni el tipo, sus usos, sus características, su ser. Las ‘existencias’ ya no son si quiera objetos puestos frente a nosotros, sino tan solo mercancías que “como un depósito calculable de utilidades disponibles habla ya uniformemente a todos los habitantes de la Tierra” (Heidegger, pág. 26).

La diferencia más radical que subsiste entre la *techné* griega y la técnica moderna concierne a que los griegos tenían una comprensión del desocultamiento, la técnica no era una operación que se realiza en masa, y la *physis* no se concebía como un recurso a la espera de ser explotado, mientras que en la época de la técnica el ‘uno’ (*Das Man*) le hace creer al *Dasein* que él produce y dispone de los desocultamientos. Empero, la *aletheia* nunca es un producto humano, ni la técnica moderna es una coerción que nos impone siempre e irremediamente a ver, a comprender y a cuidar a los entes como meras ‘existencias’ pues “[d]ondequiera que el hombre abra sus ojos y oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a *meditar* y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado”<sup>194</sup> (Heidegger, 1994, pág. 21. GA 7:22). La técnica moderna es el destino que rige la existencia en nuestra época, mas este destino no es la inevitabilidad que nos impone ver siempre a lo ente como existencias, mercancías o máquinas, el *Dasein* también puede abrirse al desocultamiento y dejar que lo ente se muestre en su ser.

La técnica es un modo del desocultamiento y, sin embargo, inauténticamente la interpretamos como un hacer humano que podemos dominar “[a] aquella interpretación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la *estructura de emplazamiento (Ge-stell)*”<sup>195</sup>

<sup>194</sup> La cursiva es mía. La meditación es tratada en el siguiente apartado.

<sup>195</sup> *Gestell* puede ser traducida como *imposición*, *com-posición*, o como Eustaquio Barjau *estructura de emplazamiento*.

(Heidegger, 1994, pág. 21. GA 7:23). La *Gestell* es el principio regente de la técnica moderna; bajo su yugo lo ente aparece como lo disponible para el *Dasein*, como un recurso útil dispuesto para el hacer humano. La disponibilidad con la que se presenta lo ente genera que la técnica moderna no aguarde por los desocultamientos (aún los provenientes de la naturaleza), sino que parece acelerarlos, modificarlos, los racionaliza y los aprovecha en función de los fines que el *Dasein* se propone.

La técnica moderna se distancia de la *techné* porque en la comprensión que en ella se tiene de lo ente, éste es visto como lo disponible para el actuar humano, pero también como lo susceptible de ser acumulado. La técnica moderna deviene la apertura en la que el desocultamiento pone a la naturaleza como disponible para la racionalidad técnica, aquella en la que prima el cálculo y que interpela a lo ente como una reserva. Lo ente deviene entonces la materia disponible para ser transformada.

La interpretación de la técnica que reina en nuestra época y que incita a la existencia inauténtica a comprender y a tratar a los desocultamientos como 'existencias' es la *Gestell*, término que Heidegger emplea para referirse a la organización, información, automatización y funcionalización de lo ente, todas ellas características para las cuales no hay concepto, ni representación, sino solamente una indicación de medios que usamos para nuestra subsistencia y que conlleva la apariencia de que todo lo ente es utilizable, descartable y reemplazable (c.f. Heidegger, 2013, pág. 81. GA 11:44-45). En la *Gestell* lo ente deviene un objeto del cálculo y la planificación, una 'existencia' de la que el *Dasein* puede disponer a voluntad. Pero, a pesar de que bajo el régimen de la *Gestell* lo ente son meras 'existencias' y su ser parece haber devenido irrelevante, en ella también «*resuena*» la esencia de la técnica:

La palabra «emplazar», en el rótulo estructura de emplazamiento, no mienta solamente el provocar, al mismo tiempo tiene que conservar la *resonancia* de otro «emplazar» del que deriva, a saber, de aquel producir y representar que, en el sentido de la *ποίησις*, hace que devenga a darse lo presente<sup>196</sup> (Heidegger, 1994, pág. 23. GA 7:24).

---

<sup>196</sup> La cursiva es mía.

Pero ¿en qué sentido *resuena* la *poiesis* en la época de la técnica? Una respuesta<sup>197</sup> a la pregunta anterior se halla en que, si bien en la *Gestell* “acaece de un modo propio el estado de desocultamiento en conformidad con el cual el trabajo de la técnica moderna saca de lo oculto lo real y efectivo como existencias” (Heidegger, 1994, pág. 23. GA 7:24), la *poiesis* no se sustrae de la técnica moderna, esta última también es un modo de la *a-letheia*, solo que el traer-ahí-delante que prevalece se funda en la provocación que insta al *Dasein* a hacer salir lo oculto y le genera la apariencia de que él puede extraer, crear y dominar lo ente.

### 2.1.1. La comprensión en la época de la técnica

La destinación que instauró la época de la técnica acaeció trayendo consigo la *Gestell* y con ella se abrió un modo en el que el *Dasein* se comprende a sí mismo y a lo ente. La comprensión inauténtica que el *Dasein* tiene de lo que lo enfrenta en el mundo y de sí mismo puede sintetizarse en que a.) lo ente es lo disponible, lo ‘útil’, el medio para la acción humana; esta comprensión de lo ente, en su versión más extrema, lo contempla como un mero recurso susceptible de ser explotado por el *Dasein*. b.) la existencia del *Dasein* depende sólo de sí mismo, el dueño y creador de lo ‘real’.

La comprensión habitual que el *Dasein* tiene de la totalidad de lo ente en la época de la técnica como meros útiles disponibles (y que fue desarrollada en el apartado anterior) contrasta con el modo en el que v.g., comprendían los griegos a lo ente. En la apertura de la Grecia clásica la *totalidad de lo ente* fue comprendida como *physis*. La *physis* es lo que se desoculta, se da por sí mismo, el surgimiento y devenir de lo ente, es decir, ella es el término con el que se designaba lo que surge, se mueve, muta y reposa por sí mismo. Mientras la *physis* refería a la totalidad de lo ente, la *ousía*, que Heidegger traduce por entidad, era comprendida como lo procedente de la *physis*: “[a]sí, φύσις es οὐσία, es decir entidad: eso que caracteriza a lo ente como

---

<sup>197</sup> La resonancia (*Anklang*) tiene en Heidegger dos sentidos, por un lado, ella es el eco de ser que suena en la metafísica. Por otro lado, la resonancia es también la reverberación de la experiencia originaria del ser (c.f. Heidegger, 2006b, pág.187), la transición (el salto) a la verdad del ser en la que el pensar representativo característico de la metafísica es superado. La resonancia es tratada en los textos del *salto del pensar*, ella es semejante a la serenidad, la escucha a los ecos del llamado del ser que distancian al *Dasein* de la metafísica. Para el tema de la resonancia se recomienda ADE.

tal, esto es, el ser” (Heidegger, 2000b, pág. 216. GA 9:260). La *physis* es aquello que yace ahí delante de nosotros, se presenta de antemano y caracteriza lo ente, el ser.

En contraste, la *techné*, también caracterizada anteriormente como un modo del desocultamiento, era comprendida como aquello que sale al encuentro de la *physis*, pero que nunca la puede sustituir; retomando el ejemplo empleado por Heidegger, la salud y la enfermedad son fenómenos naturales que guardan en sí un fin determinado, la medicina por su parte es resultado de una *techné* que se limita a ayudarnos en la enfermedad y sin embargo la medicina no es el *arché* de la salud, ni modifica la finalidad de ésta o de la enfermedad. Los entes producto de la *techné* (como un medicamento) no tienen el mismo estatus que lo natural<sup>198</sup> que, desde esta perspectiva, es irremplazable; en otras palabras, la finalidad de los productos de la *techné* es siempre derivada o secundaria respecto de los *telos* de la *physis*. La totalidad de lo ente, la *physis*, es lo que está siempre ahí fundamentando la venida a la presencia; los productos fabricados, aquellos que no surgen por sí mismos, no son entidades procedentes de la *physis*, su salida del desocultamiento se da de un modo por completo distinto. La *techné*, como se expuso anteriormente, es un modo de la *a-letheia* en el que la materia (*ousía*), la forma, la finalidad y la causa eficiente ayudan a salir a un ente de su ocultamiento, y no el resultado del ingenio y el dominio del *Dasein* sobre lo natural.

Mientras que los griegos comprendían la totalidad como *physis* y *dejaban ser* el sentido de lo ente, ya fuese este una entidad o resultado de la *techné*, en la época de la técnica el sentido de la totalidad de lo ente se restringe a la utilidad y disponibilidad de éste. La *Gestell* rige la comprensión que la existencia inauténtica tiene de lo ente como ‘existencias’ disponibles ‘a la mano’, pero ¿cómo genera la disponibilidad de lo ente que el *Dasein* en la época de la técnica comprenda que su existencia depende sólo de sí mismo? El posicionamiento de lo ente como disponible para el uso del *Dasein* significa que está sujeto a la voluntad humana; una voluntad que no solo utiliza a lo ente a su antojo, sino que además es capaz de auto-determinar su existencia.

---

<sup>198</sup> Heidegger plantea que, desde Demócrito, v.g., se dio prioridad a la materia, y se le dio un carácter secundario a todo lo que es producido (c.f. Heidegger, 2000, 217. GA 9:261).

La filosofía moderna, en tanto co-rrespondencia a la apertura institucionalizada en la que surgió, es un retrato de la época en el que se manifiesta cómo el *Dasein* se comprende a sí mismo como voluntad, como un querer que se impone sobre lo ente. Pero la comprensión que el *Dasein* posee de su existencia como voluntad no incumbe solo al cuidado que él sostiene con los entes intramundanos; la existencia, el destino, la libertad, el mundo también devienen dependientes del *Dasein*.

En *La época de la imagen del mundo* la modernidad es leída como la apertura en la que el *sujeto* se concibe como el fundamento de lo 'real'. La comprensión del mundo como dependiente del *Dasein* es inaugurada en la filosofía cartesiana, y, dirá Heidegger: “[t]oda metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes” (Heidegger, 2000a, pág. 72. GA 5:80). El retrato que de la época ofrece la filosofía moderna se inaugura con Descartes porque él comprendió al *Dasein* como *sujeto*. La palabra *subjectum*, que según Heidegger es la traducción del *hypokeimenon* griego, “designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento reúne todo sobre sí” (Heidegger, 2000a, págs. 72-73. GA 5:81). Pensar al *Dasein* como *sujeto* significa comprenderlo como la sustancia que fundamenta, que reúne sobre sí lo 'real', es decir, pone al *Dasein* como el donador del ser. La filosofía cartesiana exhibe que “[e]l hombre se convierte en referencia de lo ente como tal. Pero esto sólo es posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad” (Heidegger, 2000a, pág. 73. GA5: 81). La modernidad advino con una transformación de la concepción de la totalidad de lo ente en la que éste se presenta para el *Dasein* como lo disponible, lo empleable, lo producible, lo representable, es decir, lo dependiente del sujeto.

La transformación de la comprensión de la totalidad acaece con una concepción del *Dasein* como fundamento, lo ubica como el donador del ser de lo ente. La sentencia cartesiana *pienso, luego existo* concibe al *Dasein* como un ente que piensa, que representa y construye el mundo de sentido. La representación, según Heidegger, pasó de constituir un modo de captar lo presente, lo que se ha desocultado, a la aprehensión conceptual de las donaciones del ser; en el representar moderno “[y]a no reina el elemento presente sino que domina la aprehensión” (Heidegger, 2000a, pág. 87. GA 5:100).

El sentido de los entes intramundanos que nos enfrentan nos es indiferente en la época de la técnica, ellos son sólo lo que está disponible para ser aprehendido mediante la representación y ésta ahora es “un proceder anticipador que parte de sí mismo dentro del ámbito de lo asegurado que previamente hay que asegurar [...] El re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado.” (Heidegger, 2000a, pág. 87. GA 5:100). La representación, la aprehensión conceptual de lo ente que se objetiva, estatiza el sentido, lo asegura, lo manipula y lo domina. El pensar inauténtico (representacional) se encierra en los ámbitos ya asegurados y en función de ellos ejerce su dominio sobre lo ente; la inautenticidad usa los entes intramundanos guiado por los modos que ya se han establecido, y desatiende la verdad, los desocultamientos que se presentan ante él.

La representación devino aprehensión, anticipación, objetivación dominadora, posesión de lo representado; pero el representar no es solo un modo de pensar característico de la filosofía, sino que “[t]oda relación con algo, el querer, el tomar posición, el sentir, es ya de entrada representadora, es cogitans, lo que se suele traducir por «pensante»” (Heidegger, 2000a, pág. 87. GA 5:100). La época que se abrió con la modernidad hace a la existencia mera representación; toda acción, todo querer, toda afección, toda pasión, es decir, la comprensión, la proyección del *Dasein* en una posibilidad, devino una representación en la que anticipamos y calculamos los resultados<sup>199</sup>.

La célebre sentencia cartesiana *Pienso, luego existo*, equipara la representación a la existencia, el sujeto reúne sobre sí la representación de los fenómenos, los convierte en imágenes producidas, construidas por él, hace al mundo imagen;

---

<sup>199</sup> En Nietzsche, dirá Heidegger, el *homo natura* es el *Dasein* que transforma al cuerpo en el hilo conductor de su interpretación (representación) del mundo en el que las pasiones y los instintos se adecuan a la representación. En otras palabras, el *homo natura* se apoderaría incluso de su relación sensible con el acontecer de sentido, un apoderamiento que lo capacitaría para adueñarse por completo del mundo.

La filosofía nietzscheana es interpretada por Heidegger como una continuación de la *subjetividad* cartesiana. Pensar al *Dasein* como voluntad de poder es concebirlo como el fundamento que reúne todo sobre sí, que interpreta, se representa el mundo e impone su representación (su voluntad) sobre lo ente. El término voluntad es empleado aquí en ese sentido.

Heidegger traduce a su lenguaje la sentencia cartesiana: *pienso, luego existo* significa represento y garantizo lo que el ente es (c.f. Heidegger, 2000a, 88-89. GA 5:102). El pensar representativo que rige al *Dasein* refiere a la donación del sentido, el *Dasein* crea la norma y establece todo lo que es; el pensamiento representativo es calculador y predictivo, anticipa las posibilidades que están abiertas a la existencia y cursa aquellas cuyo sentido está asegurado de antemano por la representación.

La comprensión del *Dasein* de sí como sujeto que determina lo que los entes son, no solo lo pone como el donador del sentido, sino también como el ente que puede auto-determinar su existencia; la libertad del *Dasein* es comprendida inauténticamente como la liberación de los prejuicios, del horizonte de sentido en el que el *Dasein* subsiste, en tanto que es él quien determina, construye y produce el mundo que está dispuesto para el ejercicio de su voluntad.

La técnica moderna es el apogeo del pensar representativo en el que el sujeto es el fundamento del ser, “[e]n el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra” (Heidegger, 2000a, págs. 89. GA 5:102-103). El pensar del sujeto organiza, uniforma el acontecer de sentido y asegura la dominación del *Dasein* sobre lo ente. La técnica moderna es la máxima expresión de una época que comprende que la relación ser y pensar incumbe a la representación del mundo propia del sujeto.

El apogeo del subjetivismo en el que lo ente es comprendido como lo real, lo efectivo que está dispuesto para la explotación, no es más que el olvido del ser. El *Dasein*, al comprenderse a sí mismo como fundamento de lo ente, hace a los desocultamientos resultado de la técnica, pensada esta como la acción realizada por una subjetividad que se funda y restringe a lo que ya ha sido representado y asegurado para su dominio. La apertura que comprende al sujeto como ‘fundamento’ del sentido, es el ocultamiento máximo del carácter acontecimental del ser, del desocultamiento de la verdad que no depende del sujeto, ni es característica de una

época, sino el momento lógico en el que el sentido se dona, el surgimiento de la verdad que el 'uno' puede transformar en un principio epocal.

El *Dasein* se comprende a sí mismo como sujeto, como la causa eficiente, el creador absoluto cuyo hacer forja, determina, anticipa y manipula el desocultamiento, mientras que la naturaleza (como se mencionó antes) se le presenta como un entramado de fuerzas susceptible de ser explotado. La destinación incide en la comprensión a un grado tal que produjo el florecimiento de las ciencias exactas; contrario a la creencia popular, según Heidegger, las ciencias exactas no generaron la técnica moderna, ellas se fundan en la destinación propia de la época, en la apariencia de que el *Dasein* es responsable del desocultamiento. El pensar calculador que caracteriza las ciencias exactas, así como el realizar exigencias a la naturaleza en pro de la productividad, se da gracias a la pretensión de extraer, determinar y predeterminar los desocultamientos, pretensión que genera que la causalidad sea reducida a “un provocado anunciar de existencias a las que hay que asegurar de un modo simultáneo o sucesivo” (Heidegger, 1994, pág. 25. GA 7:27). La insaciable anticipación de la creación de elementos técnicos que respondan a los retos que surgen en la vida cotidiana y que faciliten las tareas diarias, ha llevado a que los queramos asegurar o incluso adquirir antes de que sean fabricados; esta anticipación no es más que la provocación que se impone al *Dasein* contemporáneo y que posiciona a las ciencias exactas como generadoras de desocultamientos<sup>200</sup>.

La destinación de la época y junto con ella el auge de la ciencia moderna desencadenó que el pensar que no se funda en la representación y la anticipación se conciba como distanciado de la praxis (v.g. la literatura) y por ende como innecesario, porque aquello de lo que se ocupa, el sentido, no es “productivo”. Esta interpretación del pensar ocasiona que él sea apartado del ser y lo transforma en una técnica (en el sentido moderno), lo incita a buscar explicaciones a partir de aquello que puede representar y a fomentar la apariencia de que el *Dasein* es un

---

<sup>200</sup> La filosofía tampoco escapa a la provocación de la *Gestell*, ella “se transforma en ciencia empírica del hombre, de todo lo que puede convertirse para él en objeto experimentable de su técnica, gracias a la cual se instala en el mundo, elaborándole según diversas formas de actuar y crear” (Heidegger, (Heidegger, 1988, pág. 79).

sujeto autónomo y libre (libertad en su sentido negativo) que puede prescindir a voluntad del horizonte de sentido al que pertenece.

La pretensión del *Dasein* contemporáneo de oponerse o prescindir de los sentidos instaurados no es libertad, es una caída en la dictadura de la opinión pública (*Das Man*). Por un lado, en palabras de Heidegger “nos apartamos del ‘montón’ como se apartan de él” (Heidegger, 1997, pág. 143. SZ:126-127) es decir, la oposición de la opinión pública es una de las caras del ‘uno’, nos oponemos como otros se ponen a los sentidos cotidianos; por otro lado, al elegir oponiéndonos a lo que se considera lo mejor, lo bueno, lo aceptable, estamos determinando la acción, así sea de un modo negativo, a partir del régimen del ‘uno’; la oposición al ‘uno’ no deja ser al sentido, solo se determina como negación de la publicidad. La libertad, en su sentido inauténtico, se funda en la creencia de sujetos dueños de sí y de su destino, autónomos y dominadores de lo ente.

### **2.1.2. Los temples en la época de la técnica**

El principio regente de una época incide en los modos en los que el *Dasein* se comprende a sí mismo y a lo ente. En la época de la técnica la *Gestell* adviene con una comprensión de la totalidad de lo ente como lo disponible para el actuar humano; la disponibilidad con la que se presenta lo ente conlleva que el *Dasein* se comprenda a sí mismo como el fundamento de lo ‘real’, el donador del sentido y el dueño absoluto de sí y de todo lo que se le presenta en el mundo. Pero si el principio determina la concreción de la comprensión que el *Dasein* tiene de lo ente y de sí mismo, también debe incidir en los temples y estados anímicos, pues la comprensión es siempre afectiva y las afecciones anímicas son siempre comprensoras.

La época es el desocultamiento que el ‘uno’ hace regente de la existencia inauténtica. Los desocultamientos no son la simple venida a la presencia de una serie de entes que se anexan a la totalidad de lo descubierto, sino la donación de la totalidad misma que dispone las posibilidades a las que puede abrirse la existencia. El sociólogo norteamericano Peter Conrad, v.g., en su libro *Modern Times and Modern Places. Life and art in the XXth Century* (1999) rastrea el surgimiento del aburrimiento a inicios de la modernidad; según el autor, con el auge de la técnica

moderna (más exactamente en virtud de la revolución industrial), que busca facilitarle al *Dasein* las tareas cotidianas y permitirle disfrutar de un mayor 'tiempo libre', aunada a un descontento con la cultura, que dificulta el encuentro de posibilidades que sean genuinamente significativas, generó la *aparición* del aburrimiento.

El surgimiento del aburrimiento en la modernidad, sin embargo, no es una indicación de que el *Dasein* de otras aperturas no fuese acogido por dicho estado anímico. *CFM* inicia con una reflexión acerca de Novalis para quien el temple fundamental y más apto para el filosofar era la *nostalgia* que Heidegger traduce como *aburrimiento profundo*, pero ¿equivale la nostalgia al aburrimiento profundo? ¿el 'surgimiento' de aburrimiento es solo una traducción de otros términos que designaban el mismo fenómeno? Para nosotros las palabras *nostalgia* y *aburrimiento* refieren a fenómenos diferentes; si bien la afección anímica que denominamos aburrimiento pudo tener otros nombres como *nostalgia*, nos es imposible saber si Novalis comprendía la nostalgia en un sentido que abarcase ambos fenómenos, en un sentido diferente, en el sentido en el que comprendemos el aburrimiento contemporáneamente, o incluso podríamos preguntarnos si él llegó a experimentar el aburrimiento como lo hace el *Dasein* en la modernidad. No podemos saber genuinamente cómo concebía o experimentaba Novalis el aburrimiento, pero podemos pensar al aburrimiento como un desocultamiento que acaece con la revolución industrial; el *Dasein* en otras épocas pudo haber experimentado esta afección que hasta el siglo *XIX* permaneció oculta, y, sin embargo, la modernidad propicia que el *Dasein* se apropie de su desocultamiento, ella dona el ambiente<sup>201</sup> para que el aburrimiento nos acoja y devenga una afección que nos es habitual.

El aburrimiento ilustra la magnitud de la incidencia de la época en la existencia. El 'temple' así como los estados anímicos son empleados en la *Kehre* en un sentido

---

<sup>201</sup> En *CFM* Heidegger para explicar su noción de *Stimmung* ofrece un ejemplo que puede ser útil para comprender cómo puede la época abrir un ambiente que propicie el aburrimiento. Una persona va a una cena en el que la atmosfera es aburrida, sin quererlo o buscarlo el solo hecho de estar allí imprime en ella esta afección. Las afecciones anímicas nos sobrecogen sin que podamos controlarlas, pero no solo no podemos evitar la afección que nos acoge, el ambiente en el que nos encontramos puede afectarnos haciéndonos susceptibles a una determinada afección anímica.

*relativamente* similar al que se señala en SZ. El temple es distinguido como algo que nos acoge, nos sobreviene, en el que cae la existencia y que no podemos forzar o manipular, mientras que los estados son, por su parte, sucesos, eventos anímicos. La *Kehre*, sin embargo, introduce una inflexión del sentido que se le otorga a la *Stimmung*; en SZ los temples son un *encontrarse comprensor* del *Dasein*, mientras que en la *Kehre* ellos refieren a la exposición del *Dasein* a la apertura de sentido: “[e] comportarse del hombre está completamente predisposto en su ánimo por el carácter abierto de lo ente en su totalidad” (Heidegger, 2000b, pág. 163. GA 9:193). La totalidad del desocultamiento predispone el ánimo del *Dasein*, y por lo mismo, el cuidado que él sostiene consigo mismo y con lo que le hace frente. La totalidad no es exterior a nosotros, un afuera con el que se relaciona un sujeto, sino que la totalidad y el *Dasein* se co-pertenecen; la integración del *Dasein* a la apertura lo predispone anímicamente, en los temples nos encontramos a nosotros mismos con una disposición que incide en la existencia. El temple es el *encontrarse comprensor* del *Dasein* **en** la apertura.

La apertura no *crea* los estados anímicos, ni los temples, y, sin embargo, el acaecer de la época de la técnica despertó el aburrimiento<sup>202</sup> (ya sea como estado anímico – v.g. cuando asistimos a una cena que se torna aburrida– o al temple correspondiente que Heidegger denomina *aburrimiento profundo*, temple idóneo para el pensar), nos predispuso a encontrarnos a nosotros en la totalidad desde el aburrimiento.

El desocultamiento del aburrimiento según Conrad se produjo con el surgimiento de herramientas técnicas que habrían de permitir un mayor aprovechamiento del ‘tiempo libre’ y que sin embargo surgen con la apertura de posibilidades que no son genuinamente significativas para la existencia. El pensamiento heideggeriano, sin embargo, ofrece la posibilidad de analizar de una manera distinta el fenómeno del aburrimiento. La inautenticidad en la época de la técnica, al comprender a lo ente como meras existencias, impide que el sentido sea dejado en libertad; la pérdida de significatividad de las posibilidades que se abren a la existencia yace en que la

---

<sup>202</sup> Para Heidegger el aburrimiento superficial es un simple suceso que por lo general no permitimos que nos temple, pero, cuando dejamos ser genuinamente al aburrimiento podemos sumirnos en el aburrimiento profundo, el temple adecuado para el filosofar (c.f. Heidegger, *CFM*)

inautenticidad no logre atender genuinamente al sentido de lo que se le presenta. El pensar que se funda en la representación planifica, anticipa, calcula los beneficios y las posibles gratificaciones que encontrará en las posibilidades que cursa, cerrándose además a aquellas imprevisibles y desconocidas (no-representadas). El ocultamiento del ser (del acontecimiento apropiador) característico de la inautenticidad es el cierre de la existencia al acontecer de sentido que impide al *Dasein* encontrarse a sí mismo en la acción, y que desencadena el aburrimiento. El descontento con la cultura y la creación de herramientas técnica que faciliten la cotidianidad no son en sí mismas las generadoras del aburrimiento, sino la dificultad que tiene la existencia de apropiarse de sí misma, de encontrarse en las posibilidades que cursa, de hacer suyo el acontecer.

El aburrimiento revela que los existenciaros son indicaciones *formales* cuya efectucción no depende sólo del 'ahí' concreto del *Dasein*, sino también de la donación de ser y tiempo, y, sin embargo, no hay un dualismo del tipo forma-contenido o adentro-afuera. Los existenciaros no son capacidades o facultades que el *Dasein* emplea a voluntad en virtud de la comprensión que posee del ser; el ser del *Dasein* es indisociable del acceso que él tiene del ser, él cuida de sí, de los otros y de los entes intramundanos en la apropiación de la donación de ser y tiempo. En otras palabras, de la donación de ser y tiempo pende la efectucción de los existenciaros, ella afecta e incide en el ser del *Dasein*.

La comprensión utilitaria que el *Dasein* tiene de lo ente en la época de la técnica no es sólo el modo en el que cuida de algunos entes intramundanos, sino la comprensión de la totalidad de lo ente que se presenta para la inautenticidad como lo disponible, lo representable, lo dependiente e incluso lo procedente del hacer humano. La comprensión de la totalidad de lo ente acaece con una comprensión de la existencia en la que ella se ve a sí misma como una subjetividad que impone su voluntad, que se auto-determina a sí misma, que no posee un destino porque es libre (libertad negativa) de desligarse del acontecer de sentido al que pertenece. La determinación que la existencia encuentra en su apropiación del ser le imprime los modos en los que comprende afectivamente el mundo; el principio que rige a la época de la técnica, la *Gestell*, incide en la existencia a un grado tal que acrecienta la inmersión de ella en el mundo del 'uno' y el no poder encontrarse a sí misma en la acción, generando el aburrimiento y el descontento del mundo.

El aburrimiento se ha empleado aquí para ilustrar cómo las aperturas imprimen los estados anímicos y los templos, cómo ellos no son fenómenos que surgen en el *Dasein*, sino que nos acogen. Pero más allá de cómo concretiza la época de la técnica los fenómenos anímicos, el aburrimiento también funge de excusa para señalar que el apogeo del pensar representativo, que es la máxima expresión del olvido del ser, ha sumergido más al *Dasein* en la publicidad del 'uno' dificultándole encontrarse a sí mismo en la existencia.

### **2.1.3. El 'uno' en la época de la técnica: peligro y existencia inauténtica**

La época de la técnica ha sido descrita como la apertura regida por la *Gestell*, en la que la inautenticidad se comprende a sí misma como sujeto y a la totalidad de lo ente como 'existencias' dispuestas para su representación, producción y utilización. En el régimen de la *Gestell* la significatividad del mundo se difumina para la inautenticidad, los entes intramundanos ya no se presentan en su ser, sino como una totalidad ilimitada e indiferenciada de recursos; en la época de la técnica la existencia inauténtica se sumerge más que nunca en los sentidos establecidos en la publicidad del 'uno', en la representación del mundo que le permite anticipar las posibilidades y las posibles gratificaciones que puede encontrar en ellas. La inmersión de la existencia en el 'uno', al calcular, anticipar y forzar los desocultamientos, dificulta que el *Dasein* atienda al *Ereignis*.

Los textos que Heidegger dedica a la época de la técnica tienen un tono de preocupación y miedo de los alcances y las devastadoras consecuencias que puede traer el que la naturaleza deviniese para el *Dasein* un stock de 'existencias' y, sin embargo, esta preocupación encubre una más profunda. En la presentación de la naturaleza como un recurso y del *Dasein* como dios, creador y amo de sí y de las 'existencias', se halla el peligro de que, parafraseando a Heidegger, la verdad se retire en todas direcciones. El advenimiento de la técnica moderna guarda en sí el peligro supremo al que puede enfrentarse el *Dasein*:

Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado como *existencia*<sup>203</sup> (Heidegger, 1994, pág. 28. GA 7:30).

La comprensión de lo ente como 'existencias' comporta el riesgo de que el *Dasein* devenga él mismo una 'existencia', un mero ente 'a la mano' que forma parte de una maquinaria técnica cuyo valor pende de su utilidad y potencial productividad; es decir, el *Dasein* puede llegar a convertirse en un ente entre los demás, indiferenciado y cuyo ser está restringido a que él es un engranaje más de la técnica. En un mundo en el que el *Dasein* no solo es un solicitador de 'existencias', sino que incluso él mismo es una de ellas, se genera la apariencia de que la naturaleza y hasta el *Dasein* mismo puede ser un producto más de la técnica moderna, según Heidegger "[h]asta ahora parece como si efectivamente la moderna humanidad se precipita en pos de esa meta: *la de que el hombre se produzca a sí mismo técnicamente*" (Heidegger, 2000b, pág. 214. GA 9:257) la búsqueda por hacer que las nuevas generaciones desarrollen su inteligencia aún antes de nacer, que sean menos propensas a enfermedades con antecedentes genéticos, a que los padres puedan escoger el género y los rasgos de sus hijos, los procesos de clonación, etc. no son más que ejemplos que expresan la pretensión de producir técnicamente al *Dasein*, de convertirlo en una mercancía más.

La transformación de la totalidad que ha acaecido con las distintas donaciones de ser y tiempo (que van de una antigua Grecia que poseía una comprensión del desocultamiento, de la *physis*, la *techné* y la *episteme*, al mundo moderno en el que lo no oculto se presenta como 'existencias') no es la de una simple resignificación de las cosas que se le presentan al *Dasein*. Los principios que rigen cada una de las aperturas de sentido repercuten, para decirlo en términos de Schürman, en las palabras, las acciones y las cosas, en la comprensión que posee el *Dasein* de sí mismo y de los entes intramundanos, en las posibilidades que se abren para él y que puede cursar, y en la organización y relación (organización y distribución del 'mundo

---

<sup>203</sup> En esta cita el término 'existencia' refiere a las 'existencias' a las mercancías o entes útiles disponibles para el uso del *Dasein*.

material') que mantenemos con las cosas. En la época de la técnica la donación no solo determina las palabras, las acciones y las cosas, ella también guarda en sí el máximo peligro que puede acechar al *Dasein*, que él mismo devenga un engranaje de la maquinaria técnica, que termine como una 'existencia' más que debe explotarse y que en ese proceso pierda la posibilidad de encontrarse a sí mismo y de co-rresponder al ser.

En la época de la técnica el 'uno' hace creer al *Dasein* que él es el dominador absoluto de la naturaleza que está puesta ahí solo como un recuso que se encuentra a su entera disposición. Dicha creencia ha generado que el *Dasein* no logre encontrarse consigo mismo y que no parezca interpelado por la verdad. El *Dasein* no vislumbra que la *Gestell* es solo un modo en el que el ser nos interpela y "deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello *nunca puede encontrarse consigo mismo*" (Heidegger, 1994, pág. 29. GA 7:31). Con la *Gestell* surge el peligro de que el *Dasein* se deje consumir por la publicidad del 'uno' que decide lo que es bueno, lo mejor, lo elegible, etc., y corra el riesgo de perder la capacidad de dejarse interpelar por el ser<sup>204</sup>, de encontrarse a sí mismo en virtud del desocultamiento al que asiste. Pero ¿cómo puede la apertura en la que nos encontramos trasgredir al *Dasein* llevándolo a perder lo que le es más propio?

La 'pérdida de sí' es, como se señala en *SZ*, un rasgo de la inautenticidad; la existencia inauténtica, que se entrega a la publicidad del 'uno' y deja que éste decida por él, no se encuentra a sí misma. Sin embargo, es menester recordar que *autenticidad e inautenticidad* no son *modelos* o *prototipos* establecidos y fijos de *seres humanos*; la inautenticidad no designa un conjunto de humanos inferiores que no se apropian de sí mismos, ni la autenticidad se presenta como un tipo ideal, un deber ser al que el *Dasein* ha de aspirar. Autenticidad e inautenticidad<sup>205</sup> son modos

---

<sup>204</sup> El perderse a sí mismo y la incapacidad para corresponder al *Ereignis* es un mismo peligro solo que visto desde dos ópticas distintas. En el siguiente apartado se mostrará cómo la decisión es una co-rrespondencia al ser. Por ahora, para simplemente retratar la inautenticidad y el peligro, y para evitar confusiones se presentan como dos, al final del apartado se mencionará *grosso modo* la conexión entre ellos.

<sup>205</sup> Se debe recordar también que *autenticidad e inautenticidad* no son los únicos modos de ser posibles (*c.f.* Heidegger, *SZ*), solo que Heidegger se enfoca en ellos porque el primero

de ser posibles del *Dasein*<sup>206</sup> y entre los que fluctúa la existencia. Si bien en la cotidianidad el *Dasein* por lo general persiste en la inautenticidad, él también puede encontrarse a sí mismo y perderse nuevamente<sup>207</sup>, de cara a la decisión puede decidir no decidir y dejar que el 'uno' decida por él (es decir decidir no encontrarse), o puede perderse irremediablemente.

El *peligro* no es la inautenticidad *per se*, la existencia se pierde a sí misma en los dictámenes del 'uno' y esta pérdida no es indicio de que el *Dasein* ha sucumbido ante el *peligro*. En la inautenticidad el *Dasein* descarga el peso de la existencia al dejar que el 'uno' decida por él; la descarga es necesaria, el decidir genuinamente todas y cada una de las posibilidades, aún las más cotidianas que se le abren al *Dasein*, haría a la existencia insoportable. La 'pérdida de sí mismo' a la que refiere el peligro es el grado más extremo de la inautenticidad en el que el *Dasein* no solo está perdido y es un borrego del 'uno', sino en el que además no puede acceder a la posibilidad de *encontrarse a sí mismo*, de transitar por la autenticidad, de abrirse al acontecimiento apropiador (de *dejar ser sus posibilidades*) y *decidir*<sup>208</sup>.

La relación que aquí se establece entre el peligro y la 'pérdida de sí' característica de la inautenticidad (que Heidegger presenta en *SZ*) no es artificial. En la *Kehre* Heidegger resignifica muchas de las nociones que emplea<sup>209</sup>, y sin embargo los textos que él dedica a la época de la técnica o en los que alude a ella, apelan directa o indirectamente a la inautenticidad en el sentido en el que fue presentado en *SZ*

---

retrata al *Dasein* en la cotidianidad, mientras que el segundo revela la temporalidad de la existencia.

<sup>206</sup> Los modos de ser del *Dasein* no son presentados por Heidegger por medio de definiciones taxativas, sino de indicaciones formales que mientan rasgos generales que se concretizan en la existencia de distintas maneras.

<sup>207</sup> La existencia transita entre los distintos modos de ser, y, sin embargo, en la cotidianidad prima la inautenticidad; la primacía de la inautenticidad no es el resultado de una falla de la existencia, la decisión es excepcional, el *Dasein* no decide genuinamente cada paso que toma, sino que transita entre la autenticidad y la inautenticidad. La existencia que se encuentra y gana a sí misma también se pierde en los quehaceres cotidianos.

<sup>208</sup> Como el lector podrá notar, los términos *decisión* y *existencia* se emplean aquí en el sentido que se les otorga en *SZ* a pesar de que el análisis de la época de la técnica pertenece a la *Kehre*. Como se indicó en el capítulo anterior, en la *Kehre* la existencia deviene existencia, la asistencia del *Dasein* a las aperturas de sentido; la *decisión* también es una noción que el Heidegger tardó resignifica, pero por ahora se conservará la distinción que de ella se realiza en *SZ*. La resignificación de la *decisión* y el cómo ella puede leerse como relacionada con su homónimo de *SZ* se introducirá en el siguiente apartado.

<sup>209</sup> Incluidos algunos existencialistas y la autenticidad.

(v.g. en la *CSH*), como una 'pérdida de sí' y un seguimiento ciego al 'uno'. Aunado a lo anterior, y como fue mencionado al inicio del capítulo, la lectura retrospectiva que realiza Heidegger de su obra categoriza a la analítica existencial como integrada al *salto*; si bien dicha lectura se funda en cómo en *SZ* no se entifica al ser y en la revelación de la indisociabilidad entre ser, *Dasein* y tiempo, también impulsa a reflexionar en cómo *SZ* co-rresponde a la *aletheia* y a la época en la que fue concebida.

El pensamiento heideggeriano en el periodo del sentido del ser corresponde a la *aletheia* en dos sentidos. Por una parte, la época de la técnica es la apertura en la que el olvido del ser llega a su máxima expresión, lo que se presenta al *Dasein* ya no es si quiera un objeto, sino entes que son explotados y manipulados a voluntad; pero, aunque la época trae consigo el ocultamiento del ser tras lo ente y con este el apogeo de la metafísica, es solo en esta apertura que el pensamiento se ve impulsado a preguntar nuevamente por el ser y su inherencia con el tiempo. Heidegger lee su propio trabajo como una co-rrespondencia con la época en la que el pensamiento es llamado a desentrañar la pregunta por la co-pertencia de ser y tiempo.

Por otra parte, el aparataje argumentativo que se presenta en *SZ* se sostiene en la idea de que al *Dasein* inhiere la comprensión del ser, inherencia que se devela gracias al análisis fenomenológico de la existencia; los existencialistas muestran la indisociabilidad ser-existencia, las formas en las que comprendemos a lo ente y a nosotros mismos, en las que los estados anímicos tiñen nuestro desenvolvimiento en el mundo, la interpretación, las posibilidades que se abren para nosotros, etc., son indisociables del acceso del *Dasein* al ser. Es decir, en *SZ* Heidegger ya propone una indisociabilidad entre ser, tiempo y *Dasein* que permite pensar, a la luz de la *Kehre*, cómo las aperturas inciden en la existencia.

Ahora bien, la incidencia de los desocultamientos en el *Dasein* no incumbe solo a las formas en las que comprendemos lo ente, sino que pueden llegar a trastocar nuestro ser. El desasosiego que le produce a Heidegger la época de la técnica no concierne solo a cómo el *Dasein* se relaciona con la naturaleza o por la adopción de un modo de pensar en el que se privilegia el cálculo y la productividad, sino al peligro

que acecha al *Dasein* y que tiene la potencialidad de arrebatarse lo que le es más propio, el no poder *encontrarse a sí mismo* y que la *verdad se retire en todas sus direcciones*. Empero, puesto así pareciera que el peligro fuese doble, la total pérdida de sí mismo y la retirada de la verdad, y sin embargo es uno solo. El encontrarnos, el cómo nos comprendemos y cuidamos de nosotros mismos, quienes somos, es indisoluble del desocultamiento. La existencia inauténtica bajo el peligro es y acepta sin chistar ser esclava de los dictámenes del 'uno', se pierde en lo que 'uno' quiere, desea, busca, elige, etc., sin lograr apropiarse genuinamente de las posibilidades que se abren a la existencia, de la verdad que se le desoculta. Un *Dasein* que sólo sigue al 'uno' estaría atado a las posibilidades que éste abre y por lo mismo incapacitado para atender a los desocultamientos.

## 2.2. Temporalidad de la existencia inauténtica

*“Con la realización de la metafísica ¿qué queda del tiempo? el mismo bajo una u otra forma, se convierte también en objeto manipulable, tratable, controlable. Se convierte en velocidad y forma parte de la subjetividad, del plan y la planificación.*

*El tiempo es el tiempo del trabajo, el tiempo de la producción y nada más”*

*Heidegger. Identidad y diferencia*

Los apartados precedentes consistieron en una caracterización de la época de la técnica en la que se describe cómo la *Gestell* es el principio regente de la inautenticidad que incide en los modos en los que ella cuida de sí y de todos los entes con los que interactúa, y cómo la inmersión en el 'uno' propia de la época guarda en sí el mayor peligro al que pueda enfrentarse el *Dasein*: perderse por completo a sí mismo y lo que le es más característico, es decir, el poder presenciar el desocultamiento. Pero si la época y la apropiación de ella determinan al ser del *Dasein* (la *Sorge*) ¿cómo incide la época de la técnica en la temporalidad de la existencia? En la analítica existencial se exhibe que la inautenticidad comprende al tiempo en función de la noción vulgar, es decir, actúa como si la existencia trascurriese en una sucesión infinita de horas en la que sólo el ahora presente es 'real'; pero si la época dona el contenido del ser del *Dasein* ¿cómo se efectúa la temporalidad inauténtica en la época de la técnica?, ¿experimenta el *Dasein* en la época de la técnica a la temporalidad de un modo particular?

La existencia inauténtica ignora la donación del ser, es insensible a la riqueza del sentido que para ella se abre en la época, es decir, está desarraigada históricamente. La insensibilidad para con la pluralidad de significaciones resulta de un enclaustramiento en los dictámenes del 'uno' que le dificulta al *Dasein* la decisión genuina, el apreciar y co-rresponder al *Ereignis*. El ignorar la riqueza del sentido y la insensibilidad respecto de él son características de una época en la que el *Dasein* *abandona al ser* al privilegiar la publicidad del 'uno' y dejar que la existencia se hunda en ella. El dominio del 'uno' hace al *Dasein* inconsciente del carácter emergente de la *a-letheia* y sin embargo lo incita a una búsqueda insaciable por apropiarse de la verdad mediante la técnica moderna; en tal búsqueda la representación, la propensión de anticipar los desocultamientos y las potenciales posibilidades que la existencia cursa, el cálculo de las ventajas, desventajas, ganancias, y la exigencia de una 'vida' productiva consumen la cotidianidad del *Dasein*. La verdad, en la época de la técnica, aparece –al igual que lo ente– como dispuesta para que el *Dasein* la asegure por medio de la técnica moderna, encubriendo así el peligro que lo acecha, que el dominio que el 'uno' ejerce sobre la existencia devenga absoluto y el *Dasein* pierda la posibilidad de encontrarse a sí mismo.

Pero ¿por qué para referirnos a la temporalidad se requiere retomar nuevamente los rasgos que ya fueron esbozados acerca de la época de la técnica? Porque la insaciable búsqueda por apropiarse y asegurar la verdad, el privilegio de la representación y el cálculo de las posibilidades a las que está abierta la existencia, revelan la preminencia que poseen los sentidos dados (la publicidad del 'uno'), la exigencia de que los desocultamientos se transformen en fenómenos anticipables, adquiridos rápidamente, masivos, públicos y que la existencia se adapte a ellos con la misma rapidez con la que se desocultan; es decir, en la época de la técnica la inauténticidad está impulsada a ser más veloz, a existir más rápidamente para responder a las exigencias del 'uno': a ser más productivo, a calcular cada posibilidad que cursa, a apoderarse y adecuarse a la verdad (*c.f.* Heidegger, 2006a, pág. 102-109. GA 65:111-120). La velocidad a la que el *Dasein* está llamado a existir resulta de la disponibilidad de la totalidad de lo ente en la que el tiempo no es sólo una línea en la que transcurre la existencia, sino también un 'útil' disponible para que el *Dasein* lo utilice, para que lo emplee lo mejor que pueda, para que lo aproveche y realice las tareas que se propone en una menor cantidad de horas. El *abandono*

*del ser* es también el *abandono del tiempo*, la inautenticidad que está cerrada al sentido de lo que se le presenta experimenta a la vez al tiempo como dissociado del ser, como una 'existencia' puesta a su disposición y explotación; el abandono "se oculta en la creciente validez del *cálculo*, de la *velocidad* y la *exigencia* de lo *masivo*" (Heidegger, 2006a, pág. 109. GA: 65:120).

El *abandono del ser* está encubierto por la absorción de la existencia en el presente. El *Dasein* calcula, proyecta, predetermina las posibilidades que cursa, y pretende asegurar la dirección que la existencia adopta en cada ahora. La inautenticidad privilegia la organización de las tareas que realiza, anticipa cuantos minutos u horas dedica a cada una de ellas, y renuncia y reniega de la ocurrencia de transformaciones radicales que lo empujen a internarse en posibilidades desconocidas o no planeadas. "El *cálculo* es mentado aquí como *ley fundamental de comportamiento*, no como mera reflexión y hasta astucia de un hacer aislado, que pertenecen a todo proceder humano" (Heidegger, 2006a, págs. 109. GA 65:120-121). La inautenticidad que adopta al *cálculo* como ley fundamental de su comportamiento se enfrasca en el presente inauténtico, se centra en las tareas inmediatas a realizar, e incluso se proyecta solo en las posibilidades que le son "cercanas" organizando su 'tiempo' en torno a ellas.

El *abandono del ser* se oculta también en la rapidez con la que el *Dasein* es llamado a existir. La anticipación de las posibilidades, la disponibilidad de lo ente y el *cálculo*, generan que la inautenticidad se relacione con el tiempo como lo hace con cualquier otro ente intramundano, intentando explotar cada segundo como si se tratase de una mina de oro o de carbón en la que todo ahora pesa y posee un valor. La existencia en la época de la técnica deviene fugaz y así también el tiempo, un recurso que se agota y que se ha de aprovechar lo mejor posible. La rapidez genera que el *Dasein* no resista la tranquilidad de la *espera*, que sea incapaz de dejar que la existencia esté expuesta a posibilidades que no anticipa, de detenerse un instante para que el sentido se le presente en toda su riqueza.

Mientras el *cálculo* se convierte en la *ley fundamental del comportamiento* que representa, anticipa, organiza y calcula las posibilidades a las que está abierta la existencia, la fugacidad es *la ley fundamental de la estabilidad*. La rapidez es habitual

para la inautenticidad, ella provee estabilidad y confort a la existencia al encaminarla en los caminos establecidos anticipadamente y al alejar potenciales contingencias que puedan trastocar los planes elegidos, es decir, la rapidez da estabilidad porque hace que la existencia esté siempre ocupada de las tareas cotidianas, encerrada en el presente, restringiendo la posibilidad de que el *Dasein* medite acerca de su existencia, que se sienta inducido por el sentido de lo que se le presenta y se aleje del 'uno'. En la fugacidad el tiempo pierde su indisociabilidad con el sentido, es *vacío*, una serie de segundos que trascurren unos tras otros y que carecen de significatividad genuina para la existencia.

El cálculo y la fugacidad ocultan el abandono del ser y la entificación del tiempo en la que éste deviene un mero 'útil' para el *Dasein*. El tiempo para la inautenticidad es *algo* que está ahí para que lo utilicemos, para que en la acción se dote de contenido. La temporalidad inauténtica, así distinguida, es lo que Gadamer denominó *tiempo vacío*<sup>210</sup>:

La experiencia práctica, normal del tiempo es la del «tiempo para algo»; es decir, el tiempo de que se dispone, que se divide, el tiempo que se tiene o no se tiene, o que se cree no tener. Es, por estructura, un tiempo vacío; algo que hay que tener para llenarlo con algo (Gadamer, 1997, pág. 48)

El tiempo para la inautenticidad es semejante a un ente intramundano cualquiera, un objeto que se ha de poseer para llenarlo con las posibilidades que cursamos, solo que ellas carecen de significatividad genuina para el *Dasein* porque no son más que tareas nimias, repetitivas y habituales en las que él no se encuentra a sí mismo. La vaciedad del tiempo inauténtico se concretiza en dos fenómenos distintos: en el aburrimiento y el ajeteo. El *Dasein* puede existir en un monótono ritmo en el que no halla posibilidades que le sean significativas, generando que el tiempo devenga una presencia atormentadora, cada minuto es una nada eterna y tediosa. Empero, la

---

<sup>210</sup> El tiempo inauténtico es denominado en Gadamer *tiempo vacío*, si bien Heidegger no utiliza la misma expresión exacta, es plausible que las reflexiones gadamerianas tengan como antecedente las reflexiones que Heidegger realiza en *ADE*; Heidegger caracteriza a la velocidad que se impone a la existencia como *vacía*, carente de significatividad para el *Dasein*. La temporalidad más genuina, que para Gadamer es el *tiempo lleno*, posee su correlato en Heidegger, temporalidad genuina que es también caracterizada por el pensador de Friburgo como *llena*.

inautenticidad no es acechada sólo por el aburrimiento, también por lo que Gadamer denomina el ajetreo, la rapidez en la que debe existir el *Dasein*, el no tener tiempo, el estar inducido a actuar lo más velozmente posible para “hacer más”, previendo cada acción, cada momento, y generando que el tiempo sea experimentado como algo que se debe tener para completar cada tarea que el *Dasein* se propone, un vacío que se ha de llenar con la mayor cantidad de acciones posibles. “Los casos extremos del aburrimiento y el trajín enfocan el tiempo del mismo modo: como algo «empleado», «llenado» con nada o con alguna cosa. El tiempo se experimenta entonces como algo que se tiene que «pasar» o que ha pasado. El tiempo no se experimenta como tiempo” (Gadamer, 1997, pág. 48). El tiempo inauténtico en la época de la técnica se experimenta como una sucesión de ahora vacíos que han pasado o que se tienen que pasar, ahora que o bien son vacíos llenados con tareas monótonas, aburridas, sin sentido para la existencia o con la exigencia del ‘uno’, con la imperiosa necesidad de actuar rápidamente, de existir en el ajetreo que impulsa al *Dasein* hacer más en la menor cantidad de tiempo posible.

La existencia que pervive en el *tiempo vacío* se pierde en el presente inauténtico, en cursar las posibilidades más próximas y seguras sin dejar que el sentido de ellas se apropie de la existencia, ya sea en lo monótono que no guarda en sí significatividad alguna y que dona el aburrimiento, o con el ajetreo que lleva al *Dasein* a realizar una tarea tras otra, sin detenerse a reflexionar en el sentido que para él se abre.

En contraste al presente inauténtico, el instante genuino<sup>211</sup> está lleno de significatividad, él trasciende el tiempo del reloj, pero “para la rapidez, lo eterno es el mero continuar de lo mismo, el vacío y –así– sucesivamente; oculta permanece la auténtica in-quietud de la lucha, en su lugar ingresó la intranquilidad del siempre ingenioso emprendimiento, que es perseguido en sí mismo por la angustia ante el tedio”<sup>212</sup> (Heidegger, 2006a, pág. 110. GA 65:121). La eternidad fue pensada como una sucesión de ‘ahoras’ vacíos que no se distinguen unos de otros, ocultando que lo que sobrevive al tiempo vacío del reloj es *Ereignis*. Pero si el tiempo inauténtico

---

<sup>211</sup> El instante será propiamente distinguido en 4.

<sup>212</sup> Es de notar que Diana V. Picotti traduce *Langenweile* por tedio, es decir, el aburrimiento.

devino vacío ¿no está la existencia inauténtica sumida en una suerte de eternidad en la que nada acontece?

El esfuerzo por existir de un modo más veloz, de cursar la máxima cantidad de posibilidades en una menor cantidad de 'ahoras', es el intento del *Dasein* contemporáneo por evadir el vacío que lo persigue, el aburrimiento, pero sin darse cuenta, aún la existencia veloz es presa del vacío. Hans Blumenberg (2007) explica cómo uno de los resultados de la secularización moderna es la pérdida de la idea de eternidad que abre un abismo entre lo que él denomina el tiempo del mundo y el tiempo de la vida. La creencia en la eternidad del alma concebía que, a pesar de la muerte, el *Dasein* sobreviviría, al igual que lo haría el mundo<sup>213</sup>. Con la secularización el mundo será visto como eterno en tanto que indiferente a la muerte humana, mientras que el tiempo de la vida es una secuencia finita de horas que se agota con cada segundo. El tiempo del mundo es infinito, a nosotros seres finitos nos acecha la amenaza inminente de la muerte. Hartmut Rosa, siguiendo algunas de las tesis de Blumenberg, plantea que el incremento en la velocidad de la existencia (la aceleración<sup>214</sup>) surge como un intento por cerrar la brecha entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida: el mundo abre al *Dasein* infinitas posibilidades, pero en el tiempo de la vida solo algunas cuantas son realizables; el acelerar no solo los procesos sino la existencia misma es el modo en el que se pueden transitar cuantas opciones sea posible y por lo mismo vivir más de una vida (formas de vida) en el tiempo que antecede la muerte. Rosa afirma: "por esta lógica cultural, si continuamos incrementando la velocidad de la vida podríamos eventualmente vivir multiplicidad de vidas en un mismo tiempo de vida al tomar todas las opciones que podrían definir las"<sup>215</sup>. La aceleración se transforma en el equivalente de la modernidad tardía a la promesa de eternidad, una promesa de alargar la vida al abarcar más en el tiempo con el que se cuenta. La aceleración entonces se vuelve el culto al "mejor aprovechamiento del tiempo" –que en una de

---

<sup>213</sup> El mundo tiene en la lectura de Blumenberg un sentido óntico.

<sup>214</sup> Rosa es uno de los académicos que estudia el fenómeno de la aceleración social; el surgimiento de nuevas tecnologías y procesos de producción (que buscan facilitar y acelerar ya sea los medios de comunicación, los ciclos de producción, los medios de transporte, etc.) advino junto con una experimentación acelerada del mundo, que surge junto con una experiencia acelerada del tiempo. En el lenguaje heideggeriano la aceleración social puede pensarse como la rapidez.

<sup>215</sup> La traducción es mía.

sus versiones más populares se conoce como *time is money*–, culto que cree que entre más velocidad y más posibilidades se logre transitar, mejor se vive y se *aprovecha* realmente el lapso finito que se tiene. La modernidad tardía es una promesa eudaimonística de la aceleración equivalente a la idea de la vida eterna, y una respuesta al problema de la finitud y la muerte; la idea de una vida lograda y satisfactoria no es la que aguarda en el más allá, sino en probar todo lo que el mundo tiene que ofrecer.

La época de la técnica trae consigo la promesa de eternidad, y si bien no ella no puede lograr que el *Dasein* curse todas las posibilidades que están abiertas para él, en algún sentido sí cumple su promesa. Existiendo rápidamente el tiempo del *Dasein* deviene vacío como la eternidad, y encubierto queda que el pensar genuino es aquel impulsado por el acontecimiento apropiador, que en su presencia el *Dasein* no descansa o se aquieta<sup>216</sup>, y que co-rrespondiendo al *Ereignis* el pensar trasciende genuinamente al ahora. La in-quietud que arrastra el pensar, se encubrió con la intranquilidad de caer en el aburrimiento e impuso la exigencia de actuar sólo para huir del tedio. La existencia inauténtica se debate entre la rapidez y el aburrimiento, experimentando el tiempo como más veloz, como un algo que se agota rápidamente o como la temible lentitud ausente de significatividad.

Ahora bien, el aburrimiento es un suceso anímico que acecha a la inautenticidad cuando ella desacelera la velocidad a la que existe, pues le da la oportunidad de percibir la estrechez de sentido que le encuentra a las posibilidades que cursa. El aburrimiento y la rapidez son fenómenos habituales y, sin embargo, el segundo permea más la cotidianidad al emplearse como estrategia para huir del primero. La auto-imposición de actividades que llenen el tiempo, el deseo de no dejar espacios vacíos que puedan traer consigo lo inesperado e indeseado se da junto con la propensión contemporánea a designar ‘tiempos’ específicos para cada posibilidad a cursar y a responder únicamente ante las necesidades más inmediatas, haciendo que el *Dasein* exista solo para el presente. Empero la rapidez no sólo afecta la

---

<sup>216</sup> El texto original utiliza el término *In-quietud* (*Un-ruhe*) empleando el guion para resaltar que el presenciar el *Ereignis* no es la quietud de un mero ver lo que ocurre, sino que impulsa a la acción, a no descansar, a no aquietarse ante lo que se presenta.

experiencia que la inautenticidad tiene del presente, pasado y futuro también son trastocados por ella.

La apertura de la época de la técnica trajo consigo la rapidez a la que está acostumbrada la existencia, e hizo también más veloz al olvido. La inautenticidad que se somete a existir en el presente es ciega para la significatividad que compone la existencia, ante el instante verdadero, eterno, aquel que trasciende los segundos y en cuya apropiación el *Dasein* se encuentra a sí mismo. La ceguera ante el sentido, la irrelevancia del ser para la inautenticidad hace a los instantes fugaces, los hace desaparecer rápidamente; el *olvido* al cernirse sobre la existencia hace al *Dasein* perder su *sído*, que él no pueda recordar las posibilidades que cursó porque son irrelevantes y no dan indicación alguna de quién es. El tiempo inauténtico es vacío, el presente se debe llenar rápidamente de acciones efímeras e insignificantes que desaparecen con la misma velocidad con la que se ejecutan.

En la rapidez el olvido se acrecienta, el pasado se pierde, pero también el futuro. La inautenticidad cree fervientemente en el progreso, en que con el paso del tiempo le serán accesibles modos de vida, conocimientos y herramientas mejores que le permitirán tener una vida buena, y sin embargo *carece* de futuro (*c.f.* Heidegger, 2006b, § 53. GA 65). La comprensión del futuro como *progreso* solo promueve la publicidad del 'uno', la utilización de lo ente en función de necesidades vigentes, del cálculo de 'mejoras', 'actualizaciones' que generarán bienestar, pero el verdadero futuro se sustrae de cualquier intento de representación o cálculo. El futuro no es predecible; las predicciones científicas se fundan en las necesidades inmediatas y en las esperanzas puestas en la idea de progreso, pero ninguna predicción puede anticipar el *Ereignis*, los trastocamientos de las épocas, las transformaciones de sentido que se donan para el *Dasein* y que impactan su existencia. El futuro inauténtico se proyecta en función de las necesidades más inmediatas, en la creación de herramientas que suplan los problemas que la existencia enfrenta en el *ahora*, en las posibilidades que llenen el tiempo vacío.

En la época de la técnica el futuro se concibe como progreso, empero el *Dasein* no puede proyectarse a sí mismo en 'mejoras' y 'descubrimientos' que aún no están disponibles para él, sólo espera inauténticamente a que ellos surjan trayendo bienestar; en la inautenticidad el *Dasein* sólo existe en función de las necesidades

más inmediatas, en los 'ahoras' próximos, pero, al no decidir genuinamente, carece de futuro porque existe para el presente.

La temporalidad de la inautenticidad se da con el *abandono del ser*, con el *cálculo* característico del pensar representacional, y con la *rapidez* que exige el 'uno' y que funge de herramienta para evadir el aburrimiento; no obstante, subsiste un tercer fenómeno que oculta el *abandono del ser*, a saber, el surgimiento de lo masivo. Los desocultamientos se hacen accesibles para las masas sin que el *Dasein* pueda meditar en el sentido que ellos abren. La distribución masiva, la rapidez y el cálculo se apodera de las distintas facetas de la existencia, incluso el conocimiento y el arte deben ser disponibles para todos, mientras que el acontecer de lo que no es anticipable, aquello diferente que no se ajusta a la masificación, lo que no es objeto del consumo, lo que emerge, rompe con los sentidos establecidos y no se ajusta a la publicidad del 'uno', deviene el enemigo y debe eliminarse. La enemistad para con lo inanticipable solo genera un desarraigo histórico, porque aleja al *Dasein* de su lugar más propio, del morar en la casa del ser, evita que el *Dasein* co-rresponda al *Ereignis* y atienda a la riqueza de lo que se le presenta.

Pero ¿por qué y cómo incide el surgimiento de lo masivo en la temporalidad inauténtica? El surgimiento de lo masivo a.) intensifica el poder del 'uno' en la existencia, la seducción que induce al *Dasein* a adquirir y cuidar de entes que no requiere y cuyo sentido le es indiferente, b.) el poder que el 'uno' ejerce sobre la existencia no solo hace que las transformaciones de sentido sean concebidas como algo ajeno que no tiene cabida alguna en el mundo, sino que también genera enemistad para con la diferencia, para con quienes no se adaptan a las exigencias impuestas por el 'uno'; la enemistad incrementa la presión que la existencia enfrenta por sucumbir a los dictámenes del 'uno', al cálculo y la rapidez, y c.) la masificación de los desocultamientos es también la masificación de las posibilidades que se abren para la existencia; la masificación provoca al *Dasein* a cursar una posibilidad solo porque otros la cursan, porque se *dice* es lo mejor, lo más bello, lo más útil, etc. La masificación oculta el abandono del ser intensificando el poder del 'uno', determinando qué entes son requeridos, y qué posibilidades debe cursar la existencia; la masificación adviene junto con el cálculo y la rapidez, ella oculta que el *Dasein* no *deja ser* el sentido de lo que se le presenta, y lo sume en un mundo

que ha dejado de ser genuinamente significativo para él. Pero abandonar el ser no es únicamente hundirnos en el mundo del 'uno', ser y tiempo se co-pertenecen, es decir, abandonar el ser es también abandonar el tiempo, es subsistir en el tiempo vacío, en el ahora que debe ser llenado, en el olvido y en la carencia de futuro genuino.

El pensar representativo que empuja e impulsa al *Dasein* a dominar y anticipar los desocultamientos, a calcular qué, cuándo y cómo debe salir un ente a la presencia, está aliado a la masificación que hace a los desocultamientos fenómenos comunes que están puestos a disposición de todo *Dasein* y a los que él debe adaptarse rápidamente. El cálculo, la rapidez y la masificación despojan al *Dasein* de su hogar y lo incapacitan a experimentar genuinamente la verdad. La masificación de los desocultamientos señala el inicio de una época de la *entera incuestionabilidad* de todas las cosas y las maquinaciones. Los sentidos públicos dados se transforman en incuestionables y difuminan la indisociabilidad de la existencia y el misterio. La época de incuestionabilidad es la época en la que el *Dasein* se arriesga a perder su ser.

La inautenticidad es impelida a experimentar cuantas vivencias le sea posible sin importar si ellas dan o no sentido a la existencia, encubriendo una violencia contra lo más propio del *Dasein* bajo la máscara de la disponibilidad de lo ente (*Gestell*). El *abandono del ser* es el *abandono del tiempo*, el abandono del contenido del ser del *Dasein*; la limitación de la existencia a 'vivenciar' el mundo bajo las leyes del comportamiento y la estabilidad son sólo una afirmación del principio que rige la época de la técnica moderna, "[e]l aumento de la amplitud y rapidez, de la baratura y publicidad del 'vivenciar', es el signo de que ha caído las últimas barreas para la violencia de la maquinación" (Heidegger, 2006b, pág. 31. GA 66:17).

En *Meditación* el peligro que acecha al *Dasein* es denominado la *violencia de la maquinación* porque en él el *Dasein* deviene un engranaje del aparataje de la técnica moderna, parte de una maquinaria que impone cómo y a qué velocidad debe moverse; no es insignificante que tal texto sea uno de los pocos en los que Heidegger menciona la figura del trabajador, aquel que, como en la parodia de Chaplin, acaba siendo un mero aparato de la maquinaria, un ente más perteneciente

a lo totalidad disponible. Empero el peligro que acecha al *Dasein* no es propio de la técnica moderna sino de la *Gestell* que oculta que la técnica es un modo de la *aletheia*, una *poiesis*. En palabras de Heidegger: “[e]l dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial” (Heidegger, 1994, pág. 30. GA 7:32). El peligro máximo es que la verdad (incluso de quienes somos) se pierda, que en la *Gestell* el *Dasein* se vea imposibilitado a experimentar genuinamente el *Ereignis*.

Una época y su principio regente no es, sin embargo, la generación de un destino único, inamovible e inevitable; el *Ereignis*, la donación siempre impredecible e inanticipable de ser y tiempo, es la apertura de posibilidades en la que el *Dasein* está enfrentado a la plurisignificatividad del mundo y a la decisión, es decir, la *interpelación liberadora* o *lo que salva*: “«Salvar» es: ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que así, por primera vez, se pueda llevar esta esencia a su resplandecer propio”<sup>217</sup> (Heidegger, 1994, pág. 30. GA 7:32). La apelación a Hölderlin es la forma en la que Heidegger plantea que la *Gestell* no es simplemente el modo en el que se aspira a sacar forzosamente del ocultamiento lo que aún está oculto, o una deformación del resplandecer de la verdad. La *Gestell* también trae consigo lo que salva, la *interpelación liberadora*.

El principio que rige la época de la técnica, la *Gestell*, pertenece al destino del *Dasein*, lo arrastra y lo sumerge en el mundo del ‘uno’, imponiéndole que su existencia se restrinja a la representación y que evite atender al *Ereignis*, y, sin embargo, no estamos constreñidos a sucumbir irremediabilmente a su reinado. El destino (como se señaló en el capítulo anterior) no es inevitabilidad, sino la región de la libertad “[l]a libertad administra lo libre en el sentido de lo despejado, es decir, de lo que ha salido de lo oculto” (Heidegger, 1994, págs. 27. GA 7:28-29). La libertad humana no se funda en la posibilidad de la toma de decisiones arbitrarias y caprichosas de una voluntad que se desvincula de la apertura de sentido a la que pertenece, así como el destino no es la predeterminación de la existencia que nos

---

<sup>217</sup> Heidegger citando a Hölderlin

obliga a seguir ciegamente los dictámenes del 'uno'. La libertad, en su sentido ontológico "es lo que oculta despejando, y en su despejamiento ondea aquel velo que vela lo esenciante de toda verdad y hace aparecer el velo como lo que vela. La libertad es la región del sino, que pone siempre en camino el desocultamiento" (Heidegger, 1994, pág. 27. GA 7:29). La libertad ocasiona el desocultamiento, abre la región en la cual es posible la libertad humana; pero, si la libertad humana no es una desvinculación de la época, ni el destino un fatalismo determinista, el destino de la época de la técnica no nos impone inevitablemente la *Gestell*, porque en él también está abierta la posibilidad de escuchar el *resonar* de la *poiesis*, el *Ereignis*.

La *Gestell* pertenece al destino, pero no es en sí misma el destino sino un modo de la *aletheia* en la época de la técnica. Como modo del desocultamiento la *Gestell* no es una constricción, por el contrario "si nos abrimos de un modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora" (Heidegger, 1994, pág. 27. GA 7:29). Pero ¿cuál es esta interpelación liberadora? Ella es la co-rrespondencia de la existencia al *Ereignis*, la *autenticidad*.

### 3. Autenticidad en la época de la técnica: serenidad y meditación

*"Ser [Seyn] – ¿un resultado del pensar?  
Pensar es siempre acaecimiento del ser [Seyn]"  
Heidegger. Sobre el comienzo*

El retrato heideggeriano de la época de la técnica esboza cómo la técnica moderna se instauró como el principio que rige al *Dasein* inauténtico. La existencia inauténtica que sigue los preceptos del 'uno' es influenciada a comprenderse a sí misma como artífice de los desocultamientos y como dueña absoluta de su destino. En los preceptos del 'uno' lo ente deviene 'existencias' disponibles para el *Dasein* y el pensar se reduce al cálculo y la productividad. Este retrato de la época de la técnica reafirma que el cuidado que la inautenticidad sostiene consigo misma, con los otros y con los entes intramundanos está regida por los principios del 'uno' que abren las posibilidades de la existencia inauténtica, los modos en los que los que los

existenciarios se concretizan. Este retrato, lejos de ser incompatible con las tesis que Heidegger sostuvo en el periodo del 'sentido del ser', refuerza la idea de la co-pertenencia entre *Dasein*, ser y tiempo; el acceso al ser que inhiere a la existencia no es más que el ex-sistir, la asistencia a las aperturas de sentido.

La época de la técnica dona el contenido que adopta el cuidado del *Dasein*, así como los modos en los que él experimenta la temporalidad. El tiempo inauténtico es una fugacidad vacía en la que el *Dasein* es incitado a existir rápidamente supliendo solo sus necesidades más inmediatas, es decir, existe solo en y para el presente. El pasado de la temporalidad fugaz es el olvido, las posibilidades que ha cursado la existencia desaparecen para ella con gran rapidez. El futuro es una carencia de la inautenticidad, ella no se proyecta genuinamente en sus posibilidades, carece de futuro, y sin embargo posa sus esperanzas en un futuro que le traerá progreso.

El tránsito por la inautenticidad en la época de la técnica condujo al peligro, pero junto a él también subsiste 'lo que salva', la interpelación liberadora que, en pocas palabras, es la asistencia y co-rrespondencia al *Ereignis*. Pero ¿cómo co-rresponde el *Dasein* al acontecimiento apropiador? y ¿puede equipararse la interpelación liberadora a la existencia auténtica de la analítica existencial? La autenticidad en el periodo del 'sentido del ser' es asociada a la resolución y la decisión, empero ¿tiene cabida la autenticidad en el pensamiento de la *Kehre* que ubica al *Dasein* como receptor (activo, pero receptor) del *Ereignis*?, ¿es justo equiparar 'lo que salva' a la autenticidad?, ¿puede 'lo que salva' ayudarnos a pensar la articulación de las temporalidades heideggerianas? y si es así ¿cómo experimenta el tiempo la autenticidad?

Para responder a las anteriores preguntas es requisito retomar, en un primer momento, la resignificación de la decisión (que es inherente a la autenticidad) desarrollada por Heidegger en los escritos dedicados al *salto del pensar*<sup>218</sup>, en los

---

<sup>218</sup> Los textos del salto corresponden a la trilogía *Meditación, Aportes a la filosofía* y *Sobre el comienzo*; asimismo, en las *Reflexiones* (los denominados *Cuadernos negros*) también se encuentran apartados dedicados al salto y la decisión.

que se reflexiona acerca de cómo el pensar genuino<sup>219</sup> rompe con la metafísica y el pensar representacional propio de ella. En los escritos acerca del salto Heidegger enfatiza particularmente en el pensar que traslada los desocultamientos a la palabra y son cuidados en ella; sin embargo, no solo el pensar que revela que el fundamento de las épocas históricas es un no-fundamento realiza el *salto*, todo pensar genuino es una ruptura con la metafísica. Ahora bien, la resignificación de la decisión permite develar algunas peculiaridades de la autenticidad que se deben complementar, en un segundo momento, con las reflexiones que realiza Heidegger acerca de la serenidad, el pensar meditativo que salva al *Dasein* en la época de la técnica y que más que una ruptura radical con la técnica moderna es un *dejar ser* al sentido que ella comporta. La resignificación de la decisión y la serenidad nos ofrecen un panorama general de la autenticidad que, sin embargo, nos impone preguntar, en un tercer momento, acerca de cómo es posible despertar la meditación, pregunta a la que nos acercaremos a partir de la noción de diálogo heideggeriana que permite entrever cómo la meditación no es un acto voluntario y cómo ella es despertada en el diálogo. Cada uno de estos momentos resaltarán aspectos distintos del pensar genuino, en los que también se irán descubriendo cómo se dona el tiempo para la autenticidad.

### 3.1. El pensar y la decisión

*“La decisión pertenece a la esencia del ser [Seyn] mismo y no es haceduría del hombre, porque éste mismo recibe respectivamente de esta de-cisión y su negación lo fundamental y fundacional o lo emprendedor y fugaz de su esencia”*  
*Heidegger, Meditación.*

En la *Kehre* la definición del pensar procedente de la historia del ser se revela desacertada y viciada, ella no logra asir conceptualmente al pensar y solo lo convierte en una herramienta al servicio de la metafísica que la ayuda a instituir su dominio sobre la existencia, y le impide al *Dasein* preguntar genuinamente por el ser. En la historia del ser el pensar ha sido definido como el “representar aquello que lo

---

<sup>219</sup> El pensar del salto es una meditación. Meditación es un término que Heidegger también emplea para referirse a la *Gelassenheit* (serenidad), e incluso a la interpelación liberadora o lo que salva en *LPT*, es decir a la co-rrespondencia al *Ereignis*.

dato tiene de representable” (Heidegger, 2019, pág. 24. GA 96:23) y los pensamientos, resultado de la reflexión, como la *realización y aplicación* de lo que “se ha establecido de forma meramente representativa” (Heidegger, 2019, págs. 24. GA 96:23-24). En otras palabras, la metafísica estableció a la representación como el objeto del pensar y el ámbito en el que se despliega la reflexión; bajo el dominio de la metafísica el *Dasein* ha estado influenciado por la definición tradicional del pensar y cree que para responder a la pregunta por el ser debe representarlo y por ende entificarlo.

El pensador genuino (*meditativo*) no se ocupa de la representación. El ejercicio del pensador del salto consiste en habitar el claro “indagándolo primero y preguntando en él, haciendo que toda palabra surja solo de esta fundamentación y únicamente tenga su sitio en la salvaguarda de ella” (Heidegger, 2019, pág. 25. GA 96:24). El pensador habita el claro, se apropia de él dejando que la verdad del ser brote en la palabra. Pero que el pensar haga que *toda palabra* surja del claro en modo alguno significa instituir un nuevo principio metafísico, por el contrario, el pensar subvierte a la metafísica porque aquello en lo que se funda es un no-fundamento, el *Ereignis*. Pensar es “pertenecer –fundamentando y preguntando– a ese fondo inescrutable y abisal que, sin que lo ente lo perturbe ni pueda perturbarlo, le abre los espacios y los tiempos de su historia a eso ente” (Heidegger, 2019, pág. 25. GA 95:24). El pensar co-rresponde al *Ereignis* y no a lo ente o a su representación, y sin embargo en el claro la iluminación deja a lo ente aparecer, abre la historia (de lo ente) que cuida y salvaguarda el pensador.

El pensar que al enfrentar el abismo no se repliega al lenguaje de la metafísica, es el salto, el otro comienzo en el que las palabras revelan que su fundamento es un no-fundamento. El pensar del salto no es un progreso o el arribo a un mundo mejor, sino “la contravención de la fundamentación ya sucedida para mantenerla en conformidad con el fondo inescrutable y abisal, para que la diferencia de ser nunca aparezca como hechura del hombre que representa y para que el pensar solo se tolere como aquel reflexionar” (Heidegger, 2019, págs. 25. GA 96:24-25). El pensar genuino se enfrenta a la metafísica arrebatándole su fundamento, ni la sustancia, la esencia, la mónada, el sujeto, la voluntad de poder, etc. son el ser de lo ente. Al

despojar a la metafísica de su fundamento y al *Dasein* el rol de creador del sentido<sup>220</sup>, el pensar es liberado de la definición errónea que lo aprisiona en la representación.

La posibilidad del salto del pensar y de otro comienzo sólo se abre en el mayor ocultamiento del ser, en la época de la técnica en la que la maquinación<sup>221</sup>, el cálculo y el progreso rigen la existencia. Todo pensar genuino rompe con el pensar representativo, pero sólo en la época de la técnica es posible el salto, porque en ella el pensador da el paso atrás para comprender cómo se han dado las distintas épocas de la historia de la metafísica, y, enfrentado al desocultamiento el pensador se rehúsa a que éste devenga un nuevo principio metafísico. Los destinos abiertos en una época no determinan de modo absoluto la existencia, si bien el 'uno' encausa la inautenticidad en posibilidades por ella fijadas, existir en una época no significa una eliminación de la libertad humana, por el contrario, el *Dasein* solo es libre en y gracias a las aperturas. La época de la técnica, aunque traiga consigo el riesgo de que el *Dasein* se pierda irrevocablemente a sí mismo, también trae consigo la posibilidad de ganarse a sí mismo, de transitar la autenticidad. Enfrentado al peligro, a la consumación del pensamiento metafísico, otra posibilidad que abre la época es el salto del pensar.

El surgimiento de la posibilidad del salto sin embargo no sólo se debe a que las aperturas sean tanto el destino como el ámbito en el que el *Dasein* es libre. La

---

<sup>220</sup> Los textos del salto muestran una propensión de Heidegger por escapar del antropocentrismo característico de la metafísica. Para el *Dasein* lo ente comparece con un sentido en virtud de su pertenencia al claro del ser, y dicha pertenencia lo distingue de los entes intramundanos; empero, en contra de una posible objeción de antropocentrismo es posible argüir que el señalar una diferencia entre el *Dasein* y los otros entes no significa atribuirle el lugar central que él posee para el pensamiento metafísico. Lo anterior será más notorio en la decisión que es una respuesta al *Ereignis* y no el resultado de un *ego* que elige entre posibilidades.

<sup>221</sup> Similar a la *Gestell* en *Meditación* Heidegger introduce la idea de una interpretación en la que lo ente está disponible para el hacer del *Dasein* bajo el nombre de maquinación (*Machenschaft*) "Maquinación significa aquí todo lo hacible del ente que se hace y constituye, de modo que tan sólo en ella se determina la entidad del ente abandonado por el ser [*Seyn*] (y la fundación de su verdad) [...] La maquinación es el prepararse para lo hacedero de todo, de modo que está dispuesto lo irresistible del incondicional poner en cuenta de cada cosa" (Heidegger, 2006b, pág. 30). La *Gestell* refiere a la estructura que lleva a poner a lo ente como disponible y al *Dasein* como el productor de los desocultamientos. La maquinación por su parte también alude a cómo el *Dasein* cayendo en la ilusión de que lo ente es producto de su hacer lleva a un abandono del ser. Las dos ideas son similares, pero se realiza la aclaración para evitar confusiones.

apertura a la que pertenecemos es aquella en la que la técnica moderna deviene el principio regente, y si bien bajo su régimen el *Dasein* se concibe a sí mismo como el productor de los desocultamientos, la técnica moderna también es un modo de la verdad, en ella resuena la esencia de la técnica. Si la existencia auténtica es aquella en la que el pensar se apropia del *Ereignis*, también de la técnica moderna, sólo que la relación que la existencia sostiene con ésta última dista de la inauténtica.

El salto surge cuando el *Dasein* está enfrentado a la mayor violencia<sup>222</sup>, al peligro que lo arriesga a perderse a sí mismo: “[l]a violencia soltada en la esencia de la maquinación atribuye respectivamente sólo poder y nunca fundamenta señorío; pues maquinación es el impedimento y finalmente *socavación de toda decisión*, que se anticipa a todo lo hacible”<sup>223</sup> (Heidegger, 2006b, pág. 30. GA 66:16). La violencia le atribuye al *Dasein* un poder ilegítimo e infundado sobre lo ente, mas dicha atribución es solo una ilusión que oculta que la técnica moderna *socava la decisión*<sup>224</sup>, le impide al *Dasein* encontrarse a sí mismo. Pero ¿cómo se concibe la decisión en la *Kehre*?, ¿cómo puede la violencia socavarla? y ¿cómo puede el pensar recuperar la decisión y devenir *lo que salva*?

La verdad comparece ante el *Dasein* en el espacio iluminado del claro, sin embargo “[l]a luz alumbrando pero no aclara. Pero el ámbito clareado es la *prestación de adecuación* [...]. La *prestación de adecuación* es la del acontecimiento, y el otro comienzo de la historia”<sup>225</sup> (Heidegger, 2019, pág. 25. GA 96:25). El presentarse de la verdad carecería de sentido para el *Dasein* si no fuese por la ex-sistencia, la *asistencia* a las aperturas, sin ella la luz alumbraría sin aclarar. El claro es la *prestación de adecuación* del *Dasein* al *Ereignis*, de su mutua apropiación y no obstante sin ella no hay claro; desde que el *Dasein* co-rresponde al *Ereignis* ya

---

<sup>222</sup> En *Meditación* el *peligro* es pensado como *violencia*. La diferencia entre ambos reside en que el peligro adviene junto con la *Gestell*, mientras que la violencia es distinguida como la esencia oculta de la técnica moderna: “la calculabilidad preabarcable por completo del poder sujetante del ente para la organización disponible; de esta exigencia esencia, pero a la vez oculta, procede la técnica moderna” (Heidegger, 2006b, pág. 30. GA 66:17). A pesar de esta diferencia entre la violencia y el peligro en ambas subyace la idea de que la técnica moderna trae en sí la posibilidad de que el *Dasein* se pierda a sí mismo y lo que le es más propio.

<sup>223</sup> La cursiva es mía.

<sup>224</sup> Así como en el periodo del sentido del ser, en la *Kehre* el *Dasein* se encuentra a sí mismo en la decisión.

<sup>225</sup> La cursiva es mía

pertenece (ex-siste) al claro, y a su vez, el claro le presta al *Dasein* el ámbito desde el cual se adecua al *Ereignis*.

El claro es la *prestación de adecuación*, el ámbito abierto en y desde el cual es posible la apropiación del *Ereignis*, mientras que la decisión es la adecuación misma. El *Ereignis* se presenta con una *exigencia* que se impone al pensador y de la que él debe apropiarse, adecuarse, para cuidar de la verdad. Algunos pensadores del salto<sup>226</sup>, v.g., enfrentan una *exigencia excesiva* de preguntar por la verdad del ser, de salvaguardarla y de que la palabra no sucumba a la representación o a los conceptos fundamentales de la metafísica (c.f. Heidegger, 2019, pág. 26-27. GA 96:27-28). El reconocimiento de la exigencia que se *impone* al pensador es la decisión y a la vez el salto a otro comienzo. La decisión no es el proceso deliberativo que conduce a la acción (pensar), la decisión es el salto, la acción impulsada por la exigencia que el ser impone. El programar las tareas que deseamos hacer, el calcular cuales son las mejores opciones, desear *algo*, es solo caer en la elección del pensar metafísico que representa las posibilidades que cursa, mientras que la exigencia impuesta al *Dasein* por el *Ereignis* a actuar no puede representarse o anticipar un resultado. El salto no procede de la deliberación, es el sentido el que llama al *Dasein*, él le exige co-rresponder a la *a-letheia*<sup>227</sup>.

Pero ante el pensador no solo se presenta el *Ereignis* y su exigencia, junto a ella también está latente la publicidad de la técnica moderna que niega la verdadera naturaleza del pensar y que intenta seducir al *Dasein* para que permanezca anclado en la metafísica; el *Dasein* puede o bien renegar de la decisión, permanecer en la inautenticidad, caer en la representación y el cálculo, o rehusarse a aceptar los dictámenes del 'uno', adecuarse al *Ereignis* y "entrar en el ámbito de las decisiones acerca de la verdad de la diferencia de ser frente a la preponderancia de lo ente que ha abandonado el ser (de las maquinaciones)" (Heidegger, 2006b, pág. 27). La decisión es la adecuación al *Ereignis* y no el resultado del pensar calculador y

---

<sup>226</sup> El salto del pensar no sólo es tomado por los pensadores que trasladan el *Ereignis* a la palabra. Todo pensar genuino (toda acción) es un abandono del pensar representativo propio de la metafísica. Los pensadores que salvaguardan a la verdad en la palabra fungen aquí de ejemplo; en los apartados posteriores se emplearan otros casos para ilustrar cómo el pensar genuino siempre abandona la representación.

<sup>227</sup> Cómo el *Dasein* co-rresponde a la exigencia y cómo ella no resulta del pensar deliberativo será desarrollado en lo que sigue.

predictivo que elige entre las posibilidades que se abren para un *sujeto*. Junto a la exigencia del acontecimiento están latentes los dictámenes del 'uno', pero no hay un sujeto que *elige* una u otra posibilidad, como si el pensador sopesara las opciones para determinar cuál le es más fructífera. La elección es propia de la inautenticidad que analiza la situación, planea las posibilidades en las que se proyecta y busca adoptar aquellas que le ofrecen mayor seguridad y uniformidad respecto de los dictámenes del 'uno'. La elección es *decisionalidad*<sup>228</sup> de la maquinación, no decisión (c.f. Heidegger, 2006). El *Dasein* anclado en el pensar representativo y la elección no decide ni piensa genuinamente; ante el pensador auténtico se presenta la exigencia de responder al llamado del *Ereignis* y preguntar por la verdad del ser, a él el ser le dona la decisión.

La violencia de la técnica moderna socava la decisión porque limita al *Dasein* a la decisionalidad, a analizar y sopesar las potenciales ganancias o riesgos de cada posibilidad, y a temer a lo que *acontece*, lo que escapa al control, lo *indeciso*. Ante la presentación de un abanico de opciones, el pensar calculador anticipa los potenciales resultados y cursa la posibilidad que concibe más adecuada; decimos además que un *Dasein* (inauténtico) está indeciso cuando no sabe cuál opción ha de elegir, cuál le traerá los mayores beneficios. La decisión genuina procede de la indecisión, pero esta última no tiene relación alguna con el *Dasein* indeciso, aquel que no sabe cuál de las opciones que se le presentan prefiere. Lo *indeciso* es el ámbito en el que emerge lo *indeterminado* y *desconocido*, aquello irrepresentable que no se ha elegido anticipadamente, la presentación de posibilidades que se sustraen al cálculo, la anticipación y la representación, el *Ereignis*.

Para el pensar lo indeciso no es lo prescindible sino lo necesario<sup>229</sup>, el *Ereignis* extrae al *Dasein* del mundo del 'uno' en el que las posibilidades ya están abiertas, determinadas por la representación. Lo indeciso es lo necesario, el fundamento de toda meditación porque libera a la existencia del 'uno', abre al *Dasein* posibilidad que

---

<sup>228</sup> Heidegger emplea el término decisionalidad para referirse a la elección de la inautenticidad. La decisión solo es inherente del pensar meditativo.

<sup>229</sup> El *Ereignis* no posee un carácter necesario, cómo si aconteciera para generar progreso o mejorar los modos de vida. Lo necesario de lo indeciso no refiere entonces a la necesidad de uno u otro desocultamiento, sino a la incidencia que la apropiación de los desocultamientos tiene en la existencia, la posibilidad de transitar por la autenticidad.

no había contemplado antes y lo impulsa a adecuarse a las exigencias del *Ereignis*; sin embargo, lo indeciso no es algo indispensable en el destino del *Dasein*, el acontecimiento puede o no darse, la existencia no cesa por permanecer en la inautenticidad, ella simplemente es incapaz de encontrarse a sí misma. Lo indeciso es lo ajeno a la decisonalidad de la maquinación, el ámbito en el que surge la decisión genuina, la exigencia de adecuación al ser.

Lo indeciso ostenta un carácter necesario para el pensar (y la decisión que de él surge) constatable en los dos saberes que adquiere el *Dasein* en la decisión y en los que le son revelados facetas de su propia existencia. El pensador *se sabe* (se encuentra a sí mismo) impulsado (*proyectado*) por la decisión y que su pensar es la adecuación al *Ereignis*. La existencia descubre en sí misma el *Da-sein*, el lugar de apropiación del desocultamiento. Pero en la decisión la existencia no solo se sabe a sí misma como propulsada por el ser, la adecuación del *Ereignis* distingue al pensador del 'uno' revelándole quién es (*sido*), ella le permite encontrarse a sí mismo en el pensar. La decisión en la *Kehre*, así como en *SZ*, es el modo en el que el *Dasein* se encuentra a sí mismo.

Las dos facetas del primer saber que adquiere el *Dasein* en la decisión están enlazadas entre sí, el *Dasein* al encontrarse a sí mismo sabe que lo que le es más propio es co-rresponder al *Ereignis*. Este saber que adquiere el *Dasein* es también el modo en el que se le dona una de las dimensiones de la temporalidad, el *Dasein* encuentra *quien él ya es*, su *sido*. La apropiación del *Ereignis* no es un rasgo inédito y nuevo para el *Dasein*, las aperturas se han establecido como tales y la totalidad se ha reconfigurado sólo porque él hace suya la donación de ser y tiempo. La historia de la metafísica y todas sus transformaciones se *han* debido a la mutua apropiación de ser, tiempo y *Dasein*. Pero la donación del pasado que se da en la decisión no es solo la reminiscencia de que la historia que nos antecede ha dependido de nuestra apropiación del sentido; la existencia fáctica que se halla a sí misma en la decisión encuentra quien ella *ya es* (*ha sido*). Al *Dasein* que, v.g., atiende la exigencia del ser por dar el salto, una vez la reconoce, se adecua a ella, *ya ha saltado*, *ha escapado* del pensar metafísico. Pero el *Dasein* que escucha el llamado del ser no solo *ha saltado*, él también se reconoce a sí mismo en la acción, que ella no ha sido producida por la representación, él *sabe* que *ha* abandonado el ámbito del pensar

propio de la metafísica. Una vez la decisión se ha impuesto, el *Dasein* ya ha estado haciéndose a sí mismo en ella.

Mientras que el pasado inauténtico es el olvido, el auténtico es el *recuerdo*, porque el instante de la decisión permanece, sobrevive la acción concreta. El pensar genuino es ajeno a la rapidez que impone la época de la técnica pues su sentido no perece con el paso de los horas; la acción producto de la decisión trasciende el tiempo vulgar porque ella forja *quién ya es* (sido) el *Dasein*, lo que le es más propio. El recuerdo es un pasado lleno, la significatividad de los acontecimientos que se presentan inciden en la existencia; empero el recuerdo en la decisión no se da como una remembranza de los 'eventos' importantes en la vida del *Dasein*; el recuerdo en la decisión es semejante a la *reminiscencia* platónica, el *Dasein* re-conoce quien él ya es, *recupera*, *rememora*, se *re-apropia* de sí.

La donación del pasado no está dissociada del presente y del futuro, el *Dasein* salta porque lo que se presenta exige de él, hace que se proyecte en la posibilidad que se le ha abierto. Pero ¿cómo se concretiza el presente y el futuro para la autenticidad? La autenticidad ha sido solo examinada rastreando la decisión, pero el retrato de la existencia auténtica todavía es incipiente y requiere trazar otras líneas que nos permitan descubrir cómo se concretizan las otras dimensiones de la temporalidad para la autenticidad.

Ahora bien, el saber que la existencia adquiere de sí, el saberse impulsada y distinguida por su adecuación al ser, acaece junto a otro saber: cuál es la exigencia que se impone al *Dasein*. El pensador del salto, v.g., es llamado a preguntar por la adecuación (por la decisión misma), por cómo el *Dasein* se ha apropiado de los desocultamientos, y a escapar del modo de pensar propio de la metafísica. La persistencia del *Dasein* en el pensar representativo sólo lo condena a la historiografía, a narrar una serie de eventos sucesivos que transcurren en el *tiempo* (entendido éste desde su acepción vulgar), y lo incapacita advertir las rupturas y transformaciones de la totalidad. La decisión "nunca es una crítica historiográfica, que debiera permanecer cada vez en su época. La decisión se prepara como meditación sobre la esencia de la época" (Heidegger, 2006b, pág. 36. GA 66:24). La decisión que se impone en la meditación no es historiográfica, ella es *precursora* de

otro comienzo en el que el pensador medita sobre la esencia de su época. La meditación acerca de la época se da como un traer a la palabra la esencia de las distintas épocas de la historia de la metafísica, exige una revisión del pasado que no es el recuento de hechos, sino el *recuerdo* genuino que permite examinar la significatividad de las aperturas para que ellas desoculten los principios que las rigen. Pensar no es, sin embargo, sólo el estar abocado a cuidar de los desocultamientos en la palabra, ni a las meditaciones históricas. Pensar es actuar. En toda decisión el pensador experimenta el recuerdo, se sabe a sí mismo en la acción y encuentra quien ya es<sup>230</sup>.

La existencia requiere de lo indeciso porque de él brota la decisión y con ella la posibilidad de encontrarse a sí misma; enfrentado a la decisión el *Dasein* descubre su rasgo más propio: la co-rrespondencia al *Ereignis*, se encuentra a sí mismo en el pensar (*sido*) y se ve a sí mismo cursando la posibilidad que el acontecimiento apropiador abre para él (*advenir*). “El *ser-ahí* es la fundación de la verdad del ser en una transformación del hombre a partir de la decisión por el *ser [Seyn]*” (Heidegger, Meditación, 2006b, pág. 128. GA 66:144), con la decisión la verdad instauro y transfigura las aperturas, mas el surgimiento de la verdad no solo modifica la totalidad del sentido, con él al *Dasein* mismo, quién es, cómo se comprende a sí mismo y su existencia. Pero, así como la decisión no procede de una elección tomada por el pensar calculador, los saberes tampoco resultan de un proceso analítico que interpreta una representación. La adecuación es el encontrarse a sí mismo respondiendo al llamado del *Ereignis*, a la exigencia que impone un escape de la metafísica.

La decisión, tal como se expone en el análisis existencial, se da *dejando ser* al sentido, dejando que éste impulse la acción. En la *Kehre* más que una resignificación de la decisión se halla una explicación más profunda de cómo la decisión que impulsa al *Dasein* proviene de lo indeciso (el *Ereignis*). Pero si la decisión, tal como ella es analizada en la *Kehre*, refiere a una explicación que ahonda en cómo el *Ereignis* dona al *Dasein* la decisión, ¿cómo ha de pensarse v.g. el fenómeno de la

---

<sup>230</sup> En los ejemplos que se emplean en los siguientes apartados, que son heterogéneos al ‘caso’ del pensador que cuida del acontecimiento en el lenguaje, se retomará este punto.

voz de la conciencia? ¿tiene tal fenómeno lugar en la *Kehre*? o ¿puede al menos ella (la *Kehre*) renovar el modo en el que comprendemos la voz de la conciencia?

La conciencia le habla al *Dasein* acerca de sí mismo indicándole la oportunidad perdida o mostrándole que hay otras posibilidades que puede (o pudo) cursar, es decir, señala que lo que se presentó para él no ostenta un sentido único y determinado, sino la apertura genuina del sentido. En la elección de la inautenticidad la voz de la conciencia no tiene por qué hablarnos de la oportunidad perdida, porque las posibilidades que la inautenticidad cursa son producto de la anticipación. En cambio, si la decisión no es producto de un decisionismo, sino que proviene de lo *indeciso*, carece de determinación alguna que conduzca al pensar a anticiparlo y a representarlo, las posibilidades que lo indeciso abre para el *Dasein* siempre pueden ser otras. A pesar de que el Heidegger de la *Kehre* no reflexiona acerca del fenómeno de la voz de la conciencia, éste tiene su origen en el *Ereignis*, la decisión proviene de lo indeciso, de la apertura del sentido que nunca está determinado por representación alguna que pueda anticipar y asegurar los resultados del pensar. La conciencia no voca ni a cada momento, ni acerca de las posibilidades cotidianas que cursamos, sino de aquellas que tienen un potencial impacto en la existencia, las que tienen el potencial de trastocar la cotidianidad, las no determinadas o anticipadas de antemano por el *Dasein*. Lo indeciso dona la decisión, abre posibilidades genuinas que, cuando no son cursadas (la oportunidad perdida) o se están dejando pasar, son indicadas en la vocación de la conciencia. La ausencia, por así decir, de un análisis del fenómeno de la voz de la conciencia en la *Kehre* no es sorprendente pues el enfoque en ésta es el ser y no el *Dasein*, y, sin embargo, la decisión distinguida en la *Kehre* permite reflexionar acerca de cómo la vocación de la conciencia surge con la oportunidad perdida de escuchar la exigencia del ser o cuando ella se está ignorando.

*Dejar ser* al *Ereignis* significa pensar. Al reflexionar acerca de la existencia auténtica en el Heidegger tardío no se puede olvidar la equivalencia que él encuentra entre pensar y actuar (y que se retomó en el capítulo anterior): pensar no es contemplar pasivamente un 'objeto' y actuar no es la agencia humana que se distingue e incluso prescinde del pensar (c.f. Heidegger, 2000b), pensar es actuar y viceversa. El pensar que es poseído por la decisión es siempre un salto de la

metafísica, porque en él la representación es puesta en suspenso, solo que Heidegger enfoca las reflexiones acerca del salto en un pensar en el que el cómo se han dado las aperturas y cómo se han establecido como principios de inteligibilidad de lo ente son traídos a la palabra. Los rasgos extraídos del salto, la exigencia, la adecuación y el encontrarse a sí mismo, son característicos de toda decisión, del pensar o el actuar genuinos, o lo que es lo mismo, de la existencia auténtica.

No obstante, en la *Kehre* no solo se descubre una equivalencia entre el pensar y la acción; pensar es también *meditación* y *serenidad* (*Gelassenheit*), lo que salva al *Dasein* del peligro y la violencia de la técnica moderna, pero ¿a qué se refiere Heidegger por *serenidad* y *meditación*? y ¿cómo se esencian en ellos los rasgos de la decisión? Si el salto del pensar es un modo de co-responder al *Ereignis*, mientras que *serenidad* y *meditación* son homónimos del pensar, una revisión de ellas habrá de ofrecer nuevos desarrollos que nos ayuden a comprender mejor la decisión, la autenticidad y la experiencia que ella tiene de la temporalidad.

### 3.2. La serenidad y la decisión

La existencia sucumbe ante la hegemonía de la técnica moderna que la hace esclava de la racionalidad, pero encuentra su liberación en el pensar que salva al *Dasein* en la decisión y el encuentro de sí mismo. El tránsito del *Dasein* por la autenticidad es necesario, él está destinado a pensar, es decir, a cursar las posibilidades auténticas donadas en la decisión. El pensar posee en Heidegger distintos nombres, *meditación*, *pensar meditativo* y *serenidad*<sup>231</sup>. Pero ¿cómo concibe Heidegger la serenidad?

La serenidad es la *disposición* de apertura del *Dasein* ante el misterio que adviene dejando en libertad al ser; sin embargo, la serenidad no resulta de un ejercicio racional y calculador, el ser acaece, se da impulsando la decisión y, por ende, el pensar. La meditación, a diferencia de la racionalidad, no cuida de lo ya desocultado,

---

<sup>231</sup> *Pensamiento meditador* (*das rechnende Denken*), *meditación reflexiva* (*gesinnliche Nachdenken*) y *serenidad* son homónimos. Según Heidegger la serenidad es el nombre para referirse a la esencia del pensar auténtico y la disposición que lleva a él. Los escritos en los que Heidegger le confiere al pensar el nombre de *serenidad* son *Feldweg-Gespräche* (1944-1945) y *Gelassenheit* (1955)

ni de la cotidianidad en la que el *Dasein* pervive; la meditación es el *cuidado* (*Sorge*) del ser, es decir, es la co-rrespondencia que atiende a la donación del sentido y que la mantiene abierta en el pensar.

La meditación reflexiva acaece sobre el *Dasein*, y, sin embargo, no es del todo espontánea, ella “exige a veces un *esfuerzo superior*. *Exige un largo entrenamiento*. Requiere cuidados aún más delicados que cualquier otro oficio auténtico. Pero también, como el campesino, debe saber *esperar* a que brote la semilla y llegue a madurar”<sup>232</sup> (Heidegger, *Serenidad*). La serenidad entraña a veces de un mayor *esfuerzo*, un *entrenamiento*, y un *saber esperar*, ella es un pensar que atiende, se *detiene*<sup>233</sup> ante lo que acontece y escucha el llamado del ser. El entrenamiento, sin embargo, no es un tipo especial de educación o el seguimiento de una metodología que acostumbre al *Dasein* a adaptarse al ser, el entrenamiento concierne a un dejar que el ser me ataña.

El *entrenamiento* y el saber *esperar*, solo son mencionados en *Serenidad* y, no obstante, hacen eco de la lectura heideggeriana de la filosofía platónica y aristotélica. En su lectura del mito de la caverna Heidegger insiste en que no todo aquel que sale del encierro, en el que ha estado atrapado y expuesto solo a sombras, es capaz de aceptar la verdad; quien sale de la caverna puede rehusarse a comprender que el nuevo espacio iluminado es lo real, para él el claro reside en la caverna y no fuera de ella. La salida y la aceptación de la verdad requieren de la *Bildung* (término que Heidegger equipara a *paideia* griega), de la formación, de un desarrollo del carácter que le permite al *Dasein* adecuarse a lo que ve, actuar regido por lo que se presenta ante la vista y no en virtud de modelos preestablecidos por el ‘uno’: “«Formación» es por lo tanto imprimir carácter y dejarse guiar por una imagen”<sup>234</sup> (Heidegger, 2000b, pág. 182. GA 9:217). La formación no requiere de un conocimiento particular o de seguir las enseñanzas de otros, ella es la *impresión de carácter* que se da en la exigencia que lleva al *Dasein* a adecuarse a la verdad.

---

<sup>232</sup> La cursiva es mía.

<sup>233</sup> En *Feldweg-Gespräche* la serenidad es un saber esperar (*warten*), esta idea será desarrollada más adelante.

<sup>234</sup> La imagen tiene el sentido de idea y ésta es para Heidegger el equivalente a la verdad (c.f. Heidegger, 2000b).

Una primera aproximación del *entrenamiento* se halla en la noción de *formación* que está consignada en la lectura heideggeriana del célebre mito platónico, en el que la mera salida de la caverna no es garante de la apropiación de la verdad. Sin embargo ¿cómo se ha de interpretar la sentencia: “*la formación es [...] impresión de carácter y dejarse guiar por una imagen*”? La filosofía aristotélica, más que la platónica, ofrece las herramientas para comprender la sentencia, y con este propósito seguiremos dos vestigios legados por Heidegger en *Meditación*. Por una parte, resulta cuando menos curioso y diciente que en algunos apartados la terminología empleada por Heidegger para referirse al pensar y al ser rememora el lenguaje de las virtudes aristotélicas (v.g. en expresiones como: *la magnanimidad del ser*). Al empleo del lenguaje de las virtudes se ha de aunar cómo Heidegger reitera en distintas ocasiones que la decisión se da junto con el pensar, o por decirlo de otro modo, que la adecuación al *Ereignis* es la acción.

Por otra parte, la influencia aristotélica en dicho texto se intensifica en la crítica que Heidegger realiza al *realismo heroico*, que no es más que *heroísmo metafísico*<sup>235</sup>. En la tradición metafísica el héroe es el sujeto racional que elige correctamente guiado por los preceptos de su época, del ‘uno’ que decide lo que es bueno, lo mejor y lo digno de alabar. El *héroe metafísico* es un decisionista más, él vive preso de la maquinación, de lo ‘real’. El *realismo heroico* es una expresión del olvido del ser que ensalza al sujeto racional, la existencia inauténtica. El verdadero héroe no elige, sobre él se impone la decisión, y ella, para ser decisión, ha de ser esencial, esenciar al ser mismo. El *Dasein* decisionista no es un héroe, mientras que el pensador deviene héroe porque se detiene ante la magnanimidad del ser, ante el darse del sentido que lo impulsa a la acción. Pero ¿por qué plantear que la mención a algunas virtudes o al heroísmo son vestigios de una herencia aristotélica?

En la *Ética Nicomáquea* la *arethé* no se enseña. El *phrónimos* no es el *Dasein* ‘cultivado’, racional y dueño de sí que leyó y aprendió de la ética aristotélica a elegir siempre el justo medio para actuar. El *Dasein* deviene *phrónimos* en la acción, en ella forma su carácter, se entrena. El *Dasein* que, v.g., se enfrenta al peligro deliberadamente es temerario, el que huye de todo lo que pueda ocasionarle algún

---

<sup>235</sup> Acuñación mía

daño es temeroso, pero aquel que se enfrenta a una situación en la que está impelido a decidir y actúa es valiente. Si los tres ven el mismo acontecimiento, un ladrón con un arma que amenaza a un transeúnte, el temerario se arroja a quitarle el arma al ladrón, no por el sentido del robo *per se*, por salvar una vida, sino para demostrar su ausencia de miedo; el temeroso sopesa las posibilidades y el riesgo lo hace huir despavorido; el temerario y el temeroso son decisionistas, ambos eligen en función de la maquinación y despreciando el sentido, indiferentes al peligro que corre el transeúnte; el primero, aun si desarma al ladrón, actúa pensando en sí mismo, en la ganancia que él encuentra en la acción; el segundo, preso de la racionalidad, sólo reconoce las posibles consecuencias que la acción acarrearía sobre él. Solo el valiente se *demora*<sup>236</sup> ante el ser, atiende, co-responde al sentido del acontecimiento; para él no hay elección, la decisión se cierne sobre él. El héroe heideggeriano, así como el *phrónimos* no se forma eligiendo racionalmente entre ser o no ser, ni calculando las consecuencias de la acción esperando acertar al término medio. El verdadero héroe es quien responde a las exigencias del ser, aquel que se forma a sí mismo en el pensar, o lo que es lo mismo, en la acción que les imprime carácter.

El *Dasein* forma su carácter en el pensar *demorándose* ante lo que se le presenta. Mientras que el salto del pensar devela cómo en la decisión el *Dasein* se encuentra a sí mismo, recuerda quién es en la acción, en la serenidad y la *formación de carácter* que a veces comporta la decisión, es descubierto el modo en el que el presente auténtico se dona al *Dasein*: la *demora*. Habitualmente decimos que alguien o algo se demora cuando se ha tardado, se ha ‘tomado’ más ‘tiempo’ del debido para realizar una acción (v.g., el abogado se demoró en llegar a la diligencia); sin embargo, si la *demora* que se abre en el pensar refiriera a un tomarse más tiempo del debido, el transeúnte moriría esperando la ayuda del valiente. La palabra *demora* proviene del latín *demorari* que significa *detenerse*, cuyo prefijo *de* refiere a una dirección (arriba y abajo) y *morari* retardarse, entretenerse con algo, pero también *morada*. La *RAE*, v.g., entre las distintas significaciones de la palabra *demorar* recuerda que la marina la emplea para referir a la correspondencia “a un rumbo o

---

<sup>236</sup> La demora y el saber esperar no poseen un sentido fundado en el tiempo vulgar. Ellos refieren a la decisión, la proyección y el cursar la posibilidad que exige el ser. En el siguiente apartado se explicará la espera más ampliamente, solo se realiza la aclaración para evitar confusiones.

dirección determinada, respecto a otro lugar o sitio desde donde se observa". El *demorarse* del pensar no es un detenerse, entretenerse con algo o una suerte de retardo, sino un morar direccionado hacia y por el sentido de lo que se presenta. Es decir, co-rresponder al ser en la decisión direccionado por ella, actuar *guiado por una imagen*.

Harold Schweizer (2008) se dedica a pensar la temporalidad en la obra de arte, planteando que lo buscado en la experiencia del espectador y en la del artista es la misma, un momento de una perfecta, aunque inútil, concentración, en la que el tiempo se hace extraño, más intenso, porque los detalles escondidos (de la obra) aparecen ante la vista, sus particularidades se realzan. Schweizer plantea que el momento de concentración es una *demora instantánea (instant delay)* que conjuga una vacilación o indeterminación que es inherente a la obra y en la que todo lo que ella presenta se mantiene suspendido en el tiempo, el presente se hace eterno, lleno de un sentido que trasciende el tiempo vulgar. Si extrapolamos las tesis de Schweizer, la demora del valiente, v.g., es un morar en el sentido en el que el tiempo vulgar se hace extraño, irrelevante y ajeno; el valiente actúa *demorándose instantáneamente*, vacilante porque lo que ocurrirá es indeterminado (indeciso) y sin embargo respondiendo al acontecimiento. El valiente, a quien se impone la decisión, experimenta el *Ereignis* intensamente, percibe detalles que antes habrían pasado desapercibidos y que le permiten desarmar al ladrón. En el ejemplo del valiente la *instantaneidad* de la situación es evidente, él ve el robo y corre a detenerlo; empero, para Schweizer la *instantaneidad* no refiere a un aquí y ahora, o a una acción realizada en un 'corto tiempo', la obra de arte puede tomar días, meses, años o décadas; el *instante* es más bien la presentación de la *idea* (de la *verdad* en el sentido heideggeriano) que impulsa la creación de la obra.

La decisión, que en el salto del pensar se descubre como la adecuación a la exigencia del ser, se complementa con la reflexión acerca de la serenidad. El ser llama al *Dasein* y le dona la decisión, pero su llamado sólo puede ser escuchado y co-rrespondido gracias al carácter que el *Dasein* entraña y a la disposición de forjarlo en la decisión. El *Dasein* que detiene el robo se hace a sí mismo valiente en la acción, se forja y encuentra valentía en su carácter; el pensar del valiente es además una *demora* en la que su experiencia del acontecimiento es intensa, llena de sentido

y detalles que permanecen, se *recuerdan* porque determinan genuinamente la existencia. El presente inauténtico es la rapidez, una fugacidad vacía de eventos datables en horas, el presente auténtico es la demora, el detenerse y morar en el sentido que impulsa al pensar.

En el pensar meditativo le es revelado al *Dasein* su carácter, quién es y la posibilidad que cursa; mientras la existencia inauténtica se atribuye títulos, puede denominarse a sí misma héroe, poeta, carpintero, valiente, etc. gracias a la maquinación, al hacer racional y calculado, dichos títulos son vacíos si la inauténticidad no llega a escuchar la exigencia del ser. La metafísica otorga títulos, el ser deja al *Dasein* descubrir quién es en la acción, en la co-rrespondencia a la exigencia donada por el ser, sea ella una poesía que deja en libertad al ser y despierta emociones, la acción valerosa, o en cualquier otra decisión que el ser done al *Dasein*.

Pero la decisión no solo forma y requiere del carácter del *Dasein* permitiéndole encontrarse a sí mismo en el pensar meditativo. La meditación es una desvinculación del 'uno' y del pensar racional que elige, decide y maquina, y, no obstante, ella no es lejana a la realidad. La decisión exige que escuchemos el llamado del ser, ella acaece sobre nosotros al dejarnos preocupar por lo que se presenta, *demorándonos* en ello. La serenidad no es un desarraigo de la apertura de sentido, por el contrario, es una recuperación o reapropiación de ella: "[e]s suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; aquí: en este rincón de la tierra natal; ahora: en la hora presente del acontecer mundial" (Heidegger, 2002, pág. 20). La meditación es el dejarnos preocupar por lo más próximo, un dejarnos apelar y afectar por el sentido de lo que se presenta; la *demora* en y junto a lo próximo es la reapropiación de la apertura, la meditación de las circunstancias en las que nos encontramos, de las relaciones de sentido y de los aspectos que sin ella nos pasarían desapercibidos. La proximidad al aquí y ahora, al presente, es la clarificación de nuestra situación fáctica que nos lleva también a recordar eventos, situaciones y que a la vez nos invita a pensar más allá, a proyectarnos. En otras palabras, la proximidad nos empuja a pensar y a cobrar conciencia de nuestras raíces (la tierra natal).

El *Dasein* está destinado a pensar, pero la serenidad requiere a veces de entrenamiento y de que confrontemos el aquí, el ahora y a nosotros mismos de un modo meditativo, o de otra manera estamos indefensos ante el 'uno'. La meditación, sin embargo, no es una oposición a los 'productos' de la técnica moderna; si la serenidad fuese simplemente un acto subversivo continuaríamos en la servidumbre del 'uno' porque continuaríamos dejando que él determine nuestra existencia, pues (como se mencionó anteriormente) el oponernos a los sentidos instaurados en la publicidad del 'uno' es, o bien otra forma del 'uno' en la que nos oponemos como otros se oponen, o bien actuamos sólo negando la publicidad sin que necesariamente estemos *dejando ser* el sentido de lo que se presenta. La exigencia de un pensar meditativo no es ni una condena de la técnica, ni un abandono de ella, en su lugar la serenidad es la libertad, la liberación que nos lleva a meditar acerca del sentido de la técnica: "Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia" (Heidegger, Serenidad).

El pensar representativo dice sí o no, elige entre una aceptación ciega de los desocultamientos o una oposición radical a ellos. Decir sí y no a los objetos de la técnica es recuperar el sentido y la relación que con ellos sostenemos, es el dejar que ellos hagan parte de nuestra vida cotidiana, pero a la vez tomar distancia de ellos "los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas." (Heidegger, 2002, pág. 28). La serenidad es la disposición que recupera la relación que sostenemos con las cosas, el comprender que ella (la relación) no está vacía de sentido y el atisbar la riqueza y magnanimidad del ser que se dona a sí mismo en el *Ereignis*. En otras palabras, la serenidad es un modo de relacionarnos con las cosas en el que ellas no dominan la existencia, ni en la que nos oponemos radicalmente a su uso, sino un permitir que su ser esté presente para nosotros, que ellas sean utilizadas de modo tal que no consuman la existencia. El pensar sereno es aquel en el que el *Dasein* está concernido por el ser de los entes intramundanos y en el que podemos decir **sí y no** a ellos porque nos dejamos interpelar genuinamente por su ser. La serenidad es la

liberación de la violencia y el peligro de la técnica moderna que nos permite habitar el mundo de un modo distinto y rebosante de sentido, y, sin bien ella solo es posible en virtud del acontecimiento, a la vez puede requerir de la formación y el carácter. La serenidad es: “el modo de realización de un pensamiento completamente libre, totalmente abierto al gobierno del ser”<sup>237</sup> (Lovitts 1995, p. 544).

Pero ¿cómo puede el *Dasein* despertar en sí la *serenidad* y evadir la violencia de la técnica moderna? La serenidad requiere a veces de un *largo entrenamiento* y de un *esfuerzo superior*. El poeta se forma en su oficio escribiendo, y si bien puede que su prosa sea buena al primer intento, también puede requerir de un mayor esfuerzo para que logre dejar hablar al ser en sus poesías; el carpintero puede formarse para elaborar una mesa en un día, pero costarle un esfuerzo superior el asistir a desocultamiento en la elaboración de una mesa distinta a las habituales. El *esfuerzo superior* y el *largo entrenamiento* no se asemejan al ‘desarrollo’ del pensamiento racional, el *Dasein* que escribe poesías forzando el lenguaje para hacerlo expresar su voluntad condena su obra a la artificialidad, tanto como aquel impaciente que cultiva la rosa antes de que esté lista, o el temerario que corre tras el peligro y que nunca podrá experimentar la verdadera valentía. La escucha de la llamada del ser solo es posible por la formación y ella es el dejar imprimir en sí el carácter. La formación no es la de una academia que enseña las reglas y pasos para la realización de un oficio, el conocimiento y el seguimiento de un procedimiento no tiene nada en absoluto de meditativo, sino, como el *phrónimos* aristotélico, se hace a sí mismo en el pensar. Pero ¿cómo puede el *Dasein* arribar a un pensar sereno en el que la decisión se imponga sobre él?

### 3.3. El despertar del pensar

*Meditación es la entonación de la disposición fundamental del hombre, en tanto ésta lo determina con respecto al ser [Seyn], a la fundación de la verdad del ser [Seyn]*  
*Heidegger, Meditación*

---

<sup>237</sup> La traducción es mía.

*Serenidad* es una pequeña intervención que ofrece visos de algunos rasgos característicos de la meditación, pero se queda corta respecto de otros; en *Serenidad* se revela que la formación, la impresión de carácter, es requerida para escuchar el llamado del ser, que el pensar meditativo es *demorarse*, estar *aquí* y *ahora* junto a lo más próximo, y decir *sí* y *no* a los aparatos de la técnica moderna; sin embargo, la serenidad continúa siendo nebulosa, ¿cómo despierta el *Dasein* un pensar meditativo?, ¿por qué algunos logran escuchar la exigencia del ser mientras que otros serán siempre sordos al *Ereignis*? y si la serenidad es la escucha del llamado del ser, la adaptación a su exigencia, ¿es la serenidad mera pasividad ante el acontecer? La dificultad de aproximarnos a comprender la serenidad se debe a la imposibilidad de ofrecer una definición que solo la encasillaría en la metafísica de la que ella se distancia. A la serenidad no arribamos por medio de conceptos ni enseñanzas, sino solo experimentándola. En *Feldweg-Gespräche*<sup>238</sup> la serenidad se despliega en la *conversación*, se ilustra revelando cuál es el *esfuerzo* requerido para que el *Dasein* medite, cómo se despierta la serenidad y cómo ella no es pasividad o el seguimiento ciego de una exigencia que se impone.

En la *conversación (F-G)* los interlocutores<sup>239</sup> buscan el ser del *Dasein*, pero de manera temprana descubren que para lograr su empresa deben preguntar primero por el pensar y su esencia, la serenidad; así, la conversación inicialmente explora la concepción tradicional, metafísica, subjetivista y científicista que ve al pensar como ejercicio de la voluntad humana:

*Erudito*: No obstante, el pensar, concebido tradicionalmente como representación (*Vorstellen*), es *un* querer; también Kant concibe el pensar así cuando lo caracteriza como espontaneidad. Pensar es querer (*wollen*) y querer es pensar.

*Investigador*: Entonces, sostener que la esencia del pensar es algo diferente del pensar, viene a decir que pensar es algo diferente del querer.

---

<sup>238</sup> En adelante *F-G*

<sup>239</sup> En el diálogo intervienen un erudito, un investigador y un profesor. El investigador encarna el pensar de la ciencia moderna que se funda en la deducción y la representación, el erudito al pensar filosófico e historicista tradicional, y el profesor (que actúa de guía en la conversación) al pensador sereno, él se asemeja a un Sócrates que, preguntando, presentando objeciones y desentrañando el discurso de sus interlocutores, pone en movimiento la conversación.

*Profesor:* Y por eso, como respuesta a la pregunta sobre lo que yo propiamente quiero en la *meditación* sobre el pensar, le contesté: quiero el no-querer.<sup>240</sup> (Heidegger , 2002, pág. 36. GA 77:106)

El pensar tradicional, racional, representativo es *un querer*, pero si lo que se persigue no es una definición del pensar, sino su esencia, ella debe buscarse en algo distinto al pensar y por ende a la voluntad. Caputo (1998) apunta acertadamente que, si la serenidad es la esencia del pensar y ella escapa al ámbito de la voluntad, es 'no-voluntaria' (*nicht-wollen*). La 'no-voluntariedad' sin embargo no equivale a lo involuntario, aquello que no elijo pero que se me impone, sino más bien aquello que escapa al decisionismo y la representación.

Las palabras del profesor *parecen* ambiguas, lo que él *quiere* de la *meditación* es *no-querer*, sin embargo, ellas no guardan ni ambigüedad, ni contradicción alguna, sino que expresan una renuncia *voluntaria de la voluntad*, de un pensar que quiere, desea, racionaliza; el profesor quiere *serenidad*. El término *Gelassenheit* tiene su raíz en el verbo *lassen*, dejar, el pensador *deja ir* a la voluntad, al pensar metafísico, para despertar la serenidad y abrirse al misterio. La serenidad es *no-querer* porque ella ocurre respondiendo a la exigencia de la donación del ser y no como resultado de una elección.

La conversación conduce a los caracteres a la comprensión de que en la serenidad se da un abandono de la voluntad, pero ¿no es el no-querer la indicación de que la serenidad es pasividad frente al *Ereignis*?

*Erudito:* Tal vez se oculte en la Serenidad un obrar más alto que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de los hombres...

*Profesor:*... un obrar más alto que no es, sin embargo, ninguna actividad.

*Investigador:* Por consiguiente, la Serenidad yace (*liegt*) –suponiendo que aquí se pueda hablar de yacer– más allá de la diferenciación de actividad y pasividad...

*Erudito:*... porque la serenidad *no* pertenece al dominio de la voluntad (Heidegger , 2002, pág. 40. GA 77:109).

---

<sup>240</sup> La cursiva es mía.

Decir *sí* o *no* a los objetos de la técnica moderna es un *acto voluntario*. Si elijo decir *sí* a las máquinas acepto voluntariamente la hegemonía que ellas ejercen sobre mi existencia; si elijo decir *no* evito a toda costa a la máquina, pero dicha evasión solo reafirma el poder que ella impone (involuntariamente) sobre mí porque continúa determinando las posibilidades que curso (me lleva a elegir solo distanciándome de los objetos de la técnica); si elijo ser neutral no estoy abandonando la maquinaria técnica, ni cuestionando su poder, por el contrario, afianzo el poderío al negarme a reconocer los peligros que ella alberga. La neutralidad es omitir el sentido de los fenómenos, su positividad o negatividad, lo cual impide reconocer los peligros o los potenciales beneficios que el fenómeno guarda en sí. Quien dice *sí*, *no*, o incluso aquel que es 'neutral' elije *voluntariamente* entre una u otra posibilidad.

La serenidad, el obrar más alto, al no guardar relación alguna con la voluntad o la elección, dice *si y no*, *deja ser* el sentido de la maquinaria técnica pudiendo aceptarla, pero rehusándose a que ella se apodere la existencia, es decir, quien dice *sí y no* reconoce el ser de la máquina, sus usos, sus limitaciones, pero también el peligro que esconde; este reconocimiento le permite al *Dasein* decidir *sí*, utilizar máquina, y *no*, negarse a que ella domine la existencia. La serenidad, al estar disociada de la voluntad, supera la diferencia entre pasividad y actividad, entre decir *no* y que el desocultamiento igual se imponga, o decir *sí* y aceptar gustosamente al 'uno'; *decir sí y no* a los objetos de la técnica no es la elección entre la pasividad y la actividad, la serenidad en algún sentido es ambas, el ser nos llama y desoculta el sentido de la técnica, pero depende del carácter del *Dasein* escuchar el llamado y actuar acorde a él.

La serenidad no se conceptualiza, a lo mucho podemos indicar algunas características, pero siempre nos quedamos cortos porque el pensar tiende a representar una disposición que solo es experimentable. La *conversación* heideggeriana comporta y revela de modo ejemplar la dificultad de aprehender la serenidad, pero también cómo en la conversación hay rupturas, saltos, momentos en los que no sabemos cómo continuar y que, no obstante, devienen tránsitos. El pensar representativo producto de la voluntad conduce a los interlocutores al *querer no-querer* y a cómo la serenidad no puede concebirse actividad o pasividad respecto

del llamado del ser, pero ellos encuentran un alto en el camino, se *detienen, esperan*, y en la *espera* se desoculta el modo de proseguir:

*Investigador:* Lo que la palabra Serenidad no nos debe nombrar lo veo claro en muchos aspectos. Pero, al mismo tiempo, cada vez sé menos de qué estamos hablando. Intentamos determinar la esencia del pensar ¿Qué tiene que ver la Serenidad con el pensar?

*Profesor:* Nada, si concebimos el pensar como representación en el sentido tradicional. Pero tal vez la esencia del pensar que aún buscamos está inserta en la Serenidad.

*Investigador:* Por más *voluntad* que ponga en ello, soy incapaz de representarme esta esencia del pensar.

*Profesor:* Porque justamente esta *voluntad* y el modo suyo de pensar como representación se lo impiden.

*Investigador:* Pero, entonces, ¿qué debo hacer?

*Erudito:* Eso es lo que me pregunto yo.

*Profesor:* No debemos hacer nada sino *esperar* (Heidegger , 2002, pág. 41. GA 77:110)

De la serenidad sólo podemos decir con total certeza lo que ella no es. Para comprenderla solo nos queda *esperar (warten)* a escuchar el llamado del ser. Pero, si la serenidad no puede representarse ¿qué es lo que *espera* el profesor? Nada, porque *espera* lo que aún no sabe, lo que no ha acontecido, un llamado que no ha ocurrido. La serenidad *espera* por el ser *advenir*. Por lo general cuando decimos que esperamos *algo*, estamos a la expectativa de que alguien venga a visitarnos, de un suceso, de una cosa, una hora específica, etc., la 'espera' inauténtica es la expectativa que nos hace contar el tiempo restante para que *algo* ocurra. La espera auténtica, por su parte, no está a la expectación de *algo* que aún no acontece, ella no reifica el *advenir*, no representa el 'objeto' de su espera, porque él es nada. La espera auténtica suspende la representación, en ella no se aguarda a que *algo* ocurra, como los eventos que anticipa el alma en la noción de futuro agustiniana, y sin embargo *hay (es gibt)* acontecer.

El movimiento de la conversación desliga la serenidad de la voluntad y la representación, pero la imposibilidad de definir la meditación genera que los interlocutores *esperen*; sin embargo, la serenidad es irrepresentable y por lo mismo

la espera no tiene 'objeto', entonces ¿cómo esperar sin esperar *algo*? La *espera* auténtica es el estar abierto a lo que se presenta en el horizonte, aquello con lo cual "nos comprometemos siempre que pensamos" (Heidegger , 2002, pág. 51. GA 77:116), el aquí y el ahora más próximo.

La *espera* es el modo en el que se dona el *advenir* a la autenticidad. Pero ¿en qué se diferencia la inautenticidad carente de futuro, de la *espera* de la nada? La inautenticidad no tiene futuro porque existe en función de las tareas cotidianas, aquellas que realiza sin pensar, sin dejar que el sentido que ellas comportan se despliegue ante la existencia y se apropie de ella. Más aún, la inautenticidad carece de futuro y sin embargo aguarda a que las innovaciones de la maquinaria técnica y a que ciertos acontecimientos ocurran generando un 'progreso', es decir, la existencia inauténtica aguarda por una vida mejor.

La vida en la que el *Dasein* pone sus esperanzas y que "espera" arribe en un ahora próximo, es una proyección de sí en lo que se concibe como una vida buena, que las maquinarias de la técnica le permitan realizar tareas inocuas en menor cantidad de horas para poder disfrutar de tiempo libre, el contar con los recursos económicos y temporales suficientes para poder realizar todas las actividades que siempre quiso cursar, pero no ha podido, el tener tiempo para compartir con la familia y amigos, el acumular objetos que habrían de darle calidad de vida (como arte, literatura, etc.) entre otras.

El diagnóstico de la aceleración social elaborado por Rosa (2017) retrata cómo la percepción de lo que es considerado una 'vida buena' evidencia la alienación de la existencia. Por una parte, el tiempo es un recurso; la existencia se acelera con la esperanza de que se contará con el tiempo para realizar acciones que sean genuinamente significativas, pero las exigencias sociales se multiplican y, para emplear los términos de Gadamer, el tiempo lleno, genuinamente significativo, nunca llega. Por otra parte, el *Dasein* puede viajar a miles de lugares, observar miles de obras de arte o adquirir cuantos libros le sea posible, etc., y sin embargo no dejarse apelar por el sentido de lo que en esas posibilidades se ofrece para él. Los viajes y las obras de arte quedan grabados en fotografías con la expectativa de compartir y recordar las 'experiencias' ganadas, mas la existencia no logra experimentar la

*demora instantánea*; ni los lugares, ni el arte llenan el tiempo si la existencia no deja crecer en sí la *disposición* que lo incita a la acción, si el sentido de lo que se presenta no le habla genuinamente. Los libros pueden tenerse guardados en estantes, pero sin el tiempo y la *disposición* para el leerlos, su adquisición es sólo para 'mostrar' a otros que se es poseedor de una gran cultura, y por lo mismo la posesión no ofrece la mejora 'esperada' en la 'calidad de vida'. La inautenticidad proyecta su existencia en la idea 'progreso' del 'uno', está expectante de una vida buena, pero aún si logra adquirir los recursos para hacer lo que quiere, si la existencia no se deja afectar por el sentido, el tiempo permanece vacío.

La autenticidad *espera nada*. El *Ereignis* es lo indeciso, lo que no está ni puede determinarse de manera anticipada por el pensamiento. La autenticidad no *espera* un objeto o un suceso que habría de ocurrir en un ahora específico, ni un ideal proveniente del 'uno'. El pensar sereno se *detiene* en el aquí y ahora, se *encuentra a sí mismo* morando el sentido, proyectándose genuinamente en la posibilidad que se abrió para él. La indecibilidad con la que se presenta el *Ereignis* imposibilita que el pensador anticipe lo que espera; el pensador del salto, v.g., no aguarda que un *algo*, el 'ser', lo llame para pedirle que se distancie de la metafísica; al pensador se le dona la decisión en la que salta y rompe con el pensar propio de la metafísica. El valiente, para emplear el ejemplo del apartado anterior, está ante la presencia del robo, de un evento azaroso e impredecible, que lo empuja a la acción y en ella el *Dasein* se encuentra a sí mismo proyectado, existiendo en la co-rrespondencia al *Ereignis*. La autenticidad no espera nada, pero se proyecta genuinamente en las posibilidades que se le donan.

El *advenir* se abre para la existencia como la *espera de la nada*, del *ser* que induce la acción. Pero la espera no sólo es la donación de la temporalidad para la existencia; las transformaciones genuinas del sentido, de la totalidad de lo ente, no son representables o anticipables. Los acontecimientos históricos, v.g., aquellos que han transformado radicalmente las formas de vida de las distintas épocas, simplemente se dan, ellos, si son genuinos, no se prevén, ni es posible predecir cómo su sentido afectará al *Dasein*.

Pero ¿cómo se da la *espera* en la *conversación*, en especial si el diálogo heideggeriano más que una reflexión acerca de la serenidad es su ilustración? El 'impase', que conduce a los interlocutores a tener que esperar para continuar en su camino, a prestar atención al horizonte, a lo abierto, para que la serenidad se les revele, deviene él mismo (el impase que fuerza la espera) el camino. En la espera de los interlocutores nada ocurre, y no obstante la espera misma se desoculta como rasgo de la esencia del pensar. Cuando buscamos la solución de un problema, v.g., pero anticipamos y determinamos los caminos que se han de cursar para este propósito, sucumbimos al pensar representativo en el que tenemos 'claridad' de cuál ha de ser la solución y llenamos los vacíos en el proceso, como las indagaciones que realizan ciertas empresas para demostrar el 'poco' impacto ambiental de sus industrias, el investigador ya conoce la respuesta que dará y su trabajo consiste en demostrarla. En cambio, cuando se nos presenta un problema y dejamos que él mismo nos guíe, como en diálogo, no podemos anticipar a dónde nos conducirá, el problema mismo nos va conduciendo, exige cambios, nos detiene con impases y nos fuerza a modificar el camino a adoptar, es decir, la solución al problema se descubre sola, *adviene*, pero no del lugar (en el horizonte) en el que poníamos nuestras expectativas, sino del de lo no-querido, en el que esperábamos nada. La *espera* y la *demora* no son la suspensión de la acción; el pensar meditativo no es (como se concibe en la cotidianidad) el detenerse, realizar ejercicios de respiración, escuchar música new-age y esperar indefinidamente a que el ser se desoculte. El *Dasein* existe, piensa, busca, actúa, y en su existir el ser acontece desde lo no-querido.

La serenidad *adviene* en la *espera*, sin embargo, si ella *adviene* y nos acoge como *disposición*, ella surge fuera de nosotros:

*Investigador*: la Serenidad es, por tanto, puesta en obra desde otra parte.

*Profesor*: No puesta en obra sino otorgada (*zugelassen*).

*Erudito*: Aunque todavía no sé lo que quiere decir la palabra Serenidad, vislumbro de modo aproximado que se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (*einzulassen*) con lo que no es un querer.

*Investigador*: Habla usted sin cesar de un dejar, lo que suscita la impresión de que con ello se refiere a algún tipo de pasividad. Con todo, creo entender que no se

trata en modo inerte dejar ir cosas a la deriva. (Heidegger , 2002, pág. 70. GA 77:108).

La serenidad es una disposición inconceptualizable que *adviene* a nosotros, nos acoge sin esperarla y nos incita a comprometernos con lo no elegido, nos urge, nos incita a actuar. El ser, sin embargo, no produce la serenidad, la permite. El pensar meditativo no es mera impotencia respecto de la decisión, el simple dejarnos llevar por la corriente y hacer algo de modo involuntario, sino el mantener viva la disposición que nos llama a la acción.

La conversación genuina<sup>241</sup>, v.g., es *serena*, no la buscamos, simplemente se da, ocurre y nos envuelve sin quererlo; cuando la conversación es auténtica, los interlocutores no imponen su voluntad, ni eligen el desarrollo que ella adopta, no predeterminan la conclusión a la que llegarán, ni fuerzan al otro a aceptar sus argumentos; en la conversación el ser guía a los interlocutores, en palabras del Investigador heideggeriano “[c]ada vez confío más abiertamente en la guía *imperceptible* que nos lleva de la mano en este diálogo, o que, dicho más correctamente, *nos toma por la palabra*” (Heidegger , 2002, pág. 38. GA 77:107). El ser guía la conversación auténtica, él toma la palabra apropiándose del discurso, envolviéndonos en ella y conduciéndonos por caminos inesperados. El *Dasein* no es pasivo en la conversación, sino receptivo, él se compromete, poniéndose a sí mismo en ella y cuidando del ser que se desoculta. El ser guía la conversación sin que los interlocutores quieran, pero solo así él acontece. La conversación auténtica no es un ejercicio de la voluntad, por el contrario, lo no-voluntario se impone, la cosa del pensar abre los caminos que hemos de recorrer, y se despierta en nosotros la disposición a continuar a pesar del no querer. El ser no solo se impone, él abre el recorrido, exige el curso de acción a adoptar, y dona la ‘obra’.

---

<sup>241</sup> En *Verdad y método II* Gadamer afirma que su trabajo filosófico es un desarrollo del pensamiento tardío de Heidegger; los comentaristas gadamerianos han prestado poca atención a estas afirmaciones, y conciben que la herencia heideggeriana en Gadamer yace principalmente en la comprensión, la interpretación y el círculo hermenéutico. Sin embargo, *F-G* ofrece sustento teórico para mostrar otros nexos entre *Verdad y Método* y el pensamiento heideggeriano de la *Kehre*; la conversación genuina heideggeriana es aquella que se da, se desarrolla por sí sola, envuelve a los interlocutores y se desenvuelve sin que ellos impongan su voluntad sobre el otro. En la conversación la cosa se muestra en sí misma, acontece en el diálogo. La relación entre *F-G* y el trabajo de Gadamer se intensifica con la introducción de la idea de horizonte.

La conversación genuina ilustra cómo la serenidad no es controlable o susceptible de despertar por un actuar del *Dasein*, ella acaece y nos hace receptivos al empujarnos a pensar. Pero la conversación no solo muestra que la serenidad es una disposición de receptividad y apertura al sentido, el diálogo posee un lenguaje, un mundo propio en el que él (el diálogo) ocurre. El lenguaje de la conversación es algo abierto, una apertura, el *horizonte* “que desde la vista que él delimita viene a nuestro encuentro el aspecto de los objetos” (Heidegger , 2002, pág. 46. GA 77:113). El horizonte es el campo de visión de la apertura, pero él no surge por acto del *Dasein*, la apertura proviene de algo *otro* a sí misma y que sin embargo es ella, el ser que se dona a sí mismo: “el horizonte es, además de ser horizonte, algo que es Otro (*anderes*). Pero, de acuerdo con lo dicho, este Otro es lo otro de sí mismo y, por tanto, lo Mismo que él es” (Heidegger , 2002, pág. 45. GA 77:113). El horizonte es la apertura en la que los entes se le presentan al ver del *Dasein*, pero en él también yace algo oculto que es imperceptible e inaccesible para la visión y que no obstante transforma el horizonte: la región (*Gegend*) –de todas las regiones– “lo que viene a nuestro encuentro que abre toda posible apertura” (Heidegger , 2002, pág. 45. GA 77:113). La región es la donación del horizonte, de lo que sale al encuentro en él y lo transforma, lo que abre el campo de visión para nosotros. A la región pertenece todo lo accesible a la vista, mas ella posee una distancia incalculable e indeterminada, el *Dasein* no ve dónde inicia y donde termina, solo que la región transforma el horizonte. Es decir, el horizonte de sentido es la apertura dada, mientras que la región es la dación, de ella brota el horizonte y sus transfiguraciones.

El diálogo posee un lenguaje propio, el horizonte y la región son una remisión a la apertura y al *Ereignis* en el mundo del diálogo que señala desde *dónde* ocurre la conversación y aquello que la impulsa, la región que abre el horizonte. La temporalidad del ser es la donación de las dimensiones del tiempo, pero también del espacio-tiempo. El ser abre al espacio, el horizonte desde el que lo ente se le hace accesible a la vista, en el que él se *demora*, *mora en* y *direccionado* por el sentido en el que se proyecta. La donación del tiempo espacia. El pensador del salto es direccionado, conducido por un camino en el que se devela cómo se han abierto las diferentes aperturas en la historia de la metafísica, y a la vez se abre para él un espacio, una distancia, entre su pensar y el pensar representativo. Al valiente el

acontecimiento le abre el espacio, lo direcciona a correr *hacia* eso otro (el robo) para ayudar al transeúnte; a la acción le subyace un reconocimiento de la subsistencia de un espacio entre él y el fenómeno que debe acortarse, de que para impedir el robo el *Dasein* debe *acercarse* al ladrón. En la conversación los interlocutores han de reconocer su horizonte de sentido, el aquí y ahora desde el cual presencian el desocultamiento, y a la par el ser que se desoculta abre una distancia entre él (el ser) y los modos en los que la esencia del pensar había sido concebida. Al retomar los tres ejemplos que se han empleado para ilustrar el pensar, el espacio se revela como la distancia que se abre con el acontecer, es decir, al presenciar al *Ereignis* éste se presenta como algo otro que me llama e incita a la acción, pero la incitación no es un dejarse absorber por el sentido, que él consuma la existencia; el *Dasein* presencia la *donación* que está espaciada de él pero que le permite actuar, acercarse a ella, moverse y responder. La conversación genuina, v.g., es dirigida por el ser, pero no como un simple dejarme llevar y aceptar pasivamente el sentido que emerge, sino que preguntamos, nos distanciamos del 'objeto' y al *dejarlo ser*, respondemos ante lo develado.

El horizonte que es abierto por la región no es únicamente el lugar de la conversación, también el de la libertad porque en él atestiguamos la apertura y despertamos la serenidad auténtica (*eigentliche gelassenheit*). Pero ¿cómo podemos pensar la libertad en la serenidad si ella es la espera de la nada (de lo que aún no es 'real'), una ausencia de voluntad en la que el *Dasein* se deja ir a sí mismo? La serenidad auténtica es libre porque en ella la existencia se *resuelve*: "[e]ntonces debería pensarse, por ejemplo, la palabra resolución (*Entschlossenheit*) según está pensada en *Ser y Tiempo*, como el abrirse, que el ser-ahí (*Dasein*) toma *propiamente* sobre sí *en favor de lo abierto*" (Heidegger, 2002, pág. 71. GA 77:143). En la *Kehre* el ser decide (c.f. Heidegger, 2006a) y lo más propio del *Dasein* yace en la adecuación al *Ereignis*, el *evento resolutivo* (la *resolución*): "[l]o esencial de la resolución no se encuentra en una presunta 'actividad' 'subjettiva' del singular, sino en la fundación conforme al ser-ahí del hombre transformando en la apertura esencialmente otra" (Heidegger, 2006b, págs. 128. GA 66:144-145). La negativa del trabajo heideggeriano (presente desde el joven Heidegger) de concebir al 'ser humano' como sujeto y de comprender la resolución y la decisión como acto de la subjetividad solo se refuerza en la *Kehre*. En *SZ* la resolución y la decisión no son

características de un sujeto que deliberadamente se apropia de su existencia (como lo haría el ser humano ilustrado kantiano), sino que ellas *acaecen* al *Dasein* en el enfrentamiento de su posibilidad más propia. Heidegger robustece su noción de resolución en los textos tardíos, la resolución es la apropiación de la apertura que el *Dasein* cuida como suya.

La existencia auténtica es la asistencia al *Ereignis*, la instancia (*Inständigkeit*) en la que el *Dasein* presencia el acontecimiento apropiador y lo hace suyo. La introducción de la resolución en la *conversación* no solo es un modo de insistir en la no-pasividad de la serenidad, sino también de retomar el 'objeto' del diálogo, la pregunta por la esencia del *Dasein*:

*Investigador*: Con todo, la auténtica Serenidad reside en que el hombre pertenece en su esencia a la contrada [la región – de todas las regiones], es decir, es dejado (*gelassen*) a ella.

*Erudito*: Y no ocasionalmente, sino –¿cómo decirlo? – ya de antemano.

*Investigador*: Ya de antemano, a partir de aquello que no alcanzamos propiamente a pensar...

*Profesor*: ...porque es allí donde comienza la esencia del pensar.

*Investigador*: Así, la esencia del hombre es dejada a la contrada [la región] en aquello que es impensable, por ser previo al pensar. (Heidegger, 2002, págs. 59-60. GA 77:121)

El *Dasein* pertenece al *Ereignis* de *antemano* porque él le dona su esencia, el pensar, el apropiarse de los desocultamientos. En SZ la *Sorge* es revelada como el ser del *Dasein*, pero en la *Kehre* la esencia es el pensar ¿hay entonces una divergencia insalvable entre ambos periodos? En *Meditación* el cuidado es la custodia de los desocultamientos del ser, el *Dasein* al apropiarse de los desocultamientos cuida de ellos, mantiene el claro. Las posibilidades que el *Dasein* cursa, el cómo él cuida de sí mismo, de los otros y de los entes intramundanos, es, a la par, la custodia de los desocultamientos; la incidencia de la apertura en la existencia es la apropiación de la donación del ser, el cuidado.

El salto, el heroísmo y la conversación, han sido empleados como ejemplos del pensar; cada uno de ellos posee una naturaleza distinta, el pensador del salto pone

y cuida de los desocultamientos en la palabra, es decir, piensa, para denominarlo de algún modo, de manera introspectiva, el héroe responde, en el caso de la valentía, de manera corporal (física) y la conversación en relación la con los otros. La elección de los ejemplos anteriores tenía como objetivo mostrar que el pensar no se restringe a la reflexión que realiza un filósofo, sino que pensar es la acción en la que el *Dasein* co-responde al ser. Asimismo, en el examen del salto del pensar, del heroísmo y la conversación se develó cómo el pensar genuino la serenidad meditativa en la que se responde a la exigencia del ser experimentando el despliegue del espacio-tiempo como recuerdo (*sido*), demora (*presente*), espera (*advenir*), dirección y distancia. Pero ¿no es la temporalidad del ser cuatridimensional? La cuarta dimensión es el instante de la decisión.

### 3.4. La cuarta dimensión: el instante

El pensar genuino, meditativo, sereno, es la acogida de la decisión en la que el *Dasein* salta, abandona el decisionismo característico de la tradición metafísica. En el pensar el *Dasein* al estar *aquí y ahora*, *forma su carácter* en una disposición de apertura respecto del *Ereignis*; el sentido de los fenómenos se desoculta para el *Dasein* que es apelado, afectado por este y empujado a la acción. La decisión se cierne sobre la existencia, es no-voluntaria y sin embargo pensar genuinamente no es pasividad, porque no hay tras de la decisión una fuerza que coacciona al *Dasein* a actuar en contra de quien es, de sus principios o su voluntad, por el contrario, en el pensar la existencia se encuentra a sí misma y lo que le es más propio.

El salto del pensar, el heroísmo y la conversación son casos ejemplares de la meditación que permitieron realizar una caracterización de ella y revelaron cómo es donado el *sido*, el *presente*, el *advenir* y el espacio al pensar. En la decisión el *Dasein* se halla a sí mismo y lo que le es más propio; el encuentro de sí (*sido*) en el pensar se da como un *recuerdo*, similar a la reminiscencia platónica, un *re-conocimiento* de quien el *Dasein* (*ya*) es. Pero en el pensar el *Dasein* no sólo se reconoce a sí mismo, también se *demora*, mora en el sentido y deja que éste direccione su actuar (*presente*). La *demora* no es la tardanza sino el *dejar ser* al fenómeno que se desoculta, que éste revele sus particularidades, los detalles que para otros pasan desapercibidos. En el pensar el *Dasein* *espera*, escucha y atiende el llamado del ser

que sale a la presencia desde la nada, desde lo indeciso, pero, aunque la autenticidad no espera nada, se proyecta genuinamente en las posibilidades que son abiertas para ella (*advenir*), se apropia de la exigencia del ser y piensa genuinamente, deja que la acción forje su carácter y revele quién es. Pero el *Ereignis* no solo abre las dimensiones de la temporalidad, también el espacio, *direcciona* al pensar, lo *distancia* de la metafísica, lo abre y lo hace reconocer el *horizonte* en el que lo ente se le presenta. El *darse* temporal del ser abre el espacio porque crea distancias que no son sino relaciones de sentido.

En el *Ereignis* se dona al *Dasein* el espacio y el tiempo en sus distintas dimensiones, ellas están entrelazadas, interconectadas de forma indisociable y sin embargo en cada uno de los ejemplos que empleamos destaca una de ellas. En el pensar, que deja que los desocultamientos se apropien de la palabra, destaca el *recuerdo genuino*, el *Dasein* se descubre a sí mismo y quien ya es en el pensar, pero además la decisión que a él se impone no es la realización de un recuento de eventos datables como lo haría el historicismo, sino el dejar que el sentido de ellos revele cómo se han dado los desocultamientos. El héroe se *demora* en el sentido y es direccionado por este, en la *demora* el héroe se relaciona y percibe el fenómeno de un modo distinto, los detalles del evento se realzan, mientras que las otras cosas que están a su alrededor y que no tienen injerencia alguna en el acontecimiento se difuminan; para él el tiempo no es la rapidez vacía, sino el despliegue del sentido de lo que se presenta. En la conversación los interlocutores *esperan* nada, al ser que se done y desoculte la esencia del pensar. El ser se desoculta desde lo no anticipado que dona la decisión y hace que el *Dasein* se proyecte en la posibilidad que se desoculta para él.

Empero ¿no es el tiempo cuatridimensional? La cuarta dimensión, aquella que posee el rol más originario porque regala, aporta las tres dimensiones manteniéndolas separadas y a la vez cercanas, es el *instante de la decisión*. El instante, en *PFF* está asociado a la resolución y la decisión, siendo concebido como el presente originario, el entrelazamiento del *sido* y el *advenir*. En la *Kehre*, el instante es el darse del acontecimiento, la presentificación de la verdad y la donación de la decisión. El *instante* ha de pensarse como el punto de fuga de la donación del

tiempo, él dona al *Dasein* el pasado, el presente y el futuro de los cuales se apropia y que experimenta como *recuerdo, demora y espera*.

### 3.4.1. El instante en el ‘sentido del ser’

En 1927, tan solo un par de años tras la concepción de *SZ*, Heidegger escribió *PFF* en un intento (que calificó fallido) de completar su obra más conocida. Como continuación de *SZ*, *PFF* mantiene la estructura<sup>242</sup> original del proyecto heideggeriano en la que el develamiento de la co-pertenencia de ser y tiempo procedía del análisis existencial: la constitución ontológica del *Dasein* se funda en la temporalidad y “*a esta pertenece la comprensión del ser, si, por otra parte, el Dasein, en tanto que existente, ha de relacionarse con el ente que no es él y consigo mismo*” (Heidegger, 2000c, pág. 330. GA 24:388). La temporalidad es el horizonte en virtud del cual el *Dasein* posee una comprensión del ser “comprender quiere decir: *proyectarse hacia una posibilidad, en el proyecto se mantiene siempre en una posibilidad*” (Heidegger, 2000c, págs. 332-333. GA 24:392). El mantenimiento de *PFF* en la estructura planteada en *SZ* refuerza, según algunos comentaristas, la interpretación de la subsistencia de un idealismo temporal en Heidegger y no obstante procura una versión incipiente del *instante (Augenblick)* que en la *Kehre* refiere al darse del *Ereignis*.

Así como en *SZ* en *PFF* la resolución funge de tránsito a la temporalidad del *Dasein*, pero mientras en la analítica existencial Heidegger presenta un examen de los éxtasis y su injerencia en los existenciales (comprensión, habla, templos anímicos), en *PFF* hay un análisis más detallado<sup>243</sup> de la temporalidad propia de la resolución; el *presente*, el *sido* y el *advenir* sobrevienen al *Dasein* de un modo particular en la resolución, como la *presentificación* de la posibilidad más propia (*instante*), la comprensión de sí como el ente que *ha sido (repetición)*, y la proyección en sus posibilidades (*ir por delante*).

---

<sup>242</sup> *PFF* presenta una deconstrucción de la tradición metafísica, específicamente de Aristóteles, Kant y Descartes, para retomar luego el análisis existencial y revelar la co-pertenencia de ser y tiempo.

<sup>243</sup> En la analítica existencial la resolución funge de tránsito al examen de los éxtasis, dicho tránsito ofrece algunos elementos generales sobre la temporalidad de la resolución, pero ésta no se analiza atentamente sino en *PFF*.

En la resolución<sup>244</sup> el *Dasein* retorna a su *poder ser* más propio, se comprende a sí mismo como el ente que *ha sido* “se re-pite, [*wieder-holt*] todo lo que él es [...] El modo temporal en el cual es lo que *ha sido* y tal como *ha sido*, lo llamamos la *repetición* [*Wiederholung*]”<sup>245</sup> (Heidegger, 2000c, pág. 344. GA 24:407). La resolución se temporaliza como un retorno del *Dasein* a sí mismo que ocurre en la proyección en sus posibilidades, es decir, él vuelve y se apropia de su existencia proyectándose, *yendo por delante*, y “[e]n la unidad extática del *ir por delante que se repite*, es decir, la unidad del haber sido y del futuro se encuentra un presente específico” (Heidegger, 2000c, pág. 344. GA 24:407). En otras palabras, el *Dasein* al resolverse a cursar *sus* posibilidades (y pre-cursando aquella que le es más propia, la muerte) encuentra quien *ha sido*. En el entrecruzamiento del *sido* y el *advenir* se da un presente particular a la resolución, el *instante*.

El presente de la resolución surge del entrecruzamiento del *advenir* (el *ir por delante*) y el *sido* (la *repetición*), Heidegger denomina a dicho presente “que se mantiene en el estar-resuelto y surge de él *instante* [*Augenblick*] [...] instante es *un presentificar* lo que está presente [*Anwesendes*] que revela la situación que pertenece a la decisión en la que el estar-resuelto se ha resuelto” (Heidegger, 2000c, pág. 344. GA 24:407). El instante es el éxtasis de la presencia (*presentificar*), en él el *Dasein* está y se ha resuelto volviendo a sí mismo *yendo por delante*, es decir, en el advenimiento de la resolución, el *Dasein* se encuentra a sí mismo (*su sido*) y se proyecta, cursa la posibilidad que le ha sido abierta a su existencia:

En el instante, en tanto que éxtasis, el *Dasein* existente, en tanto que resuelto es arrebatado en las posibilidades, en las circunstancias, en las peculiaridades de la situación del obrar siempre determinadas fácticamente. El instante [*Augenblick*], en la medida en que surge del estar-resuelto, es lo primero y único que echa una mirada [*Blick*] a lo que constituye la situación del obrar (Heidegger, 2000c, pág. 344. GA 24:407).

---

<sup>244</sup> Retomo aquí solo *grosso modo* y sin entrar en detalle el *sido* y el *advenir*, que ya fueron expuestos en el primer capítulo, sólo para introducir el instante.

<sup>245</sup> Si bien *Wiederholen* se traduce como repetición, el término también puede traducirse como *volver* o *volver a tomar*. El sentido de la cita refiere a cómo en la decisión el *Dasein* vuelve a sí mismo, toma todo lo que él es.

En el instante el *Dasein* echa una mirada genuina a su mundo, a su situación fáctica, a las particularidades de su existencia; la mirada que adquiere el *Dasein* en la resolución, al comprender las *circunstancias peculiares* de su situación, es la individuación, el encontrarse a sí mismo al proyectarse en sus posibilidades, diferenciarse de los otros y por ende liberarse del 'uno': "el existir en convivencia y junto con otro se funda en la auténtica individuación de lo individual que está determinada por el presentificar en el sentido del instante. Individuación no quiere decir aferrarse a los deseos privados sino ser libre para las posibilidades fácticas de cada existencia" (Heidegger, 2000c, pág. 345. GA 24:408). En la resolución afloran para el *Dasein* las circunstancias propias de su existencia, la situación que enmarca su obrar, su individualidad; el instante, como acceso originario al sentido, funda la convivencia con los otros<sup>246</sup>, yo solo puedo ser un individuo que se relaciona con otros en virtud de mi situación, del entrecruzamiento de mi sido y de las posibilidades que curso, y no obstante solo puedo descubrirme a mí misma, mi individualidad, en el *ser-con*, en el cuidado del otro y en la diferencia con él.

El instante es el éxtasis de la autenticidad en el que se devela la temporalidad, que *sido*, *presente* y *advenir* están unidos no de modo sucesivo, sino entrelazados entre sí. El instante es el *Kairos*<sup>247</sup> en el que, como señala Muchardha, lo inesperado, lo inanticipado se presenta, él es "the temporal dimensión of decision"<sup>248</sup> (Muchardha, 2014, pág. 27). La excepcionalidad de la decisión se debe a que ella ocurre en la presentación de lo inesperado<sup>249</sup> que empuja al *Dasein* a mirar las circunstancias de su existencia, sus posibilidades, y a sí mismo. El instante es indisociable de la decisión, él une los éxtasis de la temporalidad y saca al *Dasein* del mundo del 'uno'.

El instante, en PFF, es la interconexión del *sido* y el *advenir*, él los acerca, los distancia, los relaciona. La resolución y por ende el instante (como conjunción de la

---

<sup>246</sup> En PFF Heidegger enfatiza en cómo el instante individualiza al *Dasein*, sin embargo, en SZ la *mismidad* o la singularización del *Dasein* pende también del 'ser-con' otros.

<sup>247</sup> En PFF Heidegger retoma la noción de *kairos* aristotélica en *Ética Nicómaco*, sin embargo, Muchardha (c.f. Muchardha, 2014) señala que esta visión kairológica del tiempo pone en evidencia la influencia de Pablo en el pensamiento del Heidegger del periodo del sentido del ser.

<sup>248</sup> El libro de Muchardha está restringido a examinar cómo la temporalidad del *Dasein* tiene un sentido *kairológico*, sin explorar los textos de la *Kehre*.

<sup>249</sup> La excepcionalidad de la decisión y cómo ella ocurre gracias a la presentación de lo inesperado es patente en v.g. el encontrarse acogido por la angustia.

*repetición* y el *ir por delante*) son impensables como un punto vacío en una línea temporal, al modo en el que se concibe el ahora en la noción de tiempo vulgar, como *cuantificable*, como si al señalar un instante se estuviese mentando un segundo (o una cantidad de segundos) particular, o como si lo pudiésemos emplear para medir el cambio; la acción del escultor puede “medirse” inauténticamente en décadas o la del héroe en segundos, pero para ellos el paso de los segundos es irrelevante, ellos experimentan el instante.

La *presentificación retentiva y anticipatoria* deriva del presente originario, el instante “es un modo del pre-sente, de la presentificación de algo que se puede expresar en el decir-ahora” (Heidegger, 2000c, pág. 364. GA 24:); cuando decimos ahora para expresar el instante solo estamos señalando la presentificación de un fenómeno, sin embargo, la inautenticidad, al no experimentar el instante, emplea el ahora para datar los eventos y diferenciarlos de otros. El *presente* de la autenticidad es *presentificación*, la venida a la presencia del ser, el de la inautenticidad “*proyecta lo que presentifica*, lo que eventualmente puede encontrar en y para un presente, *en algo como la presencia*” (Heidegger, 2000c, pág. 365. GA 24:435). La presencia no es identificable con el presente auténtico, éste último es la proyección extática en la presencia, el retener, olvidar y anticipar en función de los cuales entablamos trato con lo ente.

La presentificación abre el *esquema horizontal* del *éxtasis* que denominamos *presente*. Por *presente* hemos de comprender el éxtasis que refiere al *estar-abierto* a lo que viene a nuestro encuentro, es decir, a la presencia. El ser de los entes intramundanos es *presencial*, se proyecta de un modo temporáneo, lo comprendemos “*de acuerdo con el esquema horizontal originario del éxtasis de la temporalidad [...]* La *temporaneidad* es la *temporalidad con referencia a la unidad de los esquemas horizontales que le pertenecen*, en nuestro caso el presente con referencia a la presencia” (Heidegger, 2000c, pág. 366. GA 24:436). El instante es la unión indisociable de los éxtasis que se devela en la autenticidad en la que él refiere a la venida a la presencia, al presenciarse de lo inesperado que impulsa la resolución.

El instante, el presente originario, es la cohesión de los éxtasis, el entrelazamiento del *sido* y el *advenir* en el que el ser se *presencia*. La introducción del instante en la obra que debía concluir el trabajo iniciado en *SZ* se mantiene en el proyecto heideggeriano original en el que el develamiento de la constitución ontológica conduciría a la co-pertenencia de ser y tiempo; el análisis del instante insiste en cómo la autenticidad ostenta un carácter excepcional en el que aflora la indisociabilidad de los éxtasis; pero, pese a que *PFF* se mantiene en la línea argumentativa de *SZ*, en dicha obra también hay visos del giro del pensamiento heideggeriano<sup>250</sup>. El instante en *PFF* es la cohesión, la relación entre los éxtasis, en él la autenticidad no elige entre determinadas posibilidades, sino que es abocada a la decisión, se deja interpelar por el sentido que ocurre en la presentificación de su situación.

### 3.4.2. El instante, el Ereignis

En el periodo del sentido del ser se presenta una versión de la decisión y el instante distinta pero no del todo incompatible con la que de ellos se halla en la *Kehre*, experimentamos el instante solo cuando se *da* la decisión, cuando nos dejamos interpelar por el ser, miramos genuinamente nuestra situación (nuestras circunstancias) y nos proyectamos en ella; el instante en *PFF* es la relación y diferenciación de los éxtasis.

A pesar de las similitudes (que se han anunciado anteriormente) respecto del instante, y aunque no se ha esbozado la resignificación que de éste se halla en la *Kehre*, a primera vista afloran grandes diferencias, en el *PFF* el instante es el presente, traslapamiento del *sido* y el *advenir*, mientras que en la *Kehre* el presente es la *demora* del *Dasein* en el sentido. Asimismo, el *sido* es pensado como una

---

<sup>250</sup> Para poner tan solo un ejemplo, Heidegger afirma que el *Dasein* solo existe si encuentra al “ente mismo en la *luz* de la comprensión del ser” (Heidegger, 2000c, pág. 337. GA 24:397). La comprensión, en *PFF*, refiere al claro, al espacio iluminado en y desde el cual lo ente se nos presenta en su ser, y, desde esta perspectiva, la tarea que se impone al filósofo es “preguntar, todavía más allá del ser, por aquello hacia donde ha sido proyectado el ser como tal” (Heidegger, 2000c, pág. 338. GA 24:399), la temporalidad. La alusión a la luz gracias a la cual tenemos una comprensión determinada del ser, que según Heidegger es una metáfora proveniente de la *República*, constituye una versión inicial del claro que luego se desarrolla en la *Kehre*, pero en *PFF* la metáfora de la luz pone al *Dasein* como el ente desde el cual se proyecta el ser, pues es la temporalidad de la existencia el horizonte que posibilita la comprensión.

*repetición* y el *advenir* como un *ir por delante*, mientras que en la *Kehre* el pasado es *recuerdo* y el futuro *espera*. Empero, las diferencias señaladas no son insalvables; por una parte, el *instante* es la presentificación de lo inesperado que da cohesión y a la vez diferencia los distintos éxtasis, los aleja y los acerca; el instante, así caracterizado, no es tan disímil de pensarlo como la dimensión originaria, la cuarta dimensión. Por otra parte, el *recuerdo* es una *reminiscencia*, un *re-conocimiento* de quien *ya* es el *Dasein*, una repetición, un volver a sí mismo. La *espera*, por su parte, no es la inactividad, es la proyección de sí en el desocultamiento que surge desde lo indeciso, lo inesperado. Al darse el desocultamiento el *Dasein va por delante*, se apropia de la exigencia del ser y se proyecta en ella. Estas diferencias pueden pensarse como una resignificación de los éxtasis temporales del *Dasein* en el lenguaje de la *Kehre*, el examen desde el carácter acontecimental del ser.

Aún con estas y otras diferencias que puedan hallarse entre los distintos periodos del pensamiento heideggeriano, es notorio que el instante es pensado como la presentificación de lo inesperado que lleva al *Dasein* a la decisión. Las dos versiones del instante son, desde esa perspectiva, concomitantes y evidencian la articulación (en la que se ha insistido) de las temporalidades heideggerianas solo que mientras en el periodo del sentido del ser la decisión y el instante son pensados desde la analítica existencial, en la *Kehre* desde la verdad del ser. Pero ¿puede pensarse el *instante* como la *cuarta dimensión*, es decir, *la regalía esclarecedora, la cercanía acercante?* y ¿por qué catalogar las dos versiones como concomitantes? Porque *el instante es el evento de la verdad del ser, la donación de la decisión* (c.f. Heidegger, 2006a, pág. 104. GA. 66:114):

El 'instante' es lo repentino de la caída de todo lo que aún no está fundado, pero es fundable en el claro del ser.

El 'instante' es lo repentino del levantamiento del hombre hacia la instancia [*Inständigkeit*] del 'entre' de este claro.

El 'instante' no tiene nada que ver con la 'eternidad' del ente en el sentido de la metafísica como el *nunc stans*, que lleva en sí todos los signos y no signos del tiempo calculado.

El 'instante' es el origen del 'tiempo' mismo -éste como unidad extática, que en sí misma solo se somete al claro y, *por lo tanto*, aunque no se reconozca como tal,

puede ser asumida como ámbito de la apertura-proyectante de la primera interpretación del ser.

El 'instante' no requiere de la 'eternidad' -el mero subterfugio de lo transitorio en lo siempre-finito, bajo la apariencia de la primacía de lo presente-a-la-mano como de lo 'auténticamente' ente, porque lo ente es por cierto 'permanente'.

Pero el instante tampoco puede ser degradado a lo más transitorio de lo transitorio, que no es más que el revés de la 'eternidad', sólo la inversión de la metafísica, a través de la cual lo inevitable es falsificado como lo esencial. Todas las meras doctrinas del destino hasta el amor fati son modos de la metafísica, intentos de decir algo sobre el ente, sin preguntar por el ser [*Seyn*]. Así como el tiempo concebido originariamente ('extáticamente') es sólo lo cercano al claro del ser, lo 'cercano', que nos sorprende en la meditación acerca de la interpretación metafísica del ser, del mismo modo el 'instante' sigue siendo sólo la denominación temporal - en el sentido del tiempo captado originariamente- *de lo repentino* del claro del ser"<sup>251</sup> (Heidegger, GA 66:114).

En las palabras anteriormente citadas Heidegger expresa cómo el instante es la caída del *Dasein* en lo no-fundado que se esencia (funda) en la decisión, un entre, un tránsito *entre* la luz del *Ereignis* y el esclarecimiento del claro, es decir, entre el *acontecimiento* y la decisión que esencia al ser. El instante es por completo divergente de la idea tradicional de eternidad, de ahora sucesivos al infinito en los que nada acontece. El instante es el *origen* del tiempo, el despeje del claro, el ámbito de la proyección del *Dasein*, de la interpretación del ser.

*Instante (Augenblick)* es la denominación *temporal* del *Ereignis*, el acaecimiento repentino, imprevisible, indeciso de la verdad y la apropiación de ella: la decisión y resolución que acoge al *Dasein*, o lo que es lo mismo, la instancia (*Inständigkeit*), la asistencia del *Dasein* a la iluminación del claro. Es decir, el *Ereignis* es el destello de luz que ilumina el espacio abierto en el que subsiste el *Dasein*, pero la luz solo aclara cuando alcanza al *Dasein* y él se apropia de ella, se proyecta y existe en el mundo por ella iluminado. El *instante* que se presenta en la *Kehre* no es por completo disímil de su homólogo en el periodo del sentido del ser, incluso es susceptible de ser leído como una ampliación y profundización de carácter *kairológico* de la decisión, que devela que el acaecimiento de la donación de ser y tiempo y la

---

<sup>251</sup> La traducción es mía.

respectiva apropiación de ella son condición de la existencia, de la proyección del *Dasein* en sus posibilidades. El instante es el *origen de la temporalidad del Dasein*, de la unidad de los éxtasis, del ámbito proyectivo de la comprensión.

El origen de la temporalidad del *Dasein* yace en el instante. La unidad de los éxtasis es *solo la proximidad al claro del ser* porque emana de él; la apropiación de la donación de ser y tiempo es la iluminación del claro y el origen de la temporalidad de la existencia. En otras palabras, el acaecimiento apropiador abre época, con él se *da* la apertura de sentido en y desde la cual nos comprendemos a nosotros mismos y a lo otro. El instante es la denominación temporal del *Ereignis*, pero ¿es legítimo pensar al instante como la cuarta dimensión? En la decisión el *Dasein* experimenta el pasado como *recuerdo*, el presente como *demora*, el futuro como *espera* y la exigencia del ser como *dirección*, es decir, en el instante las dimensiones del tiempo (así como el espacio) se despliegan para el *Dasein*, cada una de ellas de un modo que le es particular y propio, distanciadas, pero a la vez acercándose. El instante no es equiparable al 'ahora' vacío de sentido; inauténticamente podemos calcular que la conversación tardó tres horas, la acción valerosa dos minutos, el esenciar al ser en el lenguaje un año, pero los interlocutores, el valiente y el académico no experimentan el paso de segundos, sino el instante, encontrándose a sí mismos en la acción, morando en el sentido de lo que se presenta y proyectándose en las posibilidades que fueron abiertas para ellos desde la nada. El instante se puede medir por medio del tiempo vulgar, pero una medición tal no nos dice nada de su esencia, no lo revela como el *darse* de ser y tiempo.

La apropiación del *Ereignis* es la proyección (*advenir*) del *Dasein* en el sentido (*demora*) en la que él se comprende a sí mismo (*sido*) en el pensar. Al enamorarnos, v.g., nos *demoramos*, moramos, en el amor. Cuando descubrimos que estamos enamorados no podemos datar o especificar cuando surgió el amor, sino que cuando la disposición anímica surgió, cuando la notamos, *ya estábamos (recuerdo)* enamorados, ya nos comprendíamos a nosotros mismos en función del amor. El amor no surge de la premeditación y el cálculo de su cuándo y cómo, el amor llega cuando menos lo *esperamos*, surge cuando no lo anticipamos, pero cuando lo hace no podemos evitar proyectar nuestra existencia en función de él.

La apropiación del acaecimiento es una experiencia fundamental *singular* no porque sea el resultado de una acción del *Dasein*, sino porque el llamado del ser no es escuchado por todos, y aún si lo fuese cada *quien* se encontraría a sí mismo en él de modo distinto. El ser acaece apropiadoramente y “arrebata un *singular* en el fundamento inaugurado por ella” (Heidegger, 2006b, pág. 130. GA 66:147), en el acaecimiento de la decisión el *Ereignis* seduce y extrae al *Dasein* de la dominación del ‘uno’, reclama un singular. La falsa creencia en el *Dasein* como el origen del desocultamiento proviene de la *singularidad* de la *experiencia fundamental*, en que fuese yo y no otra quien se enamoró. La singularidad del *Dasein*, *quién* es genuinamente, es decir, su tránsito por la autenticidad, solo puede ser pensada desde su pertenencia a lo oculto, al ser:

La re-ferencia a la *mismidad* del hombre y ésta se funda en la adjudicación a ‘sí’, porque adjudicación se funda en el acaecimiento-apropiador a través del ser. ¡La pertenencia del hombre al ser, determinada como *guardia* en la verdad del ser [Seyn], *no* mienta el acontecer [Vorkommen] como un ente entre los entes restantes! (Heidegger, 2006b, pág. 131. GA 66:148).

Si la atestiguación del *Ereignis* no fuese propia, si no me donase la unidad de los éxtasis (el contenido de mi ser), si no la pudiese adjudicar como mía, no podría *encontrarme* a mí misma en *mis* posibilidades, estaría imposibilitada a descubrir *quién* he sido y mi actuar. Si ser y tiempo no se donaran al *Dasein*, sino que fuesen una donación de él, se presentaría aquí una extrema reformulación del antropocentrismo moderno en el que el *Dasein* sería el completo y absoluto creador de su sino, un sujeto que puede desligarse por completo de su época y pensar allende el mundo de sentido en el que pervive, un dios solitario, incomprendido e incomprensible, ajeno a los desocultamientos.

La individuación, en *PFF*, está “determinada por el presentificar en el sentido del instante”; en lenguaje de la *Kehre* la individuación es la *mismidad* que se funda en el instante que se me adjudica y en el que me reconozco a mí misma, es decir, en la custodia del ser. La co-rrespondencia a la verdad singulariza mi *quien*, me distingue de los otros.

Solo bajo una comprensión de la verdad del ser se revela cómo “[e]l ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto extático no crea el ser” (Heidegger, 2000b, pág. 277. GA9:337). En *CSH*, realizando una mención a *SZ*, Heidegger arremete contra comentaristas que interpretan que en la analítica existencial el *Dasein* es el donador de ser y tiempo; con la *Kehre* la extaticidad de la existencia es revelada como fruto de algo otro que no es el *Dasein*, ella surge en y por la apertura del claro. El *Dasein* está arrojado en el claro y desde él se proyecta: “[e]l que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí en cuanto su esencia” (Heidegger, 2000b, pág. 277. GA 9:337).

*Instante* sin embargo es un término que incomoda a Heidegger pues ha sido ultrajado, reducido por la tradición metafísica al ahora pasajero y vacío de sentido; en lugar de *instante* hemos de referirnos a la *instancia*, ella “es la determinación saliente del fundamento esencial ‘del’ hombre, tan sólo sobre el cual es experimentable en su esencia, *con instancia*. La instancia constituye la ‘essentia’, tan sólo de la cual el nombre ‘hombre’ extrae su fuerza esencial de nombramiento” (Heidegger, 2006b, pág. 128. GA 66:145). La instancia es la asistencia y apropiación del desocultamiento, el rasgo esencial del *Dasein*. En la instancia el *Dasein* se encuentra a sí mismo y se abre al acontecimiento proyectándose desde él. La diferencia entre el instante y la instancia es nula y, no obstante, Heidegger emplea ambos términos como un recurso argumentativo que le permite señalar facetas del *Ereignis*, con el primero se hace referencia a la denominación temporal del *Ereignis* y su indisociabilidad de la existencia, mientras la instancia indica que la apropiación del ser es esencial al *Dasein*. La apropiación del acontecimiento es la consonancia entre la temporalidad de la existencia y la del ser, el hacer nuestra la donación de ser y tiempo experimentándola como propia. En otras palabras, aun cuando Heidegger cuestiona cómo la tradición ha empleado el término *instante*, lo usa para referirse a la extaticidad, la proyección del *Dasein* en sus posibilidades y el encuentro de su sido, mientras que la instancia es un término que se emplea en un contexto en el que se insiste en que la esencia del *Dasein* se halla en el darse de la verdad. Como señala Dastur en la *Kehre* el *Dasein* deviene *Da-sein* el *Augenblick-stätte*, el lugar del instante, la mutua apropiación entre ser-tiempo-*Dasein* (c.f. Dastur, 2011).

La relación entre *Dasein* y ser-tiempo no es un dualismo sujeto-objeto; el despliegue del espacio-tiempo (de las dimensiones de la temporalidad) que ocurre en el instante es, por el contrario, la superación de la oposición, quién es el *Dasein* se funda en la apropiación del acaecimiento, mi ser, mi esencia se define por devenir el lugar en el que emerge la verdad, en la singularización que se da con el presenciar el *evento resolutivo*: “[r]esolución llega aquí ‘sólo’ tan lejos como la disposición al acaecimiento-apropiador y nunca es dar lugar al propio hacer” (Heidegger, 2006b, pág. 275. GA 66:321). No hay un sujeto que sea donador de ser y tiempo, solo una mutua apropiación entre *Dasein*, ser y tiempo en la que ellos son indisociables; la relación que el *Dasein* sostiene con el ser no se funda en la distancia y la heterogeneidad en la que un sujeto se aproxima a algo otro, en la co-rrespondencia al *Ereignis* ser y tiempo devienen mi esencia.

El instante (sea en *PFF* o en los textos acerca del salto del pensar) es la proximidad con el ámbito abierto en el que el *Dasein* está inserto y en el que el presenciarse del ser imprime la resolución. El devenir del *Dasein* en *Da-sein* – el sitio de la apropiación de la verdad – es una transformación esencial de nosotros mismos que nos singulariza en el proyectarnos en la posibilidad que el ser abre a nuestra existencia: “el ‘ser-ahí’ [*Da-sein*] es desde un comienzo ‘hermenéutico’, es decir, pensable solo como proyectado de un *distinguido* proyecto, a saber del proyecto del ser sobre su ‘sentido’, es decir, su verdad como claro” (Heidegger, 2006b, pág. 279. GA 66:325).

En el periodo del sentido del ser, pese a que los éxtasis son indisociables, Heidegger le otorga una especial preponderancia al *advenir*, que es notoria desde el comienzo del análisis existencial en el que *existencia* es un término homónimo a *Dasein*. En la *Kehre* la preponderancia del *advenir* se difumina, el carácter proyectivo de la existencia *parece* perder relevancia frente a la cuatridimensionalidad del darse del tiempo. La difuminación sin embargo es solo una apariencia, el carácter proyectivo del *Dasein* posee un lugar central en la *Kehre*; la *serenidad* es la esencia del pensar proyectivo que ocurre con la presentificación del *evento resolutivo*, la donación de la decisión. Según von Herrman, la pregunta por la esencia del *Dasein* (quién es) es aquella por “la esencia *advenidera* [*künftigen Wessen*] *histórica auto-*

*transformadora del hombre*<sup>252</sup> (F.-W. von Herrmann 1994, p. 373), en las palabras de von Herrman la pregunta refiere a la esencia advenidera del *Dasein* que acaece como una auto-transformación de carácter histórico, en el *evento resolutivo* el *Dasein* hace suyas las posibilidades que el ser le dona y en las que resuena el *Ereignis*. La decisión se impone y exige que el *Dasein* more en el sentido, se *demore* ante lo que presencia, aquello que se dona en la *espera* y en lo que se proyecta genuinamente desde sí, recordándose a sí mismo y a su posibilidad más propia.

El retorno del *Dasein* al rasgo que le es más esencial, el pensar, es también un retorno a nuestra esencia histórica; el *Da-sein* es el fundamento histórico acaecido desde el *Ereignis* “[s]er-ahí es la llamada re-sonancia de la voz del evento-apropiador como instancia de la calma, en la que es acaecido-apropiadamente lo propio en su propiedad y ente es decidido para abalanza del ser [Seyn]” (Heidegger, 2006b, pág. 280. GA 66:328) El *Da-sein* es el fundamento histórico porque es gracias a él que el *Ereignis* se esencia; en la decisión resuena el acaecimiento apropiador, el instante, el entrecruzamiento de las dimensiones del tiempo.

El *Da-sein* es originariamente temporalidad. En la apropiación del acontecimiento al *Dasein* le es abierto el tiempo, “el ahí como claro se hace visible en primer lugar en el esenciarse del espacio-tiempo” (Heidegger, 2006b, pág. 279. GA 66:226). Ser-Tiempo-Dasein se co-pertenecen, la luz ilumina, pero solo aclara en la apropiación de su donación, en el esenciarse del espacio-tiempo. La donación del espacio-tiempo es la caída al claro del ser, a las aperturas de sentido en las que el *Dasein* cuidando de sí y de lo otro, cuida del ser. El *proyecto* es para el Heidegger de la *Kehre* uno de los rasgos más esenciales de la analítica existencial, porque él se revela como la guardia del ser; el *Da-sein* es el fundamento histórico en tanto proyección acaecida desde el *Ereignis*. La decisión y la resolución que acogen al *Dasein* lo abren a la verdad del ser singularizándolo.

Las expresiones que Heidegger emplea para distinguir la serenidad y en las que hay un eco de aquellas que indican la autenticidad en la analítica existencial, no son meras coincidencias, la temporalidad de la autenticidad es el tiempo del pensar.

---

<sup>252</sup> La traducción es mía.

En la resolución, en el instante al *Dasein* le es donado el tiempo del que se apropia. Como en el ensayo borgiano es “[e]l tiempo es la sustancia de la que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. (Borges, 1994, p. 114). O en palabras del Heidegger de la *Kehre* “[/]a constitución ontológica del *Dasein* se funda en la temporalidad [*Zeitlichkeit*] (Heidegger, 2006b, pág. 278) en el instante al *Dasein* le es donada su esencia, el tiempo, el horizonte desde el que posee un acceso al ser.

#### 4. Inautenticidad, autenticidad y tiempo en la época de la técnica

La inautenticidad y la autenticidad son modos de ser de la existencia que se diferencian entre sí por la manera en la que co-rresponden al *Ereignis*, en palabras de Heidegger: “autenticidad e inautenticidad como ‘existenciarios’ no son títulos de una ‘nueva’ antropología y algo semejante, sino las referencias a que el esenciarse del ser mismo sintoniza [*Ab-stimmt*] al ser-ahí (*Da-sein*) con la a-propiación de la verdad del ser y con la pérdida” (GA 66:324), autenticidad e inautenticidad designan la sintonía, la disposición en la que el ser se apropia del *Dasein* y le dona la decisión, o lo deja estar perdido en el sentido, no lo afecta ni incita una respuesta a su llamado.

El ser sintoniza al *Dasein*; la inautenticidad se pierde la emergencia de la verdad, pero la pérdida, lejos de constituir un fenómeno negativo, es el modo en el que la existencia cuida, mantiene abiertos y vigentes los sentidos que se han desocultado e instituido como principios. La inautenticidad en la época de la técnica, v.g., se comprende a sí misma como ‘sujeto’ donador de ser, a lo ente como ‘existencias’ y al pensar como producto de la representación, la anticipación y el cálculo. La inautenticidad es, en general, un fenómeno positivo, pues al existir ella cuida de las aperturas; sin embargo, en la época de la técnica la existencia que se restringe a los sentidos instituidos corre el *peligro* de devenir incapaz de presenciar el *Ereignis*. El peligro que se abre para el *Dasein* no es la inautenticidad *per se*, sino que la técnica moderna se apropie de la existencia de un modo tal que la ensordezca

incapacitándola para escuchar el llamado del ser, que el *abandono del ser* devenga un fenómeno que cubra todas las facetas de la existencia.

El abandono del ser es la indiferencia de la inautenticidad ante el sentido que está abierto para ella y que se oculta detrás de: a.) el *cálculo*, el predecir, anticipar y calcular las posibilidades que la existencia cursa, b.) la *rapidez*, el estar abocado a una existencia productiva, a cursar la mayor cantidad de posibilidades, y a ajustarse rápidamente a los cambios y transformaciones de la época, y c.) lo *masivo*, los desocultamientos han de ser disponibles para las masas, la existencia los ha de consumir y poseer. El cálculo, la rapidez y lo masivo ocultan el abandono del ser, pues a.) el *Dasein* que calcula, representa y anticipa el actuar y que solo contempla las posibilidades que se abren desde los sentidos que se han instituido, no percibe que está limitado a los dictámenes del uno, b.) la presión del 'uno' por existir rápidamente impide que el *Dasein* actúe proyectándose más allá de las necesidades cotidianas más próximas, y c.) el afán por adquirir las posesiones disponibles para las masas (entes, habilidades, conocimientos, etc.) se da como un modo en el que el *Dasein* se muestra como amo y señor de las existencias, ignorando el sentido que ellas comportan.

El abandono del ser es también el abandono del tiempo. La inautenticidad en la época de la técnica experimenta el tiempo como *vacío*. Para la existencia inauténtica el presente es una serie de vacíos que pasan *rápidamente*; la existencia cursa una tras otras y fugazmente posibilidades más inmediatas que se le presentan, aquellas que no guardan en sí ninguna significatividad genuina para ella. Pero la inautenticidad no solo experimenta a la existencia como rápida, el mundo como tal se transforma rápidamente, los acontecimientos pasan a una velocidad inusitada y el sentido de éstos se pierde con el paso de los ahora. La rapidez con la que experimentamos el tiempo en la cotidianidad es resultado del abandono del ser; cuando nos detenemos, cuando por un momento dejamos de existir rápidamente, el mundo deviene aburrido y revela la falta de significatividad que tiene para nosotros. La inautenticidad usa la *rapidez* para escapar del *aburrimiento*.

El pasado de la inautenticidad es el *olvido*, ella al no apropiarse de la existencia deja que los acontecimientos pasen fugazmente sin dejar marca alguna en el *Dasein*;

la existencia inauténtica olvida los eventos que le suceden y las acciones que cursa, pero además está desarraigado históricamente, no logra conectarse, apropiarse, de los acontecimientos que han transformado el mundo de sentido.

La inautenticidad *carece de futuro*; el *Dasein* pone todas sus esperanzas en que el futuro traerá *progreso*, pero sin proyectarse genuinamente en las posibilidades que se abren para él, es decir, el *Dasein* existe solo para el presente, creyendo que los esfuerzos inmediatos, de la vida cotidiana, solo son precursores de un mundo mejor, pero tal mundo es indeterminado, vacío de sentido genuino. La inautenticidad no se proyecta más allá de las necesidades inmediatas y por lo mismo *carece de futuro*.

El diagnóstico heideggeriano de la inautenticidad en la época de la técnica está ratificado por los filósofos y académicos que indagan por cómo, tras la revolución industrial, tenemos una experiencia acelerada del mundo, preguntando si tal experiencia es el resultado de una aceleración de la sociedad o un fenómeno que simplemente ocurre *en* la vida social. Debates acerca de la globalización, la fascinación posmoderna por experiencias de simultaneidad e instantaneidad, y por la fragmentación de la identidad (es decir, por cómo los ritmos de vida varían tan rápidamente que nuestra identidad se compone de una serie de fragmentos disgregados y disímiles, en la que los proyectos que hemos tenido y nuestras acciones no parecen decirnos nada acerca de quienes somos) son discusiones en las que los académicos de las ciencias sociales persiguen directa o indirectamente una explicación del fenómeno de la aceleración social, pues en ellos reluce cómo la cultura, la historia y la vida cotidiana son experimentados de forma acelerada.

Los académicos de la aceleración social buscan rastrear las causas de este fenómeno desde distintos ángulos, ya sea en la historia (en los inicios de la modernidad), en la biología (como una respuesta natural a fenómenos v.g., los desastres naturales y la muerte), la física (la idea de que cada año es más corto por milésimas de segundo, fenómeno que ayudaría a la precepción de que el tiempo pasa más rápidamente) y la psicología (como respuesta a las guerras). Pero allende los distintos ángulos desde los que fundan sus indagaciones los académicos de la aceleración social, todas coinciden en que ella también es resultado de la técnica

moderna. Los avances tecnológicos son tanto la causa como el efecto de un modo de pensar en el que se han buscado acelerar los procesos (tanto cotidianos como industriales) por medio de la creación la maquinaria técnica, generando que el mundo mismo se acelere.

Pero los académicos de la aceleración social no sólo retratan como las sociedades contemporáneas están regidas por una vertiginosa aceleración, sus trabajos también manifiestan cómo experimentamos una aceleración del tiempo mismo. Para James Gleick (*c.f. Viajar en el tiempo*, 2006) hay una aceleración de todo; para Norbert Elias (*c.f. Sobre el tiempo*, 1986) la precepción del tiempo varía dependiendo de las estructuras básicas de la sociedad que en la modernidad responden a la aceleración de modelos de producción; Hermann Lübbe (*c.f. Highspeed society*, 2009) considera que el ser humano moderno experimenta una contracción del presente; John Urry (*c.f. Highspeed society*, 2009) emplea la metáfora del tiempo instantáneo para explicar cómo el tiempo se ha ‘acortado’, se agota cada vez más y exige de nosotros que realicemos distintas acciones en simultáneo. Hartmut Rosa plantea que tenemos una experiencia alienada del tiempo. En todos los autores mencionados la rapidez con la que experimentamos el tiempo está enlazada con una pérdida de significatividad del mundo, Paul Virilio, v.g., (*c.f. Highspeed society*, 2009, y *Speed and politics*, 1986) plantea que la aceleración encubre una inercia social; la historia llegó a su fin porque ella dejó de transformarse y parece solo un eterno retorno de lo mismo, una “esclerosis terminal” de la cultura y de las ideas, en la que el ser humano está inerte, sólo repite los sentidos ya establecidos, olvida los acontecimientos históricos y está destinado a cometer los mismos errores de sus ancestros.

El pensamiento heideggeriano no pregunta por procesos sociales, ni pretende realizar un diagnóstico ético-político de las sociedades contemporáneas, y sin embargo el examen de la época de la técnica contiene reflexiones similares a aquellas realizadas por los académicos de la aceleración social, quienes encuentran en el pensamiento heideggeriano un antecedente para sus indagaciones. El tiempo como rapidez vacía de sentido, la técnica, la masificación, el peligro de que el *Dasein* se pierda irremediabilmente a sí mismo, que no encuentre quién es, ni se reconozca a sí mismo en las acciones que realiza (fragmentación de la identidad), son solo

algunos ejemplos de rasgos que el trabajo heideggeriano comparte con los elaborados por los académicos de la aceleración social. Los teóricos de la aceleración persiguen las causas de este fenómeno en eventos como la revolución industrial, la guerra, los desastres naturales, etc., que aunados a la técnica moderna habrían generado la aceleración social. Pero en la filosofía heideggeriana no es la técnica moderna *per se* la que genera la comprensión propia de la época. El modo en el que la totalidad se presenta para el *Dasein*, la *provocación* a la que él está expuesto y que lo lleva a creerse el dueño y productor de los desocultamientos, es la que genera la técnica moderna. En otras palabras, la *Gestell*, como principio regente de la época, determina las palabras, las acciones y las cosas, genera el auge de la técnica moderna, pero también el cómo el *Dasein* se comprende a sí mismo y a los entes intramundanos, comprensión que dona la temporalidad característica de la cotidianidad.

Tan lejano como puede ser el pensamiento heideggeriano a indagaciones de corte ético-político, en él se halla una respuesta a por qué el *Dasein* experimenta la aceleración social; la aceleración del actuar del *Dasein*, de los procesos sociales, culturales y productivos, el estar abocado a vivir distintos modos de vida, el consumo en masa, la adquisición de productos que no son requeridos genuinamente, la búsqueda infructuosa por obtener tiempo libre para realizar las actividades que queremos, la fragmentación de la identidad, es decir, el no reconocernos en las acciones que realizamos, resultan del modo en el que el *Dasein* ve a la totalidad y se comporta habitualmente respecto de ella; no solo los entes intramundanos son 'existencias' a ser explotadas por el *Dasein*, el conocimiento, la cultura, el arte, los modos de vida, etc., aparecen como disponibles de ser empleados al máximo y consumidos por las masas. La respuesta heideggeriana a cuál es la génesis de la aceleración social, sin embargo, impone la pregunta acerca de cómo puede el *Dasein* escapar de la rapidez vacía y del principio de la técnica moderna. Esta última pregunta se responde, en la filosofía heideggeriana, desde el otro modo en el que el ser sintoniza al *Dasein*, la autenticidad.

El ser sintoniza al *Dasein*; la autenticidad es el modo en el que el *Dasein* co-responde a la exigencia del ser, se apropia de la verdad que acaece sobre él desde lo indeciso, rompe con el modo de pensar propio de la metafísica. La autenticidad

piensa no-voluntariamente y está dispuesta a dejar que el *Ereignis* guie la acción. Al presenciar el *Ereignis* la autenticidad experimenta el *instante*, la temporalidad del ser que se despliega como a.) *recuerdo*, la existencia se halla a sí misma en la acción, *repite* (*rememora*), encuentra quien ya era. b.) *demora*, la autenticidad mora en el sentido direccionada por el ser; el horizonte de sentido al que el *Dasein* pertenece, su situación fáctica, son abiertos para el *Dasein* en la *demora*. y c.) *espera*, la existencia atiende al acontecimiento desde lo inanticipado y sin embargo se proyecta genuinamente en la posibilidad que éste abre. El futuro de la época no es el *progreso*, sino la proyección en y desde el *Ereignis* que transforma la totalidad del sentido. Pero en el *Ereignis* no nos es donado únicamente el sentido y el tiempo, sino también el espacio que se abre para la autenticidad como el *horizonte* de sentido desde el cual se apropia del ser y como la *dirección* donada por la decisión.

Empero, la exploración de las reflexiones del pensar lega una descripción ontológica del fenómeno de la autenticidad que, a pesar de ser extraída de ejemplos particulares (los pensadores del salto que ponen los desocultamientos en la palabra, el heroísmo y la conversación) y con naturalezas distintas, no parecen reflejar cómo se concretiza la autenticidad en la época de la técnica e impone preguntar si el pensar meditativo se da siempre del mismo modo, allende las épocas, o si la época de la técnica la dota de un contenido particular.

La pregunta acerca de cómo se concretiza la autenticidad en la época de la técnica ha sido aparentemente omitida, pues para acercarnos a responderla se requería caracterizar al pensar y precisar cómo en la *Kehre* afloran facetas que no habían sido contempladas en SZ y que permitieron retratar cómo la autenticidad se apropia de la donación del tiempo. Pero ¿qué es lo que dona la época a la autenticidad? En la época del máximo ocultamiento del ser, afirma Heidegger, el *Dasein* es acechado por el mayor peligro, pero también en ella se encuentra lo que salva, la interpelación libertadora, la autenticidad. En *Serenidad* lo que salva es el pensar meditativo, porque él dice *sí* y *no* a la técnica moderna, la emplea, pero toma distancia de ella y reconoce los riesgos y limitaciones que comporta. La serenidad, al ser pensada como decir *sí* y *no*, al estar abierto al sentido genuino de la maquinaria técnica, es susceptible de ser concebida como una herramienta crítica; el pensar meditativo no se opone a la técnica moderna ignorando que ella también es un modo

del desocultamiento, ni niega que ella tiene usos positivos que nos ayudan en, v.g., las tareas cotidianas; al *dejar en libertad* al sentido, la autenticidad puede reconocer las utilidades y los riesgos, el peligro que conjuga la técnica moderna, que las maquinarias técnicas dominen la existencia. En otras palabras, *Serenidad* presenta una necesidad que se abre en la época de la técnica, pensar para que el sentido de las cosas se abra para nosotros de modo que no nos exijan exclusividad, ni dominen la existencia.

La serenidad es un retorno a la morada del ser que nos acoge protegiéndonos del abandono, un dejar que el sentido de las cosas nos llame y nos acoja, y nos permita tomar distancia de las maquinarias de la técnica moderna. Empero, la utilización de la serenidad como herramienta crítica incluye una dificultad que es palpable; el pensar meditativo no es un estadio o un tipo de pensamiento que el *Dasein* emplea a voluntad, sino una *disposición* que nos acoge y exige que escuchemos el llamado del ser. Es decir, yo no elijo voluntariamente meditar, la meditación se impone sobre mí abriéndome al sentido. Ahora bien, si la serenidad es un decir *sí* y *no* a la técnica, y esta es empleada por nosotros en las tareas cotidianas, cualquiera podría escuchar la exigencia del ser que nos propulsa a reflexionar en las limitaciones y riesgos que conlleva la técnica moderna. La serenidad conjuga *a veces* un *gran esfuerzo*, de la *formación* del *Dasein* que le permita reconocer el llamado del ser, es decir, indagando acerca de la época de la técnica, *esperando* que ella desoculte su sentido desde lo inanticipado, puede el *Dasein* meditar serenamente acerca del sentido de la maquinaria técnica y evitar que ella lo transforme en una herramienta más al servicio de la técnica moderna.

Decir *sí* y *no* a la técnica moderna, no es el único modo en el que el *Dasein* puede escapar del dominio de la *Gestell*. El salto del pensar y la apertura de otro comienzo son también modos en los que la autenticidad rompe con el pensar metafísico, el 'uno' y el peligro de la técnica moderna. El auge de la metafísica es la apertura de la posibilidad de otro comienzo; si bien Heidegger privilegia los pensadores que ponen a los desocultamientos en la palabra, en los textos acerca del salto del pensar el poner a la verdad en el lenguaje es solo un estadio precursor que habría de inaugurar otro comienzo en el que el *Dasein* dé el salto, en el que logre un abandono del modo de pensar propio de la metafísica. Empero ¿por qué el salto solo es posible en el

auge del pensar metafísico?, ¿cómo se da el otro comienzo? y ¿por qué el otro comienzo sólo puede surgir en la época de la técnica?

La época de la técnica oculta el ser tras lo ente y consume la metafísica. Pero el ocultamiento del ser es similar a querer ocultar la luz del sol con un dedo; los desocultamientos no se detienen, la técnica moderna no impide que haya nuevas verdades, por el contrario, ella misma es un modo en el que las cosas se desocultan, solo que el *Dasein* cree ser el gestor y productor de la verdad. Al intentar ocultar al ser tras lo ente, la técnica moderna abre la posibilidad de comprender cómo se donan ser y tiempo, y cómo las distintas épocas históricas han sido donaciones. El pensador en la época de la técnica, a diferencia de otras aperturas, puede contemplar el carácter acontecimental del ser, que él (el ser) es un fondo sin fondo que se dona a sí mismo e ilumina el claro. En otras palabras, a diferencia de la autenticidad en otras épocas, la serenidad no solo atiende a uno u otro desocultamiento, sino que comprende cómo se da todo desocultamiento. El pensar siempre rompe con el pensar metafísico, pero en la época de la técnica él puede saltar e inaugurar otro comienzo porque ya no es un pensar que solo presencia el acontecimiento, sino que además reconoce el carácter acontecimental e infundado del ser. El poner a los desocultamientos en la palabra es un momento precursor de otro comienzo, porque habría de conducir a un pensar que sea capaz de estar abierto al sentido, que no esté enclaustrado en la dictadura del uno, y que no transforme al *Ereignis* en un nuevo principio sustancial de lo ente.

El ser sintoniza al *Dasein* ya sea en la inautenticidad que se pierde el *Ereignis* pero que cuida del claro en el existir, o en la autenticidad que presencia el acontecimiento apropiador y es impulsada por la decisión. Autenticidad e inautenticidad son modos de ser de la existencia, y si bien puede que el *Dasein* no transite por la autenticidad, ellos son necesarios y complementarios. La autenticidad se apropia y es propiedad del ser en la decisión, sin ella la luz iluminaría sin aclarar, pero sin la inautenticidad la luz se apagaría, las aperturas requieren del cuidado del *Dasein*, de su existencia concreta para mantenerse abiertas. En el enfrentamiento al mayor peligro, el *Dasein* también enfrenta la posibilidad de dar el salto, de *dejar ser* al sentido para que éste se apropie de él y conduzca su actuar.

La serenidad y el salto del pensar son 'lo que salva' al *Dasein* del peligro que conjuga la técnica moderna. El contenido que le *da* el *Ereignis* al pensar, en la época de la técnica, es un distanciamiento de la maquinaria técnica y la posibilidad de otro comienzo en el que el *Dasein* se apropie y sea apropiado por el ser, es la ruptura con el pensar metafísico y el evadir que la verdad devenga otro principio absoluto que encubra al *Ereignis*.

La época de la técnica dona el contenido del pensar (*ser*) en el decir *sí* y *no* a la maquinaria técnica y abriendo la posibilidad de otro comienzo. Pero ¿se da la temporalidad para la autenticidad de un modo particular en la época de la técnica? En los ejemplos que empleamos, en el pensador del salto, el héroe y la conversación, se fueron revelando cómo las dimensiones de la temporalidad se abren para la autenticidad. En el *instante de la decisión*, el *Dasein* experimenta y se apropia de las dimensiones del tiempo como *recuerdo*, *demora* y *espera*. En la apropiación el *Dasein* hace al tiempo el contenido de su ser y a la vez experimenta la donación de tiempo que abre época y que deviene su destino. En otras palabras, el *Ereignis* que en la mutua apropiación ilumina el claro deviene en ella el contenido del ser del *Dasein*.

Empero ¿es el darse de las dimensiones del tiempo como *recuerdo*, *demora* y *espera* propio de la época de la técnica o es la temporalidad del ser *donada* a la autenticidad siempre del mismo modo? El *recuerdo*, la *demora* y la *espera* son existenciarios que indican cómo se abre la temporalidad en la experiencia del *Ereignis*, y por lo mismo, no tienen un carácter epocal; empero, si en cada época los existenciarios se concretizan de modos distintos, también lo harían el *recuerdo*, la *demora* y la *espera*; para nosotros es inaccesible la comprensión de cómo se experimentaba el *instante*, el *recuerdo*, la *demora* y la *espera* en otras épocas, y sin embargo, es posible considerar que, en tanto opuestos al ahora vacío de significatividad (al *olvido*, la *rapidez* y la *carencia* de futuro) que ha devenido común en la época de la técnica, el *Dasein* contemporáneo tiene una experiencia más intensa del *instante* pues contrasta con la fugacidad a la que está sometida la inautenticidad.

La respuesta ofrecida en el pensamiento heideggeriano al peligro de la técnica moderna, a la alienación en términos de Rosa, es el pensar meditativo, aquel en el que el *Dasein* forja su carácter, que requiere a veces de un gran esfuerzo, de un abandono voluntario de la voluntad, y que realiza el salto del pensar. El *Dasein* se encuentra a sí mismo en el pensar apropiándose de la temporalidad originaria del ser, haciéndola el contenido de sí mismo, al *demorarse* en el sentido, al *recordarse* a sí mismo genuinamente y al proyectarse en la *espera*. A la autenticidad se le devela la donación del tiempo de la cual ella se apropia haciéndola el contenido de su ser, en palabras de Heidegger: “El tiempo es sobre todo futuro como aceptación del pasado y decisión de la libertad en el presente” (Heidegger, 2006a).

## El tiempo en Heidegger

A modo de conclusión se retomarán líneas generales de la lectura de la filosofía heideggeriana que aquí se presenta. *Sentido del ser, verdad del ser, Ereignis* y *Eignis* son términos con los que se demarcan los distintos enfoques empleados por Heidegger para develar la co-pertenencia entre ser y tiempo; estos términos poseen un rol propedéutico para lectores y comentaristas al ofrecer una orientación en la obra heideggeriana, pero, a la vez, han llevado a interpretaciones compartimentadas que remarcan en los cambios y transformaciones terminológicas que se hallan en cada periodo, más que a atender a las declaraciones en las que el filósofo de Friburgo insiste en que nunca hubo un cambio de perspectiva, ni un abandono de la analítica existencial. En la *Kehre* el pensamiento heideggeriano cambió el foco de su trabajo, el análisis de la constitución ontológica del *Dasein* no conduce a develar la inherencia de ser y tiempo, sino que, por el contrario, desentrañar a ser y tiempo lleva a develar lo más propio del *Dasein*: su co-rrespondencia al *Ereignis*. En la *Kehre* hay un cambio de enfoque impuesto al pensamiento por el problema mismo, pero no uno de perspectiva; las 'temporalidades' heideggerianas no son divergentes, la temporalidad del *Dasein* es la apropiación del tiempo originario del ser.

La lectura de la obra heideggeriana, que aquí se ha presentado, encuentra la subsistencia de una continuidad entre los distintos periodos; preguntar por el sentido del ser equivale a pregunta por la verdad del ser; pensar en la verdad nos arroja al misterio, es decir, al *Ereignis*, y a su vez, el perseguir el *Ereignis* conduce a reflexionar acerca de cómo ser y tiempo se adueñan del *Dasein* y cómo él hace suyo al sentido que se abre para él. Pero Heidegger mismo en la *Carta a Richardson* explica que él no sólo persistió en su interés por develar la co-pertenencia de ser y tiempo, también que nunca descartó o consideró errónea la perspectiva desde la que fue desarrollada SZ. Por una parte, aún con impases y cambios terminológicos Heidegger continuó y desocultó la co-pertenencia manteniéndose en la estructura planeada en SZ; tras la analítica existencial, el filósofo de Friburgo deconstruyó las distintas épocas de la historia de la metafísica y, en ZS, presentó la temporalidad originaria del ser. Por otra parte, el pensamiento heideggeriano en el periodo del 'sentido del ser' dio el salto, ya fuese porque descubrió la diferencia óntico-ontológica

o porque se rehusó a pensar al ser como un ente que funge de condición de posibilidad de lo ente. Pero, si las tesis desarrolladas en SZ no han de ser descartadas, si Heidegger perseveró en el proyecto original de SZ, aun con el giro que el ser impuso a su pensamiento, las declaraciones de Heidegger acerca de su obra ratifican que las tesis de la *Kehre* comportan la potencialidad de complementar la analítica existencial.

La lectura que surgió en la presente investigación, sin embargo, no es el resultado de un intento por ofrecer una interpretación del conjunto de la obra heideggeriana. La pregunta que impulsó la investigación concernía a si era posible releer los planteamientos de la *Kehre* respecto del *Ereignis*, la técnica y la serenidad con el fin de insertarlos en la ontología del existir para iluminar la relación tiempo-existencia auténtica; es decir, se intentó comprender si y cómo podía la noción del *Ereignis* complementar la temporalidad del *Dasein*. Para cumplir con este objetivo se siguieron los rastros dejados por Heidegger en los que él mismo plantea que su obra no tuvo rupturas, ni cambios de perspectiva procedentes de un error en la concepción de SZ, sino, por el contrario, la persistencia y continuidad tanto en la perspectiva como en el camino de análisis que abrió su obra más conocida. Las observaciones que Heidegger realizó al mirar retrospectivamente su trabajo fueron las que condujeron a una interpretación en la que el conjunto de la obra heideggeriana se muestra articulada y con una suerte de estructura circular; el análisis fenomenológico de la existencia revela la temporalidad del *Dasein* como el contenido de su ser (la *Sorge*), pero, en tanto que el *Dasein* no da ser a lo ente y ser y tiempo se co-pertencen, la analítica deja abierta la pregunta de cómo se dona ser y de cuál es su temporalidad. En la *Kehre* se devela el *Ereignis*, tiempo y ser se donan a sí mismos, una donación que requiere apropiarse del *Dasein* para establecerse como apertura, para que la luz no solo ilumine sino también aclare, y a su vez, el *Dasein* requiere apropiarse de la donación para ser quien es, en la apropiación el *Dasein* hace del tiempo el contenido de su ser. En el trabajo tardío la apropiación del acontecimiento es analizada desde un examen fenomenológico del pensar, no es la humanidad o la época en su conjunto quien presencia el *Ereignis*, sino un *singular*, el *Da-sein* a quien el ser dona la decisión. El *Dasein* experimenta el tiempo originario del ser (como *repetición*, *demora* y *espera*) y lo hace suyo, Es decir, el tiempo articula el conjunto del pensamiento heideggeriano.

En el periodo del 'sentido del ser' el trabajo fenomenológico heideggeriano pretendía revelar la constitución ontológica del *Dasein*, cómo él es un 'ser-en-el-mundo' cuya existencia comprensiva y anímica está siempre implicada con los entes intramundanos, con los otros y consigo mismo, no obstante, la constitución ontológica del *Dasein* no depende de una época particular, los existenciaros son indicaciones formales 'universales' que se concretizan en la situación fáctica del *Dasein*. En la *Kehre*, por su parte, la fenomenología heideggeriana modifica el foco del análisis y examina el mismo fenómeno desde el ser y no desde la existencia; las donaciones de ser y tiempo han devenido las épocas de la historia del ser en las que el 'uno' guía la comprensión que el *Dasein* tiene de la totalidad de lo ente. La existencia se realiza no sólo en el 'ahí' sino también direccionado por la apertura de sentido a la que el *Dasein* pertenece.

Considerar las nociones de tiempo heideggerianas como articuladas permite reflexionar acerca de cómo la época incide en la existencia y en cómo en aquella el *Dasein* experimenta el tiempo. La inautenticidad co-rresponde a las aperturas manteniendo abiertos los sentidos donados al dejarse guiar por los principios propios de la época, ella se pierde a sí misma en las verdades consolidadas, en el 'uno'. Pero la pérdida no es irrevocable, la existencia puede experimentar el *Ereignis*, puede dar un paso atrás y alejarse del mundo del 'uno' atisbando la donación del sentido; el acontecimiento es la ruta de escape al mundo 'uno' y de la direccionalidad que él da a la comprensión que la existencia tiene de sí misma, de lo ente y de los otros.

La inautenticidad experimenta el tiempo que despliega la época. En la época de la técnica la disponibilidad en la que la totalidad de lo ente aparece para el *Dasein* lo hace comprender al tiempo como una 'existencia' más entre otras, como un recurso a explotar. En ella el tiempo deviene el ahora vacío de significatividad que pasa fugazmente. La autenticidad, al distanciarse del 'uno' experimenta la temporalidad del ser, el *instante* lleno de sentido en el que se despliegan las dimensiones del tiempo de las que el *Dasein* se apropia experimentándolas como *recuerdo*, *demora* y *espera*. Inautenticidad y autenticidad corresponden a los modos

en los que el *Dasein* cuida del ser, la existencia inauténtica cuida de las aperturas ya instituidas, la autenticidad del *Ereignis*.

Las aperturas inciden en la experiencia que la inautenticidad tiene del tiempo; en la época de la técnica como un presente vacío y fugaz, o, para ponerlo en términos de Rosa, como acelerado. El trabajo heideggeriano persigue la co-pertenencia de ser y tiempo, y por lo mismo, es lejano al realizado por los críticos de la aceleración social (preminentemente trabajada por la teoría crítica) que se preguntan por cómo las sociedades contemporáneas tienen una experiencia alienada, acelerada del tiempo, y cómo, en virtud de tal alienación, el mundo mismo se acelera. En *Highspeed society* Rosa plantea que para comprender el fenómeno de la aceleración social se requiere primero pensar al tiempo en orden de analizar, a partir de él, si hay o no una experiencia alienada del tiempo y las consecuencias que ella comporta. Empero, Rosa mismo no propone una teoría del tiempo, ni esclarece cuál es la noción con la que trabaja, él más bien realiza un examen de las sociedades contemporáneas para extraer los 'motores' que generan la aceleración. A pesar de que los planteamientos heideggerianos se desarrollan en un registro distinto y alejado a la teoría crítica, la articulación de las temporalidades heideggerianas brinda una versión de la temporalidad que puede emplearse para pensar la aceleración social, pues da cuenta de cómo la época dona el modo en el que experimentamos el tiempo.

Pero ¿cómo puede la lectura de la temporalidad heideggeriana ayudar a comprender el fenómeno de la aceleración social? Los teóricos de la aceleración social pueden hallar en Heidegger (como se mencionó antes) un fundamento teórico, la articulación de las temporalidades permite pensar las dos caras del problema, por un lado, la época y por el otro la experiencia del tiempo. Para examinar el problema de la aceleración social requiere ahondar en la apertura de la época de la técnica, en cómo se comprende en ella la totalidad de lo ente, y en cómo la inautenticidad regida por el 'uno' ha abandonado a ser y tiempo. A pesar de que en el presente documento no se contrastaron las teorías de la aceleración social con los planteamientos heideggerianos, el análisis de la temporalidad inauténtica en la época de la técnica constituye ya una manera de comprender el fenómeno de la aceleración social: el tiempo rápido y vacío que se da bajo el régimen de la *Gestell*.

Pero, si la inautenticidad es aquella que tiene una experiencia alienada del tiempo pues lo experimenta como acelerado ¿es entonces la autenticidad el escape a la aceleración social? Rosa (2016) propone que el *Dasein* debe *resonar*, entrar a la misma frecuencia y responder al sentido, para escapar de la aceleración; la resonancia permite que el *Dasein* evalúe quién quiere ser y descubra qué quiere genuinamente, qué es lo que concibe como una vida buena. El modo en el que Rosa describe la resonancia tiene grandes similitudes con la *serenidad*, no sólo porque *resonar* quiere decir co-responder al acontecimiento, sino además porque decir *si* y *no* a la técnica es emplear el pensar como aparato crítico, es evaluar las ventajas, limitaciones, las dificultades y peligros a los que se enfrenta un mundo dominado por la técnica moderna y por el pensar metafísico. Empero, todavía resta por explorar más a fondo cómo puede la articulación responder a la aceleración social, si y cómo ofrece la serenidad un escape de ella, si la serenidad puede pensarse en términos éticos como la posibilidad de encontrar la idea de bien, si el encuentro de sí mismo propio del pensar genuino es el escape de fenómenos como la fragmentación de la identidad, etc. Todos estos problemas son un campo que se abre al pensar a partir del tiempo heideggeriano. Aquí solo nos limitamos a plantear que nuestra experiencia genuina del tiempo se da en la presencia del *Ereignis*, en ella nos proyectamos genuinamente en nuestras posibilidades y liberamos a la existencia del 'uno'.



## Bibliografía

### Obras de Heidegger

Se designan conforme a las obras completas, Gesamtausgabe (GA), bajo el sello editorial Vittorio Klostermann:

GA 2. *Sein und Zeit*

GA 5. *Holzwege*

GA 6. *Nietzsche*

GA 7. *Vorträge und Aufsätze*

GA 8. *Was heisst Denken?*

GA 9. *Wegmarken*

GA 11. *Identität und Differenz*

GA 14. *Zur Sache des Denkens*

GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*

GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

GA 31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*

GA 64. *Der begriff der Zeit*

GA 65. *Beiträge zur Philosophie*

GA 66. *Besinnung*

GA 70 *Über den Anfang*

### Traducciones de las obras heideggerianas

Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.

----- (1988). *Tiempo y Ser*. Technos.

----- (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.

----- (1997). *Ser y Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

----- (2000a). *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza.

- (2000b). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2000c). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- (2002a). *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. España: Trotta.
- (2002b). *On Time and Being*. Chicago: Chicago Press.
- (2002c). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.
- (2002d). *The essence of human freedom. Introduction to philosophy*. Londres: Continuum.
- (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- (2006a). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- (2006b). *Meditación*. Buenos Aires: Biblos.
- (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Alianza.
- (2013a). *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (2013b). *Nietzsche*. Ariel.
- (2019). *Reflexiones XII-XV*. Madrid: Editorial Trotta.
- (1988) *Tiempo y ser*. Technos.

### **Bibliografía general citada**

- Agustín. (2015). *Confesiones*. Madrid: Verbum.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Física*. Madrid: Gredos.
- Bardon , A. (2013). *A brief history of the philosophy of time*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernier, B. (2001). De l'étiqúe au nationalisme et au totalitarisme chez Heidegger et Watsuji. En L. Monnet, *Approches critiques de la pensée japonaise du XXe siècle* (págs. 109-161, ). Montreal: Les presses de l'Université de Montréal.
- Blattner, W. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Buenos Aires: Pre-textos.
- Borges, J. L. (1994). *Otras inquisiciones*. Barcelona: Seix Barral.
- Chernakov, A. (2002). *The ontology of time*. San Petersburgo: Springer.
- Ciocan , C. (2014). *Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité*. Paris : Springer.
- Conrad, P. (1999). *Modern times. modern places*. Londres: Thames and Hudson.
- Coope, U. (2005). *Time for Aristotle: Physics IV 11-14*. Oxford: Oxford University Press.
- Dastur, f. (1999). *Heidegger and the question of time*. Humanity Books.
- Dastur, F. (2011). *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Librairie Philosophique.
- Deleuze , G. (2005). *Lógica del Sentido*. Madrid: Paidós.
- Elias, N. (2010). *Sobre el tiempo*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Farias, V. (1998). *Heidegger y el Nazismo*. Mexico : Fondo de Cultura Económica.
- Franck, D. (2017). *Le nom et la chose. Langage et vérité chez Heidegger*. Paris: Vres.
- Gadamer, H.-G. (1997). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Ediciones Paidos.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y Método I*. España: Sígueme.
- Gelven, M. (1970). *A Commentary on Heidegger's Being and Time* . Illinois : Northern Illinois University Press.
- Gleick, J. (2017). *Viajar en el tiempo*. Barcelona: Crítica.
- Greisch, J. (1994). *Ontologie et temporalité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hegel , G. (2008). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Jaeggi, R. (2016). *Alienation*. New York: Columbia University Press.
- Kant. (2010). *Crítica de la Razón Pura*. Barcelona: 2010.
- Kockelmans, J. J. (1984). *On the truth of Being*. Indiana: Bloomington.
- Muchardha , F. (2014). *Time of revolution. Kairos and Chronos in Heidegger*. New York: Bloomsbury Academic.
- Muchardha, F. (2014). *Time of revolution. Kairos and Chronos in Heidegger*. London: Bloomsbury.
- Platón. (1988). *Fedro*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Timeo*. Madrid: Gredos.

- Platón. (2021). *La apología de Sócrates*. Madrid : Gredos.
- Pöggeler, O. (1990). *Martin Heidegger's Path of thinking*. Humanities Press International.
- Richardson , W. (2003). *Through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y Narración (III)*. México: Siglo XXI.
- Rojcewcz, R. (2006). *The gods and the technology. A reading of Heidegger*. New York: State University of New York.
- Rosa , H. (2016). *Alienación y aceleración*. Buenos Aires: Katz.
- Rosa , H. (2018). *The good life beyond growth*. New York: Routledge .
- Rosa, H. (2015). *Social Acceleration. A new theory of modernity*. New York : Columbia University Press.
- Ruin, H. (2019). *Being with the death*. Standford University Press.
- Schurmann, R. (1982). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes.
- Schurmann, R., & Critchley, S. (2008). *On Heidegger's Being and Time*. New York: Routledge.
- Tawny, P. (2014). *Freedom to fail. Heidegger's anarchy*. Cambridge : Polity Press.
- Trawny, P. (2015). *Freedom to fail. Heidegger's anarchy*. Cambridge: Polity Press.
- Valdés , R. (1969). Orpheo. *Archivum*, 5-48.
- Valdés, R. (1969). Orfeo. *Archivum*, 5-48.
- Vatter, M., & Ruiz, S. e. (2011). *Política y Acontecimiento*. México : Fondo de Cultura económica.
- Vattimo , G. (1982). *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós.
- Vattimo , G. (1986). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1986). *Introducción a Heidegger*. Gedisa.
- Virilio, P. (1986). *Speed and politics*. Los Ángeles: Semiotext.