

# EL PLANTEAMIENTO DE LA PREGUNTA POR EL TIEMPO EN *SER Y TIEMPO* DE M. HEIDEGGER

Aspectos metódicos y de contenido de la pregunta, a la luz  
del título, el epígrafe y la introducción a la obra

Por: Lucy Carrillo Castillo  
Universidad de Antioquia

Tal como lo anuncia el título, el propósito del presente ensayo es procurar una comprensión del modo en que Heidegger plantea la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo*. Desde ahí, busco mostrar que el asunto mismo de la obra es el planteamiento del problema del tiempo y no el planteamiento de la pregunta por el ser. Para acercarme a ese planteamiento de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo*, he dividido este ensayo en cinco apartados: 1. El título de la obra en el horizonte de la fenomenología: ¿pregunta por el ser o por el tiempo? 2. La aporía que plantea la cita de *El Sofista* que sirve de epígrafe a *Ser y tiempo*. 2.1. De la preeminencia de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*. 2.2. De la preeminencia de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo*. 3. Plausibilidad de las dos lecturas: la relación entre ser y tiempo en la introducción a la obra. 3.1. Del aspecto de contenido de la pregunta por la relación entre ser y tiempo. 3.2. Del aspecto metódico de la pregunta por la relación entre ser y tiempo. 4. Dificultades planteadas a una interpretación del planteamiento de la pregunta por el tiempo. 4.1. Que *Ser y tiempo* es una obra inacabada y fragmentaria. 4.2. Que “el ser es lo trascendente por antonomasia” — **Tiempo y ser**. 5. Que la pregunta por el tiempo es el asunto propio de *Ser y tiempo*.

## 1. El título de la obra desde el horizonte de la fenomenología: ¿pregunta por el ser o por el tiempo?

Al seguir a Heidegger en sus reflexiones, para entender la manera en que aborda el problema del tiempo, intento mostrar que la pregunta por el tiempo es el problema de *Ser y tiempo*. Es decir, que el problema del tiempo es el asunto propio de una obra que lleva el título de *Ser y tiempo*.

Ya el título de la obra —*Ser y tiempo*— hace una doble referencia al lugar que viene

a ocupar el problema del tiempo dentro de ella misma. De un lado, Heidegger hace ver que con la mención del tiempo en el título de su obra, éste gana una significación decisiva. Efectivamente, el título anuncia aquello por lo cual se pregunta aquí: ser y tiempo. Esto significa que el planteamiento de la pregunta por el ser está necesariamente relacionado con el planteamiento de la pregunta por el tiempo, que el ser sólo puede ser esclarecido desde su relación con el tiempo. En consecuencia, bien puede pensarse que Heidegger pregunta por el ser en la medida en que pregunta por el tiempo. No obstante, querer reflexionar sobre el modo en que Heidegger plantea la pregunta por el tiempo y al tomar en consideración —para ello— el título mismo de la obra, *Ser y tiempo*, se le plantea a mi propósito una dificultad que no puedo pasar por alto. El orden de sucesión de conceptos en que aparece el tiempo, esto es, ser y tiempo, pareciera indicar que el planteamiento de la pregunta por el tiempo, en relación con la pregunta por el ser, ocupa el segundo lugar en el orden de rango de sus investigaciones.

La relación ser y tiempo, que da lugar al título de esta obra de 1927, es resultado de la evolución del pensamiento del autor —alcanzada hasta ese momento— en su camino por la fenomenología. Pero, todavía más: *Ser y tiempo* fue concebida por su autor como culminación y realización de la fenomenología husserliana, a la que su fundador le habría dado una dirección equivocada. En este sentido, es pertinente hacer aquí un breve recorrido por la historia del camino recorrido por Heidegger hacia la fenomenología, tal como él la comprende, y desde donde surge y se desarrolla *Ser y tiempo*. Para esto, recojo, comento y me sirvo —como hilo conductor— de su propia autobiografía fenomenológica, expuesta en un breve ensayo titulado *Mi camino en la fenomenología*.<sup>1</sup>

En la época en que Heidegger estudiaba teología en Friburgo (1909-1911) tomó contacto con las *Investigaciones lógicas* de Husserl que habían aparecido en 1900 y que por entonces era la obra filosófica más comentada en los medios académicos europeos. Por esa misma época y en razón de la proclamada, por Husserl, influencia de la obra de Franz Brentano en su fenomenología, Heidegger se ocuparía del estudio de *Sobre los diversos significados del ente según Aristóteles*, desde cuyos problemas se le plantearía a Heidegger la pregunta por el ser (81). Terminados sus estudios teológicos, Heidegger se dedicó exclusivamente a la filosofía y en particular a la pregunta por la lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías que fueran objeto de las investigaciones de Emil Lask, cuya crítica al psicologismo estaba fuertemente influida por las *Investigaciones lógicas* de Husserl. De estos estudios surgiría *La doctrina del juicio en el psicologismo. Una contribución crítico-positiva a la lógica*, que publicara como disertación en 1914 (83), cuando tenía 33 años.

---

<sup>1</sup> *Mein Weg in die Phänomenologie* fue la contribución de Heidegger a la celebración del 80 cumpleaños de Hermann Niemeyer (su editor), en abril de 1963 y luego publicada en *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969, p.81-90. Los números que van entre paréntesis en el texto de este apartado se refieren a las correspondientes páginas de este ensayo de Heidegger.

Heidegger había recibido las *Investigaciones* husserlianas igual que sus contemporáneos, como la irrupción de un nuevo modo de filosofar que se oponía tanto al discurso especulativo de la metafísica como al razonamiento de las ciencias positivas. Conforme a esto, sostenía Husserl, “no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con ‘meras palabras’... no pueden satisfacernos significaciones que toman vida —si es que la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retornar a las cosas mismas”.<sup>2</sup> Si bien los fenómenos se nos ofrecen por mediación de los sentidos, no obstante se presentan siempre provistos de sentido, de logos, de evidencia. De ahí el nombre de **fenomenología** para un modo de investigación que pregunta por el sentido del fenómeno que, siendo inmanente al fenómeno mismo, debe poderse percibir y esclarecer.<sup>3</sup>

El inmenso interés de Heidegger por la obra de Husserl se reflejaba en su propia actividad académica, donde Husserl era objeto de sus cursos y seminarios, particularmente la sexta de las *Investigaciones lógicas* (86). No obstante, en 1913 aparecen las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* a la que le siguió en el mismo año una reedición de las *Investigaciones* en la que se anunciaba una revisión de la sexta investigación, la cual precisamente había sido presentada por Husserl como la más importante. Husserl habría dado un giro decisivo a sus indagaciones, encaminándolas hacia una filosofía trascendental, con lo cual marcaría un desvío de la intención fundamental de la fenomenología (85).<sup>4</sup> Pues, según Heidegger, una fenomenología pura como filosofía trascendental apela a una subjetividad trascendental que toma partido por el subjetivismo de la tradición de la filosofía moderna (84). Desde esa perspectiva, Husserl convertía la tarea del filosofar en una práctica del mero ‘mirar’ fenomenológico (86) y traicionaba la consigna de volver ¡a las cosas mismas!

Habiendo permanecido Heidegger fiel a la orientación abierta por las *Investigaciones*, particularmente en lo concerniente al problema de la diferenciación entre una intuición sensible y una intelectual que se plantea en el sexta investigación, volvió en sus ejercicios

---

2 Cfr. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 1929, vol. II, p.11. Trad. de Manuel G. Morente y José Gaos.

3 Un análisis de la fenomenología, desde la perspectiva en que aquí meramente mencionamos, es el objeto de reflexión de Heidegger en el §7 de *Ser y tiempo*.

4 Efectivamente, Husserl afirma en el prólogo a la segunda edición (1913) de las *Investigaciones lógicas* —esto es, en el primer volumen—, que la sexta investigación va a ser objeto de una profunda revisión. Pero lo cierto es que en 1913 sólo apareció la primera parte de las *Investigaciones*, porque precisamente Husserl trabajaba en esa reelaboración de la sexta investigación. En la medida en que el asunto de esa investigación, los elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento, le exige demasiado trabajo, se interrumpe la impresión del segundo volumen, adviniendo luego la guerra y la difícil paz. De tal manera que sólo hasta 1920 se publicarían por segunda vez completas las *Investigaciones*. En un nuevo prólogo a la sexta investigación Husserl se disculpa por presentar esta sexta investigación en la versión antigua y sin los cambios que había prometido en 1913, (cfr. *Investigaciones lógicas*, edic. cit., cuarto volumen, prólogo, p. 7s). A esto se refiere Heidegger, más adelante, en esta autobiografía que reseñamos, en la p. 86s.

académicos a su estudio de Aristóteles. Desde ahí ensayó una nueva comprensión de la fenomenología a la luz de una lectura fenomenológica de la propia filosofía aristotélica (86), a la vez que buscaba desarrollar la pregunta por una auténtica definición de la filosofía. Efectivamente, en lo que Heidegger concibió como una *Introducción a la investigación fenomenológica*,<sup>5</sup> habla de la necesidad de acceder a una situación originaria de evidencia tal, que pueda ser pensada a la vez como situación de acceso originario a lo que es y cómo es propiamente la filosofía.

Apelando a Dilthey, pensará que tal situación originaria es un llamado a la experiencia en la que se da propiamente el objeto de la filosofía: “la filosofía y lo que ella es únicamente puede ser ‘vivido’”.<sup>6</sup> Esto apunta —dirá ahí Heidegger— a la incorrección que hay en la pregunta ‘¿qué es la filosofía?’ Más bien, debería preguntarse por lo que sea ‘filosofar’.<sup>7</sup> Si se pregunta si acaso tiene que haber filosofía, habría de responderse que sí, si es que debe haber vida, existencia.<sup>8</sup> De ahí que la expresión ‘vida’ se convierta para Heidegger en una categoría fenomenológica fundamental.<sup>9</sup> Como fundamento del nuevo sentido de la filosofía, en tanto filosofía vivida, viene a oponerse a la actitud del espectador desinteresado que, conforme al giro dado por las *Ideas* de Husserl a la fenomenología, está implicado en la ‘mirada’ fenomenológica. Con lo cual la filosofía no podrá ser otra cosa que la “ejecución radical de lo histórico de la facticidad de la existencia”.<sup>10</sup>

Desde la perspectiva de esas indagaciones y a partir del pensamiento de Aristóteles, resultaba para Heidegger una nueva comprensión: lo que para la fenomenología husserliana de los actos de la conciencia se efectúa como el manifestarse mismo de los fenómenos, ha sido pensado más originariamente en la filosofía y en la existencia misma de los griegos como *alétheia* (87), como el mostrarse mismo de las cosas. De las nociones **fenómeno** y **logos**, efectivamente la primera sigue apuntando a la **cosa misma**, aquello que es manifestación de sí mismo; pero en lo tocante al logos ya no puede seguirse comprendiendo como lo representado por un sujeto trascendental, sino más bien como lo que hace ver, el discurso que **muestra y esclarece** aquello sobre lo cual versa: la facticidad, que como problema del filosofar es la más radical fenomenología.<sup>11</sup> Desde el momento en que Heidegger arribó a esta comprensión de la tarea de la fenomenología, también se le hizo claro que la

---

5 Cfr. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, en: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. vol. 61.

6 *Ibidem*, p. 36.

7 Cfr. *ibidem*, p. 43.

8 *Ibidem*, p. 39.

9 Cfr. *ibidem*, p. 80.

10 *Ibidem*, p.111.

11 Cfr. *ibidem*, p. 195. Cfr. también el §7 de la *Introducción a Ser y tiempo*.

conciencia y su constitución de la objetividad no es el lugar desde donde ni el modo como se determina lo que tiene que ser experimentado conforme al principio de la fenomenología que llamara a las cosas mismas (87).

Las distintas concepciones de la fenomenología de Husserl y Heidegger también se nos ponen de manifiesto en un hecho anecdótico pero significativo. A finales de 1926 le solicitaron a Husserl escribir un artículo para la Enciclopedia Británica bajo la entrada de *Fenomenología*. Para el autor era todo un reto hacer una presentación de su filosofía que, por lo demás, siempre estuvo para él en camino de elaboración. Husserl invitó a Heidegger a colaborar con él en la redacción del mismo. Tras muchas discusiones y lecturas mutuas de los diferentes borradores de ese artículo que ambos escribieran, esa colaboración terminó en un fracaso. Sin embargo, estando ya dado *Ser y tiempo* para la publicación, esta era la oportunidad para Heidegger de mostrar a su maestro las diferencias de concepción. En una carta<sup>12</sup> le señala a Husserl que está de acuerdo con él en que lo que sea el ente no puede ser iluminado desde el retroceso al ente y que la pregunta de la fenomenología —en la cual el tiempo desempeña una función esencial— debe orientarse hacia el ente en cuanto ente. También está de acuerdo en una determinación del lugar desde donde debe preguntarse: el ser humano. No obstante, mientras Husserl pregunta desde el ego trascendental, con la publicación de *Ser y tiempo* Heidegger buscará ganar una nueva perspectiva desde la cual pudiera dar una orientación más propia para la fenomenología.<sup>13</sup>

Resulta, entonces, que la relación entre ser y tiempo, que da título a la obra, es el asunto mismo de la fenomenología. Pero con este acercamiento previo al horizonte fenomenológico del preguntar heideggeriano no se puede dilucidar todavía cuál sea propiamente el problema —o el ser o el tiempo—, en el cual se concentran las reflexiones del autor en el desarrollo de la obra. Hasta aquí, sólo se puede sostener con plausibilidad que, dada la importancia que Heidegger concede a la consigna husserliana de ‘volver a las cosas mismas’, la preeminencia del planteamiento de la pregunta por el ser sea el asunto propio de

---

12 “Hay coincidencia en lo siguiente: lo existente en el sentido de lo que usted llama ‘mundo’ no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un retroceso a lo existente de esa misma especie de ser. Pero con ello no está dicho que lo que constituye el lugar de lo trascendental no sea en general un ente —sino que ello origina directamente el problema: ¿cuál es la especie de ser del ente en el cual el ‘mundo’ se constituye? Este es el problema central de *Ser y tiempo* —es decir, una ontología fundamental del *Dasein*. Se trata de mostrar que la especie de ser del *Dasein* humano es totalmente diferente de la de todos los demás entes y que ella, como la que es, encierra en sí, precisamente, la posibilidad de la constitución trascendental... lo maravilloso está en que la composición de la existencia del *Dasein* posibilita la constitución trascendental de todo lo positivo”. Citada en: BIEMEL, Walter. **El artículo de la Enciclopedia Británica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo**, en: HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Enciclopedia Británica*. México: UNAM, 1990, p. 173. Trad. y edición de Antonio Zirión. (La carta completa y en contexto, aquí mismo, p. 111s).

13 Cfr. el §7 de la Introducción a *Ser y tiempo* que se desarrolla bajo el título de **El método fenomenológico de la investigación**.

*Ser y tiempo*. Constancia de ello la hay en la concepción originaria y en conjunto de *Ser y tiempo* que es desarrollada por Heidegger en la introducción a la obra, la cual lleva por título **La exposición de la pregunta por el sentido del ser**.

## **2. La aporía que plantea la cita de *El Sofista* que sirve de epígrafe a *Ser y tiempo***

Una introducción a *Ser y tiempo* donde se bosqueja el plan y propósito de la obra con tal título, pareciera que desde el comienzo condena al fracaso mi propósito de mostrar que sea el tiempo el asunto mismo de la obra. Pero todavía hay más. Sin adentrarme todavía en esa presentación de conjunto de la obra a la luz de la introducción, la problematicidad de la dirección que quiero dar a esta lectura se me hace evidente en otro hecho. Al título de la introducción le precede inmediatamente como epígrafe una cita de *El Sofista* de Platón que, lejos de ser la mera mención del texto, el autor comenta ahí mismo con el fin de esclarecer el propósito de la obra. Heidegger adopta, pues, esa cita de *El Sofista* como punto de partida para subrayar la intención fundamental y la meta provisoria de *Ser y tiempo*:

“Pues evidentemente estáis familiarizados desde hace ya mucho con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ‘ente’, pero nosotros que antes creíamos comprendería estamos ahora sumidos en la perplejidad”.<sup>14</sup> ¿Tenemos hoy nosotros una respuesta a la pregunta por aquello que queremos decir propiamente con la palabra ‘ente’? De ninguna manera. Luego, hay que plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Estamos acaso nosotros hoy sumidos en la perplejidad por no comprender la expresión ‘ser’? De ninguna manera. Luego, primero que todo, hay que volver a despertar una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser es la intención del siguiente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte posible de toda comprensión del ser en general es su meta provisional.

El poner la mira en semejante meta, las investigaciones que implica tal proyecto y por él exigidas, así como el camino hacia este fin requieren un esclarecimiento introductorio”.<sup>15</sup>

---

14 PLATÓN. *El Sofista*, 244a

15 *Sein und Zeit*, p. 1. *Ser y Tiempo*, p. 2. De aquí en adelante cito *Sein und Zeit* como *SZ* conforme a la edición de Vittorio Klostermann (Frankfurt a. M.: 1977) que conserva la paginación original de la obra. Seguidamente, cito como *ST* la versión castellana de José Gaos (México: FCE, 1951) con la paginación original de la misma que han conservado las posteriores reediciones. A este respecto es necesario hacer algunas observaciones. Es bien sabido que el afán de fidelidad al texto heideggeriano atraviesa el trabajo de traducción de José Gaos. Pero, a esa traducción fiel se suman las dificultades que plantea el peculiar lenguaje de Heidegger (difícil incluso para los propios alemanes en su lengua materna). De este modo, la traducción de *Ser y tiempo* de José Gaos —uno de los trabajos de más mérito en la historia de las

Evidentemente, el epígrafe ratifica la primera interpretación del título de la obra que presenté arriba, esto es, que el planteamiento de la pregunta por el ser está necesariamente relacionado con el planteamiento de la pregunta por el tiempo, que el ser sólo puede ser esclarecido desde su relación con el tiempo. Pero lo que no esclarece del todo ese epígrafe es qué se pueda decidir en torno al problema de si es la pregunta por el ser lo que tiene preeminencia en la obra o si, más bien, es la pregunta por el tiempo el asunto propio de *Ser y tiempo*. El epígrafe hace posible las dos lecturas:

## 2.1. De la preeminencia de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*

Ya en esa *Introducción a la investigación fenomenológica* que precedía sus *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* de comienzos de los años veinte, Heidegger sostenía que el filosofar según su sentido de relación con aquello sobre lo cual filosofa no podía referirse a una actitud cognoscente que pretendiera aprehender a su

---

traducciones de obras clásicas de la filosofía al castellano— hace todavía más dificultosa la comprensión de la obra. Tomando en consideración que “el texto de Gaos es difícilmente utilizable por personas que carezcan del conocimiento de la lengua alemana” e interesado en hacer de *Ser y tiempo* objeto de sus lecciones y seminarios, el Profesor chileno Jorge Eduardo Rivera estuvo trabajando durante varios años en una nueva versión castellana de la obra, la cual salió a la luz en 1996 (*Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria). Su propósito es hacer más accesible el pensamiento de Heidegger y en ese sentido darle fluidez al texto. De hecho, con esta nueva versión castellana el trabajo de comprensión de *Ser y tiempo* se ve aligerado. Además, Rivera añade a su versión las notas que hiciera al margen Heidegger en su ejemplar personal y valiosas notas suyas aclaratorias. Pero, a mi parecer, si bien José Gaos convierte “en términos técnicos” incluso “el lenguaje vivo y elocuente de Heidegger”, el Profesor Rivera no ha tomado en cuenta que la traducción de Gaos ha sido hasta la fecha la única fuente en castellano de *Ser y tiempo* y que en cincuenta años su traducción de nociones decisivas de la obra se han acuñado ya como los conceptos heideggerianos que ya nos hemos apropiado. De todos modos, el trabajo de traducción del Profesor Rivera habrá de significar en un futuro, la primera vez —para aquellos que han estado interesados en acceder a esta obra en castellano—, en que se da la posibilidad de contar con una versión castellana de *Ser y tiempo* efectivamente inteligible. En todo caso, la tirada de ejemplares de la traducción del Profesor Rivera ha sido reducida. La segunda versión de su traducción —uno de cuyos ejemplares manejo aquí— contó sólo con la impresión de 2000 volúmenes. Esto no puede compararse con la cantidad de ejemplares que sigue reimprimiendo anualmente el Fondo de Cultura Económica de la versión de Gaos, ni con el reducido precio de la misma. A pesar de la calidad de la traducción de *Ser y tiempo* del Profesor chileno Eduardo Rivera, todavía entre nosotros habrá para largo con la versión —por lo demás, ya clásica— de José Gaos. Aunque he tenido a mano la traducción de Rivera no la cito en un tercer lugar, como pudiera ser el caso, porque tal versión conserva al margen de cada página la paginación del original en alemán. Así, pues, en las confrontaciones que aquí hago he tenido ante mí la versión alemana de la obra, a la vez que las dos versiones castellanas, la de Gaos y la de Rivera. Por lo demás, tengo que advertir que en cada caso en que cite textualmente algún pasaje de la obra presento mi propia traducción.

objeto en tanto objeto para determinarlo.<sup>16</sup> La filosofía ha de ser una fenomenología radical, lo que quiere decir una fenomenología ontológica en tanto un conducirse respecto del ente en cuanto ser, esto es, respecto a lo que da sentido al ente.<sup>17</sup> La fenomenología trascendental de Husserl aprehende el fenómeno como lo dado a la conciencia, de tal manera que su exigencia de retornar a las cosas mismas no resulta ser más que un retorno a la conciencia trascendental para preguntar cómo se constituyen en ella los fenómenos en cuanto objetos de conciencia.

Un filosofar que se limita a desarrollarse de forma representativa, es decir, que se convierte en un pensar que objetiviza lo pensado, no puede hacer justicia a la realidad más propiamente efectiva. Comprender esa efectividad, pero comprenderla filosóficamente, es lo que guía a Heidegger, y es a esa tarea a la que apela con la cita de *El Sofista* para marcar la diferencia entre ella y el mero ocuparse de las cosas: “evidentemente estáis familiarizados desde hace ya mucho con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ‘ente’, pero nosotros que antes creíamos comprenderla estamos ahora sumidos en la perplejidad”. En efecto, la perplejidad surge precisamente desde este darse cuenta de que el sentido de lo existente no sólo no se agota en la familiaridad de nuestro trato con lo que existe, sino que en ese trato y en el modo de entenderlo se rehuye una auténtica comprensión.

Esta cita se hace conveniente cuando a partir de ella se quiere ganar el horizonte propio que permita plantear que esta perplejidad apunta ya a lo que ha de ser la tarea del pensar: recoger lo que permanece sin pensar. Por eso, precisamente, inmediatamente después de la cita de *El Sofista*, Heidegger plantea esta otra pregunta: “¿Tenemos hoy nosotros una respuesta a la pregunta por aquello que queremos decir propiamente con la palabra ‘ente’?” Sin embargo, la cita de *El Sofista* se hace tanto más pertinente cuanto que de antemano se sabe que la respuesta a esta última es “de ninguna manera”. La perplejidad ante la comprensión de la vaciedad de sentido del uso de la palabra ‘ente’ ha de convertirse en el punto de partida del pensar. El filósofo griego se percató de ello y por eso plantea la pregunta por el ente en cuanto ente, queriendo dar a entender que no se trata del mero preguntar por el ente: “nosotros que antes creíamos comprenderla [la expresión ente], estamos ahora sumidos en la perplejidad”. Tal como se plantea la cuestión responde a una dificultad efectiva y severa: la pregunta por el ente ha recibido una respuesta óptica, pero, ¿cómo preguntar?

En la perplejidad está contenida ya en germen la dirección de una solución. Pero con la respuesta enfática a la pregunta de si se ha llegado a comprender lo que quiera decir ‘ente’ —“de ninguna manera”— Heidegger está señalando que incluso aquellos que vislumbraron el problema del ser (en este caso el propio Platón), no llegaron a acercarse a la solución. Este problema que en el transcurso de la historia de la filosofía de Occidente no ha recibido un

---

16 Cfr. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 54.

17 Cfr. *ibidem*, p. 60.

tratamiento adecuado y que en los más de los casos no ha sido siquiera abordado, entonces, por primera vez halla un camino: “Luego, hay que plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser”. Se ha llegado por fin a la posibilidad de recoger de nuevo los rastros del problema que apenas vislumbraron los filósofos griegos y desarrollar la pregunta por el ser. En razón de que tal comentario resume la sistemática toma de posición del autor respecto a la pregunta fundamental por el ser, tal toma de posición da cuenta de la preeminencia de la cuestión del ser sobre la cuestión del tiempo.

Heidegger hace una constatación explícita de este propósito cuando tematiza directamente la relación en la que está la pregunta por el ser respecto a la pregunta por el tiempo, a la cual también designa como “la pregunta fundamental”, y ha dicho un poco antes en un paso intermedio, no sólo que “nosotros hoy” no sabemos lo que queremos decir propiamente con la expresión ‘ser’, sino que además de no saberlo, la pregunta por el ser ha caído en el olvido: “¿Estamos acaso nosotros hoy sumidos en la perplejidad por no comprender la expresión ‘ser’? De ninguna manera. Luego, primero que todo, hay que volver a despertar una comprensión para el sentido de esta pregunta”. Este paso intermedio es decisivo para la argumentación de Heidegger, en la medida en que se presenta, como paso necesario para poder arribar nada más ni nada menos que a “la intención del siguiente tratado”.

La obra, pues, no trata de dar una respuesta a la pregunta por el ser, sino que trata, más bien y solamente, de volver a hacer ver la importancia de una comprensión del sentido de la pregunta por el ser. Desde esta reflexión estratégica previa Heidegger da, entonces, el siguiente paso, cual es el de establecer la relación de la pregunta por el ser con la pregunta por el tiempo: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser es la intención del siguiente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte posible de toda comprensión del ser en general es su meta provisional”. Ambas frases se refieren a la preeminencia de la pregunta por el ser frente a la pregunta por el tiempo. Así, la intención fundamental de *Ser y tiempo* es la elaboración de la pregunta por el sentido del ser. En esa medida, la pregunta por el tiempo es sólo una ‘meta provisional’ que sólo es trabajo previo desde la perspectiva metódica y, por tanto, no es etapa completamente decisiva en la empresa conjunta de la ontología fundamental.

## **2.2. De la preeminencia de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo***

Hasta aquí he querido hacer concordar el propósito de *Ser y tiempo* con el sentido que podría implicar el orden de sucesión de los conceptos en el título de la obra: ser y tiempo, donde este último está relegado a un segundo lugar. Pero los problemas comienzan, sin embargo, cuando se subordinan ambas frases del epígrafe a una interpretación estricta de contenidos: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser es la intención del siguiente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte posible de toda comprensión del ser en general es su meta provisional”. Si el tiempo, tal como lo señala este

pasaje citado, aparece como “el horizonte posible de toda comprensión del ser”, resulta que aquí se está apelando al tiempo como a una estructura fundamental y abarcante desde la cual únicamente podrá realizarse el propósito de la obra.

Esto no puede significar otra cosa, sino que el planteamiento de la pregunta por el tiempo funda la posibilidad del planteamiento de la pregunta por el ser. Esto también significa que desde la perspectiva del propio propósito de Heidegger ya no se podría hablar de una prioridad del ser respecto al tiempo, sino más bien al contrario. Si la intención de la obra es la de plantear la pregunta por el sentido del ser, resulta que esto sólo puede hacerse posible desde “el único horizonte” desde el cual se puede preguntar por el ser. Es decir, hacer plausible el planteamiento de la pregunta por el ser presupone necesariamente que tal planteamiento se haga si y sólo si ya se ha planteado la pregunta por el tiempo que debe fijar el horizonte que haga posible volver a preguntar por el ser. En consecuencia, sólo porque se cuenta con la preeminencia del planteamiento de la pregunta por el tiempo puede llegarse a plantear la pregunta por el ser.

Que sea necesario plantear la pregunta por el tiempo, porque desde el esclarecimiento del tiempo se podrá abrir un horizonte para la pregunta por el ser, significa que el sentido mismo del tiempo está puesto en cuestión. Puede presuponerse con Heidegger que el tiempo haya sido a través de la historia del pensamiento occidental el horizonte desde el cual se ha preguntado por el ser. Si tal pregunta ha caído en el olvido, esto es, si el sentido del ser no ha sido aún cuestionado, necesariamente el sentido mismo del tiempo ha permanecido sin pensar. Si el sentido del ser ha sido pensado como aquello puesto delante de la mirada, eso significa que tampoco se ha sabido comprender el sentido del tiempo. El sentido del tiempo no puede comprenderse desde el ente mismo, es decir, desde aquello que no está más que ‘en’ el tiempo.

Desde la pregunta por el tiempo, ahora gana más significatividad la aludida perplejidad en la se sumía el filósofo griego: la “interpretación griega del ser se efectúa sin ningún saber expreso de lo que hace las veces de hilo conductor de tal interpretación, sin conocimiento ni ninguna comprensión de la función ontológica fundamental del tiempo y sin un examen del fundamento de la posibilidad de esta función. Por el contrario: el tiempo mismo es comprendido como un ente entre otros entes, al que se ha intentado aprehender en la estructura de su ser desde el horizonte de la comprensión del ser, que está orientada implícita e ingenuamente en el tiempo mismo”.<sup>18</sup> Si se leen estas palabras desde su textualidad se desenmascara como mera retórica la aparente reserva que Heidegger habría mostrado en sus palabras iniciales tras la cita de Platón. Evidentemente, la intención de la obra es la de probar la plausibilidad de una pregunta por el ser, que por lo demás ya está presupuesta desde el comienzo. Y esta respuesta no es otra que: el sentido del ser es el tiempo. Pues

---

18 SZ 26 - ST 30.

Heidegger formula su pregunta por el ser del ente de tal manera, que en el planteamiento mismo se está anticipando ya la respuesta y por eso puede tener sólo un sentido comprensible: que el tiempo es el sentido del ser del ente.<sup>19</sup>

### **3. Plausibilidad de las dos lecturas: la relación entre ser y tiempo en la introducción a la obra**

Sobre la base de la preeminencia de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo*, la supuesta preeminencia de la pregunta por el ser retrocede ante la decisiva posición que ocupa la pregunta por el tiempo. Por otra parte, la supuesta aporía en que nos colocaría la plausibilidad de ambas interpretaciones puede resolverse si se establece la diferencia entre el aspecto metódico y el aspecto de contenido mismo en la pregunta por la relación entre ser y tiempo. Con ello podría evitarse poner en duda el primado de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, en la medida en que el sentido del ser es el tiempo. Recorro, entonces, a la última parte del epígrafe a la obra que no comenté arriba: “El poner la mira en semejante meta, las investigaciones que encierra tal proyecto y por él exigidas, así como el camino hacia este fin requieren un esclarecimiento introductorio”. Desde la breve presentación de la introducción a *Ser y tiempo* que aquí sigue, ensayaré establecer esa diferencia entre el aspecto de contenido y el aspecto metódico de *Ser y tiempo* para preguntar si efectivamente puede resolverse la aporía planteada por la lectura del epígrafe realizada en el anterior apartado.

#### **3.1. Del aspecto de contenido de la pregunta por la relación entre ser y tiempo**

En el título de la introducción a *Ser y tiempo* se indica el asunto, el aspecto de contenido de la obra: se trata de exponer la pregunta por el sentido del ser. Pero, en la medida en que a la luz de la lectura del epígrafe se ha hecho claro que el sentido del ser es el tiempo, lo que ha de dilucidarse es el carácter de la relación de ser y tiempo. Pero, tal como lo propone el título del primer capítulo de esta introducción, la cosa aquí tratada es la **Necesidad, estructura y preeminencia de la pregunta por el ser**.<sup>20</sup>

La preeminencia de la pregunta por el ser, dice Heidegger en el §1, requiere que previamente se esclarezca la necesidad de plantearla, o mejor, de replantearla. Pues, tal como

---

19 Cfr. TUGENDHAT, Ernst. *Heideggers Seinsfrage*, en: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M., p. 113.

20 SZ 2 - ST 3.

pone en evidencia la cita del epígrafe, la pregunta llegó a ser planteada alguna vez, pero “hoy esta pregunta ha caído en el olvido”, porque no ha sido desde entonces convertida en asunto de la investigación filosófica<sup>21</sup> a causa de prejuicios que han ido sedimentándose en la historia de la filosofía occidental. La afirmación de que el concepto de ser es lo más universal lleva a la malinterpretación que se ha hecho de la comprensión aristotélica del ser como aquello que está ya implícito en toda aprehensión del ente y que como tal se refiere a una unidad previa a toda la multiplicidad óptica, si bien el propio Aristóteles no llegó a esclarecer esa comprensión suya. Ese esclarecimiento es lo que ahora se plantea como una necesidad. Por otra parte, desde la afirmación de una universalidad huera del ser, se ha deducido también que su concepto es indefinible, lo cual dice Heidegger ser cierto, pero no en el sentido de que no haya una definición meramente óptica para él. Precisamente, de lo que se trata es de esclarecer el sentido de esa indefinibilidad del ser del ente.

Si el ser es aquello que está ya implícito en toda aprehensión del ente, aunque es indefinible, esto indica que en todo modo de conducimos respecto a lo existente tenemos una comprensión previa de lo implicado en el problema del ser. Esta precomprensión del ser exige un esclarecimiento, porque el concepto del ser en tanto el verdadero problema de la metafísica ha resultado convertido en el concepto más oscuro de todos los conceptos de la filosofía. No sólo se trata de que no haya una solución a la pregunta, sino que además ésta se ha planteado mal. De ahí la insistencia de Heidegger en repetir el planteamiento de la misma.<sup>22</sup>

Con las reflexiones del §1 queda establecido —y sin lugar a dudas— el asunto de la obra, el cual es convertido en objeto del análisis hermenéutico de ‘lo que concierne en general a una pregunta’ en el §2: “En tanto búsqueda, el preguntar necesita de una dirección previa que apunta hacia lo buscado. El sentido del ser tiene que sernos ya disponible de alguna manera”.<sup>23</sup> Al buscar la manera de plantear la pregunta se advierte que sólo se puede pensar en hacer tal pregunta, porque ya se tiene al menos la sospecha de lo que se busca y de la dirección en que se quiere buscar: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar tiene su guía previa que le viene de lo buscado... En aquello por lo que se pregunta, como aquello a lo que se tiende propiamente, reside lo preguntado mismo, donde el preguntar mismo llega a su meta”.<sup>24</sup> La meta, obviamente será la posible respuesta a la pregunta, la cual debe corresponder a lo preguntado. Con esto quiere decir Heidegger que en el modo conforme al cual se plantea un pregunta está ya predeterminada la respuesta que se busca.

Pero, lo decisivo de este análisis hermenéutico de lo que constituye la estructura formal de la pregunta por el ser es que “el preguntar mismo en cuanto modo de conducirse

---

21 *Ibidem*.

22 SZ 3s - ST 4s.

23 *Ibidem*, p. 5.

24 SZ 5 - ST 6.

de un ente —el que pregunta—, tiene un propio carácter de ser”. Esto es, si todo preguntar presupone una cierta comprensión de lo preguntado, resulta que nosotros, quienes preguntamos, poseemos ya una cierta comprensión de aquello a lo cual apunta la pregunta por el sentido del ser. Que desde siempre tenemos que habérmolas con una comprensión del ser del ente y, aunque no hayamos sido capaces de comprenderlo, es desde ahí desde donde surge y se legitima esta pregunta por el sentido del ser. En todo nuestro tener que ver con las cosas decimos esto es..., o aquello es..., y aún sin saber claramente qué signifique ese ‘es’, nos estamos moviendo dentro de esa comprensión. La pregunta de la metafísica es, pues, ¿qué es lo que es? Volviendo a Platón, no se trata de preguntar por lo existente, sino por lo que es en cuanto existente. En cuanto pregunta que permanece fiel al horizonte de inteligibilidad abierto por la filosofía trascendental, la metafísica no pregunta por algo que estuviese más allá de lo óntico, de lo dado. Manteniéndose dentro los límites del ente mismo, la pregunta ahora replanteada se orienta hacia el ente, pero en lo relativo a su ser.<sup>25</sup>

La dificultad reside ahora en que “ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que pensamos, aquello respecto a lo cual nos conducimos de una u otra manera; ente es lo que somos nosotros mismos y el modo en que somos nosotros mismos”.<sup>26</sup> Así las cosas, se ve que la pregunta por el ser del ente es una pregunta que no permite ser planteada desde una supuesta exterioridad o un pretendido poner en frente aquello por lo que se pregunta. La estructura formal de la pregunta hace ver que hay que buscar la perspectiva desde la cual preguntar. Si todo lo que hay es ente, debe haber un ente desde el cual se pueda preguntar por el ser. La tarea no es difícil. Sólo hay un ente capaz de preguntar.

Preguntar por el ser del ente hace ver que no es posible hacer distinción o separación entre aquel que pregunta y aquello por lo que pregunta, o mejor, entre quien pregunta y el ser del ente: “Elaborar la pregunta por el ser quiere decir, en consecuencia, el hacerse transparente de un ente —del que pregunta— en su ser. El preguntar que pregunta por el modo de ser de un ente está determinado él mismo esencialmente por aquello que se pregunta en él —por el ser. Este ente que somos cada uno de nosotros mismos y que entre otras tiene la posibilidad de ser de preguntar, lo asimos terminológicamente como *Dasein*”.<sup>27</sup>

El término *Dasein*, pues, tiene para Heidegger dos significaciones: por un lado, se refiere a la existencia humana en general pero a la vez, por otro lado, se refiere al ente que soy yo en cada caso.<sup>28</sup> El modo de ser de los humanos, inherente a cada uno de nosotros, ha de

---

25 SZ 6 - ST 8.

26 SZ 7 - ST 8.

27 SZ 7 - ST 9. A lo largo de este ensayo usaré la propia expresión alemana *Dasein* utilizada por Heidegger, en razón de la dificultad de hallar para ella una traducción idónea al castellano.

28 La ambivalencia significativa del término *Dasein* implica graves problemas de comprensión de la obra. Heidegger insiste en que “el ente cuyo análisis constituye nuestra tarea somos en cada caso nosotros mismos” (SZ 42 - ST 49). Esto implica que en cada caso este ente sea yo mismo. Por eso, dice Heidegger, “el *Dasein* no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género de ente puesto ante la vista (...) connota siempre el pronombre personal ‘yo soy’”. Si se acepta que

hacerse transparente para poner de manifiesto nuestra relación privilegiada con la pregunta por el ser.<sup>29</sup> Lo que a Heidegger le importa destacar en este párrafo donde pregunta por la estructura formal de la pregunta por el ser, es aclarar el carácter peculiar de esta pregunta y para ello fijar el punto de partida de la misma, el cual debe hacer comprender en qué se fundan los errores y equívocos de la metafísica. Que la pregunta por el ser sea la pregunta por el *Dasein* significa que desde ahora en adelante el filosofar ya no puede comprenderse más como una reflexión sobre algo exterior puesto ante la vista, como si filosofar fuera un mero 'ver'.<sup>30</sup> Consecuente en *Ser y tiempo* con la propuesta hecha en sus lecciones sobre Aristóteles, el intraducible término de *Dasein* quiere hacer comprender que "la filosofía y lo que ella es, únicamente puede ser 'vivido'".<sup>31</sup> Esto es, un discurso filosófico sobre el humano sólo se legitima si se funda en parte del *factum* de la existencia.

Si al plantear la pregunta por el ser se hace presente la preeminencia del *Dasein* como punto de partida para tal preguntar, el §3 hace ver que en la pregunta propia del filosofar la pregunta por el ser tiene primacía ontológica. Un filosofar que se ocupa de indagar el ser del ente es Ontología.<sup>32</sup> Investigaciones en ámbitos propios de regiones parciales del ente, como las ciencias, requieren de una ontología fundamental capaz de esclarecer el sentido unitario del ser. Así, sigue Heidegger en el §4, aunque las ciencias y la investigación científica son modos de ser del *Dasein*, no se acercan siquiera a expresar lo que diferencia a este ente de todo otro ente. El *Dasein* "está caracterizado ónticamente porque a este ente en su ser le importa este ser mismo".<sup>33</sup> El *Dasein* comprende su ser de algún modo y con ello accede también de alguna manera a una comprensión del ser del ente en general. Por eso dirá Heidegger que lo que caracteriza ónticamente al *Dasein* es su carácter ontológico, pues no existe como los demás entes sino que su existencia se comprende desde la comprensión que tiene del ser.

---

siempre que Heidegger se refiera al *Dasein* se está refiriendo siempre y en cada caso al ente que es (el autor) en tanto 'yo mismo', no se ve cómo pudiera justificarse una analítica del *Dasein* como tarea filosófica. Tal como lo hace ver de Wachlens, "aquí aparece la primera amenaza de un grave equívoco. Cuando Heidegger dice que el *Dasein* (la existencia humana) se caracteriza por la *Jemeinigkeit* (SZ 42, 53), uno se inclina a creer que esto prohíbe toda afirmación no relativa al *Dasein* propio del que habla. Pero se advertirá cada vez más que todo el pensamiento de Heidegger se esfuerza por extender al *Dasein* en general las tesis obtenidas de un *Dasein* considerado como irreductible y fundamentalmente mío (*je meines*)". En: *La filosofía de Martín Heidegger*. Madrid: CSIC, 1945, p.13, nota al pie, p. 67s. Trad. R. Ceñal.

29 SZ 8 - ST 9. Una interpretación detenida del término *Dasein* será el objeto del primer capítulo, **La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein*** §9 - §11, de la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*.

30 Cfr. PÖGGELER Otto: *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 50. Trad. Félix Duque.

31 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 36.

32 SZ 11 - ST 14.

33 SZ 12 - ST 14.

De este modo, la pregunta por el ser tiene ahora una particular orientación: hay que hacer transparente la estructura ontológica de la existencia humana que Heidegger piensa como la tarea de una analítica existencial del *Dasein*.<sup>34</sup> Por eso desde la preeminencia óntica y ontológica del *Dasein* respecto a todo otro ente, se pone de manifiesto otro modo de su preeminencia respecto a todo lo existente: El *Dasein* “es la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías”.<sup>35</sup> De estas reflexiones resulta “que la analítica ontológica del *Dasein* en general es la ontología fundamental, que por tanto el *Dasein* hace las veces del ente que por principio pregunta fundamentalmente por su ser”.<sup>36</sup> Estas afirmaciones nos remiten a lo que Heidegger señalara en el §2 respecto a que el ser como aquello por lo cual se pregunta exige un modo particular de ser mostrado.<sup>37</sup> Hasta aquí el autor ha mostrado qué es lo que la filosofía debe preguntar, el carácter peculiar del preguntar y el lugar desde donde se ha de preguntar. Queda por esclarecer de qué manera el problema del tiempo tiene que ver con el problema del ser.

### 3.2. Del aspecto metódico de la pregunta por la relación entre ser y tiempo

El segundo capítulo de la introducción de *Ser y tiempo* está dedicado al problema de la doble tarea que plantea la elaboración de la pregunta por el ser y a una exposición del método fenomenológico conforme al cual será adelantada y desarrollada esa doble tarea. La doble tarea al que se refiere aquí Heidegger tiene que ver, por una parte, tal como reza el título del §5, con el despeje fenomenológico del horizonte desde el cual se desplegará la analítica del *Dasein*, que será a la vez el horizonte desde el cual y en el cual podrá comprenderse en general el sentido del ser. Obviamente, tal como ya lo había afirmado Heidegger en el epígrafe a la obra, tal horizonte para la comprensión de la pregunta por el ser del ente es el tiempo, el cual —referido al humano en tanto *Dasein*— será comprendido como temporalidad e historicidad. Por otro lado, conforme lo explica en el §6, la segunda tarea que se debe llevar a cabo en *Ser y tiempo* es la de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología. Esta se fundará en el hecho del descubrimiento del sentido genuino del tiempo —la temporalidad e historicidad del *Dasein*—, el cual ahora implicará la tarea de confrontarlo hermenéuticamente con el concepto de tiempo que ha sido acuñado por la tradición filosófica, desde Aristóteles hasta más allá de Bergson.<sup>38</sup>

En lo concerniente al horizonte desde el cual se pregunta por el *Dasein*, la investigación no comenzará por una idea o concepción previa de lo que sea el *Dasein* de manera dogmática,

---

34 SZ 13 - ST 15.

35 SZ 13 - ST 16.

36 SZ 14 - ST 17.

37 SZ 6 - ST 8.

38 SZ 18 - ST 21.

así como tampoco aplicará categorías o conceptos previos a un examen del mismo. Se debe mostrar el *Dasein* en sí mismo y desde sí mismo, esto es, hay que encontrar un horizonte apropiado que permita un modo de acceso y de interpretación tal, que éste se muestre ante todo y en general en su cotidianidad promedio, desde donde se puedan extraer las estructuras esenciales de su modo de ser.<sup>39</sup> Esta analítica del *Dasein* tendrá que ser desarrollada en dos partes. La primera, ofrecerá elementos esenciales para una fundamentación ontológica del *Dasein* en tanto antropología filosófica fundada suficientemente. En ella se sacará a la luz el ser del *Dasein* en lo concerniente a sus estructuras fundamentales, aunque sin dar aún una interpretación del mismo. En la segunda parte, se preparará el horizonte adecuado para una interpretación más originaria de ese ser, donde será la temporalidad lo que se muestre como el sentido del ser del *Dasein*.<sup>40</sup> Pues, “aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta expresamente algo así como el ser, es el tiempo”. Con esto se vuelve a recoger la conclusión a la que habíamos llegado en la lectura del epígrafe: el tiempo, entonces, será concebido como el horizonte desde el cual únicamente el *Dasein* puede comprender su ser.

Pero, en el desarrollo mismo de la obra, llegar hasta esa conclusión requerirá, en primer lugar, abrirse camino hacia el descubrimiento del significado del tiempo en la constitución esencial del *Dasein*. Ésta será la tarea que se lleve a cabo en la primera sección de la primera parte de la analítica del *Dasein* y que se desarrollará en tres pasos, que encuentran sus bases en el punto de partida fenomenológico de la investigación: las estructuras fundamentales del *Dasein* deben mostrarse ellas mismas en la cotidianidad promedio de este ente, lo que más adelante llamará específicamente la facticidad<sup>41</sup> del *Dasein*. El primer paso desvelará la primera estructura fundamental del *Dasein* y se refiere al *factum* de descubrirse estando ya en el mundo: “El *Dasein*, conforme a un modo de ser inherente, tiene la tendencia de comprender su propio ser desde el ente respecto al cual se conduce esencial, permanente y primeramente, desde el mundo”.<sup>42</sup> La comprensión del *Dasein* desde el mundo lleva a la exposición de lo implicado en ella: qué significa ser en el mundo, cuál es el ser que está en el mundo y quién es ese ser. Tras este examen, el análisis de Heidegger dará un segundo paso. Si el ser de este ente “deberá mostrarse tal como es ante todo y en

---

39 SZ 16s - ST 20.

40 SZ 17 - ST 20s.

41 “El *Dasein* comprende su ser más propio en el sentido de un cierto existir efectivo. Y sin embargo la efectividad de lo efectivo del propio *Dasein* es, en sentido ontológico, fundamentalmente distinto del modo de existir de hecho de lo pétreo. La efectividad del *factum* del *Dasein*, conforme a la cual es en cada caso el *Dasein*, es lo que aquí llamamos facticidad del *Dasein*”. SZ 56 - ST 66.

42 SZ 15 - ST 19. Dada la esencial importancia del concepto de mundo para la comprensión de las demás estructuras fundamentales del ser del *Dasein*, Heidegger mostrará que al modo de ser propio del mundo le corresponden tres aspectos esenciales que analiza a la luz de tres conceptos: ser en el mundo, el ser del ente que existe en el mundo y la pregunta por quién existe en el mundo, que son desarrollados en los capítulos segundo (§12 - §13), tercero (§14 - §24) y cuarto (§25 - §27), respectivamente, en la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*.

general en su cotidianidad promedio”,<sup>43</sup> entonces, el análisis pondrá de manifiesto el temple o disposición del ánimo que revela ‘cómo está uno y cómo le va’ que, en cuanto estructura fundamental, desvela el modo en que el *Dasein* es puesto ante su propio ser pero, además, el modo en que el *Dasein* se comprende desde ahí.<sup>44</sup> El tercer paso de este análisis previo del *Dasein* es la tarea de recoger la multiplicidad fenoménica de la constitución del *Dasein* como un todo estructural. Recogiendo los análisis anteriores hará ver que el modo de ser del *Dasein* es un estar orientado hacia el mundo que se comprende a sí mismo como cuidado. Esto es, desde el descubrirse ya en el mundo, la facticidad del *Dasein* se comprende siempre desde sus propias posibilidades, desde lo que anticipa siempre como lo que puede llegar a ser.<sup>45</sup> Con este tercer y último paso debe terminar este análisis previo que “deberá preparar el despejamiento del horizonte para la interpretación más originaria de ese ser. Una vez que haya sido alcanzado ese horizonte, el análisis preparatorio del *Dasein* exigirá ser repetido sobre bases más elevadas y propiamente ontológicas”.<sup>46</sup>

En la primera sección de la primera parte de la obra, la totalidad estructurada del ser del *Dasein* será pensada bajo el concepto de cuidado. Los análisis referidos a este sacarán a la luz una estructura que sirve de fundamento al cuidado: el tiempo. Más propiamente, la temporalidad del *Dasein*. En la segunda sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, entonces, se repetirá ese análisis previo, pero ahora a la luz de la temporalidad. Así, esa segunda sección se desarrollará bajo el título de **Dasein y temporalidad**: “La temporalidad es mostrada como sentido del ser de aquel ente que llamamos *Dasein*. Esta prueba tiene que comprobarse en la interpretación repetida de las estructuras del *Dasein* que se han mostrado provisionalmente y que ahora deben mostrarse como modos de la temporalidad”.<sup>47</sup>

El §6 referido al problema de la destrucción de la historia de la ontología busca hacer transparente la pregunta por el ser en la historia misma de la filosofía. Es decir, hará ver cómo la pregunta por el ser del ente es una pregunta que está remitida al problema mismo de la historia humana y pondrá al descubierto el relativismo del preguntar dada la historicidad de la existencia del *Dasein*. Por eso puede decir que esa destrucción de la historia de la ontología sólo afecta al modo como ésta es equívocamente considerada hoy.<sup>48</sup> En este sentido, destrucción quiere significar circunscribir esta historia del filosofar en lo positivo de sus

---

43 SZ 16 - ST 20.

44 Los conceptos de *Befindlichkeit* (que leo como temple o disposición del ánimo) y *Verstehen* son desarrollados en sendos acápite del capítulo quinto (§29 - §38) de la primera sección de la primera parte de la obra.

45 “El cuidado como ser del *Dasein*”, es desarrollado en el capítulo sexto (§39 - §44) y último de la primera sección en la primera parte de la obra.

46 SZ 17 - ST 20.

47 SZ 17 - ST 20s.

48 SZ 22 - ST 27.

posibilidades y acotarla en sus límites.<sup>49</sup> Luego una destrucción de la historia de la ontología busca mostrar cómo en la historia de la filosofía —si bien con grandes limitaciones— se ha planteado ya la relación entre ser y tiempo. Para esta tarea, Heidegger se detendrá en etapas decisivas y fundamentales.

En primer lugar, para los griegos la pregunta por el ser estaba atravesada e impregnada por la pregunta por el tiempo. En la búsqueda de un ejemplo apoyado por la mejor tradición, Heidegger señalará que ya los griegos habían pensado al ser en el horizonte del tiempo: "... (Para los griegos) la *ousía* es la determinación del sentido del ser, la cual significa presencia ontológico-temporal. El ente es aprehendido en su ser como 'presencia', es decir, es comprendido con referencia a un determinado modo del tiempo".<sup>50</sup> Esa presencia restringida al presente tiene que ver con que el tiempo sea considerado como uno entre otros entes.<sup>51</sup> Ya en la modernidad, con el *cogito sum* Descartes, quien pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro, deja sin determinar el modo de ser de la *res cogitans* en tanto sentido del ser del *sum*.<sup>52</sup> Más cercano a nuestro tiempo, ha sido Kant el último pensador que estableció la relación entre la pregunta por el ser con la pregunta por el tiempo. Al modo de ver de Heidegger, en su doctrina del Esquematismo vislumbró la dirección del preguntar pero, por efecto de la influencia de la tradición, la relación decisiva entre tiempo y yo pienso quedó envuelta en la oscuridad.<sup>53</sup> En lo que concierne a Heidegger mismo, el tiempo no es de antemano y por sí mismo, por así decir, el tema central de *Ser y tiempo*. Pero, sí lo es porque la pregunta central de *Ser y tiempo*, esto es, la pregunta por el ser del ente, remite metódicamente al tiempo en tanto único horizonte posible para la búsqueda de una respuesta. Precisamente, cuando Heidegger se remite al problema del tiempo, hace ver, a la vez, el problema del ser. Por eso dice en el §5: "La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal abarca en sí la puesta en evidencia del modo de ser temporal del ser".<sup>54</sup> Así como en las dos frases del epígrafe la interpretación del tiempo aparecía como meta provisional, así ahora este poner en evidencia el modo de ser temporal del ser del ente se presenta como tratamiento en conjunto de la pregunta por el ser del ente.

#### **4. Dificultades que se plantean a una interpretación del planteamiento de la pregunta por el tiempo. Más allá de *Ser y tiempo***

Hasta aquí me he atenido al modo como Heidegger llega a plantear la pregunta por el tiempo tanto en el epígrafe como en la introducción a *Ser y tiempo*, que resumen el propósito

---

49 SZ 22s - ST 26s.

50 SZ 25 - ST 29s.

51 SZ 26 - ST 30.

52 SZ 24 - ST 28s.

53 SZ 23s - ST 27s.

54 SZ 19 - ST 22.

general de la obra. En suma, la pregunta por el ser del ente se ha pensado como pregunta que ha de plantearse desde la existencia humana. En la analítica del *Dasein* debe descubrirse el esencial modo de ser de éste y desde ahí despejarse el horizonte de todo preguntar. Se llegará a descubrir, entonces, la temporalidad y la historicidad del *Dasein*, desde cuya comprensión se hace posible esa destrucción de la historia de la ontología que pone de manifiesto la historicidad de la propia pregunta por el ser. No obstante, en el §5 de la introducción donde se ha referido a la temporalidad del *Dasein* y al significado que tal descubrimiento tiene para sus propósitos, dice Heidegger: “Pero con esta interpretación del *Dasein* como temporalidad no se ha dado aún la respuesta a la pregunta directriz por el sentido del ser en general. Sin embargo, estará preparado el camino para esta respuesta”.<sup>55</sup> Con esta afirmación, pone en evidencia el autor que la pregunta por el ser del ente está todavía por plantearse.

En lo que sigue voy a referirme a las dificultades que plantea esa comprensión del planteamiento de la pregunta por el tiempo que queda meramente anunciada en *Ser y tiempo*. Me referiré, en primer lugar (4.1.), al carácter fragmentario de la obra, con lo cual se podría justificar la enigmaticidad del sentido que gana el problema del tiempo desde esa perspectiva de un tiempo propio de un ser que a la vez que inhiere a todo ente pareciera que puede ser pensado como completamente arrancado, incluso del propio *Dasein* que es el único ente capaz de pensarlo. En segundo lugar (4.2.), me referiré brevemente a la conclusión a la que se pudiera llegar si muestro que efectivamente *Ser y tiempo* es una obra incompleta y fragmentaria que está orientada —como mera introducción— a una comprensión de ser y tiempo, o más profunda o más complicada, en todo caso, distinta de la elaborada en la obra.

#### 4.1. Que *Ser y tiempo* es una obra inacabada y fragmentaria

Permanecen abiertas las preguntas de si los resultados logrados en la analítica del *Dasein* —que constituye el contenido mismo de *Ser y tiempo*— son de tal naturaleza que impiden toda tesis relativa al ser en general, haciendo imposible incluso toda metafísica en el sentido usual de la palabra<sup>56</sup> y de si como suponía Husserl, *Ser y tiempo* no es más que una nueva antropología filosófica.<sup>57</sup> Contra la posibilidad de dar respuestas afirmativas a tales preguntas, se vuelve precisamente la propia pregunta por el tiempo, planteada desde la intención original de *Ser y tiempo*. Para su autor tiene un sentido de mayor alcance, que no se conforma con el descubrimiento de la temporalidad e historicidad del *Dasein* desde donde ha ganado sentido preguntar por el ser del ente. En efecto, de manera análoga a las sucesivas reducciones fenomenológicas de Husserl, los niveles de comprensión del tiempo

---

55 SZ 17 - ST 20s.

56 Cfr. DE WAEHLENS, A. *Op. cit.*, p. 15

57 Cfr. HUSSERL, E. *Ideas...* México: FCE, 1949, vol. I, p. 372. Trad. José Gaos.

remiten a un tiempo cada vez más originario desde donde se pueda pensar en repetir la pregunta por el ser que Heidegger concibe como lo radicalmente distinto de todo ente, incluso del ente humano, único ente —que sepamos— capaz de preguntar por el ser del ente. En este sentido, el §83 de *Ser y tiempo* es el punto donde deja planteadas tales preguntas en torno al tiempo. Ese párrafo debía dar paso todavía a una tercera sección de la primera parte del libro y a la segunda parte del mismo. Una comparación del índice de contenidos de la obra publicada con el bosquejo de la obra presentado en el §8, permite ver claramente que *Ser y tiempo* es una obra inacabada y fragmentaria. Conforme al plan de la obra que presenta en el §8, el siguiente debía ser el contenido de *Ser y tiempo*:

Primera Parte: La interpretación del *Dasein* desde la temporalidad y la explicación del tiempo como explicación del horizonte trascendental de la pregunta por el ser:

1. Análisis fundamental preparatorio del *Dasein*.
2. *Dasein* y temporalidad.
3. Tiempo y ser.

Segunda Parte: Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología a la luz de la problemática de la temporalidad:

1. La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo como etapa previa de una problemática de la temporalidad.
2. El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*.
3. El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como base discriminadora de la base fenoménica y de los límites de la antigua ontología.<sup>58</sup>

De hecho, sólo fueron escritas y publicadas las dos primeras secciones de la Primera Parte:

La interpretación del *Dasein* desde la temporalidad y la explicación del tiempo como explicación del horizonte trascendental de la pregunta por el ser:

1. Análisis fundamental preparatorio del *Dasein*.
2. *Dasein* y temporalidad.

---

58 SZ 39s - ST 45s.

La tercera sección de la Primera Parte que debía abordar la cuestión 'tiempo y ser' y toda la Segunda Parte no llegaron a ser publicadas, en cuanto tales, por Heidegger. De este modo, la obra sólo da cuenta parcialmente de la Primera Parte planeada, la cual versa sobre **La interpretación del Dasein en dirección a la temporalidad**. En lo que concierne al propósito de estas reflexiones, es decir, al planteamiento de la pregunta por el tiempo, hay que repetir que Heidegger lo desarrolla desde sus análisis de la temporalidad en la Segunda Sección de esa Primera Parte de *Ser y tiempo* bajo el título de **El Dasein y la temporalidad**. Esto implica que los análisis de la temporalidad son hechos sólo después de **El análisis fundamental preparatorio del Dasein**, llevado a cabo en la Primera Sección de esta Primera Parte.

El carácter fragmentario de *Ser y tiempo* tiene como consecuencia que queden truncadas tanto esa pregunta más originaria por el ser que Heidegger repite desde la introducción hasta el final del libro, como la pregunta por el tiempo en ese sentido también más originario que indica en diversos lugares de la obra. Y, desde esa perspectiva, entonces truncadas de una doble manera: en primer lugar, el análisis del *Dasein*, que constituye la primera sección de la Primera Parte, ha sido llevado a cabo desde una perspectiva que meramente apunta a la temporalidad, la cual, en cuanto tal, ocupa la segunda sección de la Primera Parte. Pero, en segundo lugar, el *Dasein* comprendido desde la temporalidad no da cuenta de un modo explícito de la manera misma en que esa temporalidad haya de poder convertirse o dar lugar a un horizonte para una pregunta más originaria por el ser, que desde la relación 'tiempo y ser' debía desarrollarse en la tercera sección de esa primera parte.

Por otro lado, falta también esa destrucción de la historia de la ontología —que constituiría la Segunda Parte de la obra— a la que se refería el §6, donde afirmaba que se concentraría únicamente en etapas decisivas y que anuncia en el §8 bajo los tres títulos de: 1. La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo como etapa previa de una problemática de la temporalidad. 2. El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*. 3. El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como base discriminatoria de la base fenoménica y de los límites de la antigua ontología. Ese análisis del olvido de la pregunta por el ser a través de la historia de la filosofía que debía llevarse a cabo sobre las bases de lo ya ganado con los análisis de la temporalidad y que constituían la segunda parte, tampoco se realizó. Lo cierto es que Heidegger desarrolla esas consideraciones en sus lecciones del semestre de verano de 1927 en la Universidad de Marburgo, las cuales fueron publicadas por primera vez en 1975 bajo el título de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.<sup>59</sup>

Sobre esta base, la dificultad más importante que subsiste para una supuesta lectura más originaria del planteamiento de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* consiste en que se tendría que pensar que el análisis del mismo que lleva a cabo de hecho Heidegger es

---

59 Cfr. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, Band 24.

sólo parcial y fragmentario,<sup>60</sup> y que lo sería de un doble modo. Por un lado, y fundamentalmente, desde esta fragmentariedad se habría hecho imposible hacer el planteamiento más radical del problema del tiempo. Pero no sólo eso, sino que, por otra parte, si bien puede decirse que su elaboración de la pregunta por el tiempo se concentra en la interpretación del *Dasein* desde la temporalidad, en todo caso ésta consiste en análisis autónomos y parciales, referidos a ciertos fenómenos particulares que, además, se desarrollan en formulaciones ontológico-fundamentales que no pueden destacarse precisamente por su claridad.<sup>61</sup>

Respecto a esta falta de claridad habría que decir a favor de Heidegger que él mismo da una justificación del empleo de su peculiar lenguaje y terminología y que incluso advierte de ello en la introducción a *Ser y tiempo*: “Con respecto a la tosquedad y carencia de belleza de la expresión en los análisis que se siguen, séame permitido añadir la siguiente observación: una cosa es informar sobre el ente de modo narrativo y otra cosa es aprehender el ente en su ser. Para esta última tarea, las más de las veces no sólo faltan las palabras, sino ante todo la ‘gramática’... Y donde... el ámbito del ser que hay que esclarecer es ontológicamente más arduo que el propuesto por los griegos, se acrecentará la complicación de la formación de los conceptos y la dureza de la expresión”.<sup>62</sup> A manera de ejemplo, en 4.2. mencionaré la conferencia *Tiempo y ser* de Heidegger, para hacer ver que no se trata solamente de que Heidegger haga uso de un lenguaje complicado que dificulte su comprensión, sino que además el sentido de su preguntar es muy discutible.

#### 4.2. Que “el ser es lo trascendente por antonomasia” —Tiempo y ser

En el §7 de *Ser y tiempo* —donde Heidegger presenta el método fenomenológico de su investigación— hace una aclaración y especificación de la fenomenología que constituye

---

60 En una nota al margen del título de la primera parte de la obra y en el ejemplar de mano de Heidegger, subrayando el autor la segunda parte del título, esto es: **La explicación del tiempo como horizonte trascendente de la pregunta por el ser**, señala: “Cfr. sobre esto el curso del semestre de verano de 1927, dado en Marburgo bajo el título de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*” (cfr. SZ 440, notas en la página 41). Efectivamente, las lecciones que se publicaron bajo el título de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* como volumen 24 de sus obras, se ocupa primeramente de una crítica de las tesis de Kant y de Aristóteles sobre el ser, para luego, bajo la rúbrica de la **diferencia ontológica**, desarrollar la pregunta por el tiempo y la temporalidad. En lo concerniente a la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* y presentado en el plan del §8 como *Tiempo y ser*, hay que decir que Heidegger dio bajo este título una conferencia en 1962. Pero en ese entonces el autor sostiene que si bien hay coincidencia y la pregunta por tal relación se sostiene, esa conferencia no puede comprenderse como desarrollo de tal sección, cfr. *Zur Sache des Denkens*, p. 91.

61 “Independientemente de la pregunta por el ser en general, la analítica del *Dasein* se basa sobre fundamentos oscuros, sobre tesis no confesadas y anticipadas sin ninguna prueba o sin la caución de pruebas futuras”. DE WAEHLENS, A. *Op. cit.*, p. 248.

62 SZ 38s - ST 44s.

una explicitación de la dirección de su pensar y que debe poner en evidencia su distancia de Husserl. De hecho, el programa conjunto del giro que da Heidegger a la fenomenología y que presenta como una ontología fenomenológica<sup>63</sup> presupone lo que podría pensarse como una aún no bien definida universalización del tiempo. Con esto quiero decir que si nos atenemos al sentido de la pregunta por el tiempo que en el curso del desarrollo de *Ser y tiempo* se mostrará como temporalidad e historicidad, esta interpretación heideggeriana de una ontología fenomenológica tendría que dar un vuelco a la comprensión de lo que la tradición filosófica pretendía haber mantenido completamente diferenciado, lo temporal y lo eterno, la fugacidad y lo permanente. Si tradicionalmente se ha enfrentado al tiempo con lo eterno e incambiable, lo contingente —el ente— se ha distinguido de lo que permanece —el ser—. Pero, en el modo como esto se hace evidente a la luz de una supuesta necesidad de repetir desde la temporalidad la pregunta por el sentido del ser, el ser del ente tendría que mostrarse en una constitución temporal sólo a él inherente. A ello se refiere Heidegger en el §5 de *Ser y tiempo*, párrafo decisivo para comprender la determinación del lugar del problema del tiempo dentro del contexto general de la obra: “Si el ser debe ser comprendido desde el tiempo y de hecho los diferentes modos y derivados del ser se hacen comprensibles en sus modificaciones y derivaciones desde la perspectiva del tiempo, entonces, por eso, el ser mismo se ha hecho visible... en su carácter temporal”.<sup>64</sup>

Resulta que la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica y lo es en el sentido de la elaboración de las condiciones de la posibilidad de toda investigación ontológica.<sup>65</sup> Pero, la fenomenología que ha sido comprendida hasta aquí como “manera de hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”,<sup>66</sup> es decir, como descripción de lo que aparece, gana una nueva determinación: no sólo debe atenerse a lo que aparece, sino que debe interpretar lo que permanece oculto.

La hermenéutica debe desempeñar una función decisiva en la medida en que el problema del ser del ente adquiere otra dimensión: “El ser como tema fundamental de la filosofía no es ningún género de ente y sin embargo concierne a todo ente. Hay que buscar su ‘universalidad’ más arriba. El ser y la estructura del ser están por encima de todo ente y de toda determinabilidad óptica de todo ente. Ser es lo trascendente por antonomasia”.<sup>67</sup> Con esto Heidegger nos está remitiendo al enigmático §83 con el que termina su libro donde afirma: “El conflicto referente a la interpretación del ser no puede ser dirimido, porque tal conflicto todavía no se ha planteado”. El autor cerrará su libro con también enigmáticas preguntas: “¿hay algún camino que lleve desde el tiempo originario hacia el sentido del ser? ¿Se muestra el tiempo mismo como horizonte del ser?”<sup>68</sup>

---

63 SZ 38 - ST 44.

64 SZ 18 - ST 18s.

65 SZ 38s - ST 43.

66 SZ 35 - ST 40.

67 SZ 38 - ST 44.

68 SZ 437 - ST 502.

En 1962 Heidegger dio una conferencia bajo el título de *Tiempo y ser*. En ese entonces el autor sostiene que efectivamente hay coincidencia entre el título de esta conferencia y el título que presentara en el bosquejo de la obra expuesto en el §8 de la introducción y que habría de corresponder a la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*. Heidegger nos dice que el sentido de la pregunta por tal relación se sostiene, pero que esa conferencia no podría comprenderse como desarrollo de tal sección.<sup>69</sup> En todo caso, a mí me interesa aquí tomar en consideración el sentido de esa pregunta, porque de todos modos tiene que ver con las preguntas y problemas que deja planteados en *Ser y tiempo*.

Esa conferencia comienza con un prefacio en el que Heidegger quiere hacer ver la arrogancia del sentido común que pretende que la filosofía se exprese en una inteligibilidad y claridad que sea conveniente para quienes no se han dedicado ni aplicado a su estudio. En primer lugar, citando dos obras de Paul Klee, hace ver que en su consideración tendríamos que demorarnos largamente porque no sería posible una comprensión inmediata de las mismas. De igual modo, la poesía de Georg Trakl o, de modo análogo, la teoría física de Heisenberg. Así también con la filosofía. “Por eso, no puede ni sorprender ni admirar que la mayoría de los oyentes se choquen con la conferencia. No obstante, no se puede determinar si algunos, a través de la conferencia, logren más tarde o más temprano una reflexión más amplia. Aquí se trata de decir algo acerca del intento que piensa el ser sin ninguna referencia a una fundamentación del ser desde el ente. El intento de pensar el ser sin el ente se hace necesario, porque si no —tal como me parece—, no hay ninguna otra posibilidad de traer hoy ante la mirada el ser de aquello que es en torno al globo terráqueo; traer ante la mirada, para no hablar de determinar suficientemente la relación del humano con lo que hasta ahora se llamó ser”.<sup>70</sup>

Pensar el sentido de la relación tiempo y ser que proponía *Ser y tiempo* no viene a ser otra cosa que esforzarse por pensar el ser sin relación con la comprensión que ha recibido desde el ente humano que, precisamente, es el único capaz de pensar y procurar expresar ese pensamiento. Podría decirse que se trata de la propuesta de un nuevo modo de pensar: ‘traer a la mirada el ser’, que podría significar, de algún modo, poder tomarlo en consideración sin hacer uso de los instrumentos del pensar, dejar de lado todo enjuiciamiento y sin remitirse a ninguna clase de enunciados, dejar que la mirada atienda únicamente al curso del mostrarse del ser.<sup>71</sup> Desde aquí puede comprenderse la significación del giro dado a la fenomenología. Pensada como fenomenología hermenéutica, en lugar de atenerse a lo que se muestra y contradiciendo el sentido de su propia definición de la misma,<sup>72</sup> Heidegger decidió que el fundamento de los fenómenos permanece oculto. Pero, además, ese ser que ahora piensa arrancado de todo posible discurso y que sólo se muestra a una mirada (que no sabemos

---

69 Cfr. *Zur Sache des Denkens*, p. 91.

70 *Zeit und Sein*, en: *Zur Sache des Denkens*, p. 2.

71 Cfr. PÖGGELER, Otto. *Op. cit.*, p. 379.

72 Cfr. DE WAEHLENS, A. *Op. cit.*, p. 22.

cómo pueda ser humana), hace del todo inútil todo el trabajo que se toma Heidegger en la elaboración del horizonte de la temporalidad de la existencia humana desde la cual habría de comprenderse el sentido de la pregunta por el ser.<sup>73</sup>

Pensar la dirección en la que se orienta la pregunta por el tiempo que Heidegger ha llamado más originario, el auténtico tiempo, podemos representárnoslo desde un pasaje de la conferencia **Tiempo y ser**, donde se hace evidente que lo que es lícito para una expresión poética puede carecer de toda validez para un pensamiento que busca distinciones críticas: “En el destinar destino del ser, en el alcanzar del tiempo se muestra un adjudicar, un transferir, propiamente desde el ser como presencia y desde el tiempo como ámbito de lo abierto en lo que les es propio. Lo que determina a ambos, tiempo y ser, en lo suyo propio, es decir, en su copertenencia, lo llamamos el **acontecimiento**. Lo que nombra esta palabra podemos sólo pensarlo ahora desde lo que se anuncia en la mirada-previa hacia el ser y hacia el tiempo como destino y como alcance, a los que pertenecen tiempo y ser...”.<sup>74</sup> Resulta ininteligible que las preguntas por el ser y por el tiempo, tan arraigadas a la concreción y facticidad de nuestra humana condición, puedan abrirse camino en un pensamiento que, lejos de pensar, sólo cabe imaginar únicamente como mirada extática a la que por lo demás se le revela su verdad.

Lo cierto es que ahí se indica que nuestra existencia y nuestro pensamiento, auténticamente comprendidos, pertenecen originariamente al ser, que están dirigidos por él. Que es el ser lo que otorga un destino a los humanos y con ello un sentido a su existir. Ahora resulta que el arduo trabajo de la elaboración —aunque fuese una exposición desarticulada— de una analítica del *Dasein*, ha tenido sólo la función de convertirse en mera expresión del **acontecimiento** del ser, en mera topología del ser.<sup>75</sup> Si Heidegger al menos apelara a la *physis* de los griegos frente a cuyo poder nada puede la indigencia de la condición humana, no se le hubiera ocurrido pretender que la consideración de la auténtica esencia del ser constituyera un requisito para el **acontecimiento** del ser y de la historia futura,<sup>76</sup> desde la cual no puede pensarse la historia humana más que como un ciego destino.

---

73 Las consecuencias que Tugendhat saca de los análisis de la temporalidad del *Dasein* para la comprensión del tiempo como sentido del ser se reducen a nada, *cfr.* TUGENDHAT, Ernst, *loc. cit.*, p. 130, pues, por un lado, se ha sacado en claro la peculiar movilidad del *Dasein* en su referencia a su futuro, a su ser ya devenido y a su presente y, por otra parte, los demás entes respecto a los cuales se efectúa un movimiento objetivo. La cuestión es, que la estructura de la temporalidad que netamente se conforma al modo de ser del *Dasein* muy difícilmente puede ser trasladada al ser. Con lo cual se hace imposible algún esclarecimiento del sentido del ser. Tugendhat dirá que esta es la razón por la cual Heidegger no pudo llegar a escribir la tercera sección de la primera parte y, mucho menos, la también prometida segunda parte de *Ser y tiempo*, p. 132.

74 *Zeit und Sein*, p. 20

75 *Cfr.* LÖWITZ, Karl. *Op. cit.*, p. 111.

76 *Cfr. ibidem*, p. 154s.

## 5. Que la pregunta por el tiempo es el asunto propio de *Ser y tiempo*\*

Mientras en *Ser y tiempo* se sostiene que la pregunta por el sentido del ser, esto es, la pregunta por el tiempo sólo podía ser planteada históricamente, Heidegger sostendrá después que el ser mismo, inherente a todo ente, le proporciona al ente su destino fundamental. Si esto fuera así, entonces, la historia que pensábamos como historia humana sería, en sentido auténtico, la historia del ser. Sólo desde aquí podría comprenderse lo que en *Ser y tiempo* significaba exactamente ese olvido del ser que daría lugar a la obra: la comprensión que habíamos ganado del sentido de nuestras existencias, forjado por nosotros mismos, proyectado de cara al futuro y a partir de las posibilidades —si bien limitadas, en todo caso abiertas históricamente—, deja de tener importancia y se convierte en poco menos que ilusoria ante el omnipotente acontecimiento del ser.

Tal como pensaba Adorno, la búsqueda de lo más originario y de lo más auténtico que se introduce primeramente en el discurso de manera meramente descriptiva, y que surge de la pregunta aparentemente inocente: ¿qué es lo más originario?, ¿qué es lo más auténtico?, se convierte en la autenticidad de un destino míticamente infligido a los humanos. La pregunta por el sentido más originario de la pregunta por el tiempo termina recibiendo una respuesta conforme a la lógica de la broma del cochero a quien se le pedían explicaciones por su crueldad al fustigar a su caballo y que respondía que el caballo tenía que cargar con la posibilidad de ser caballo y no tenía más remedio que correr.<sup>77</sup>

Lo que terminará mostrando la ontología fundamental en *Ser y tiempo* será la temporalidad y la historicidad del *Dasein*. Y puesto que el problema del ser es un problema constitutivo para la concreta existencia del humano finito, el problema del ser necesariamente se corresponde con la finitud humana. Es decir, si la analítica del *Dasein* nos lleva a comprender la existencia humana en su esencialidad como temporalidad e historicidad, la comprensión del ser —tal como mostrará incluso su propia destrucción de la historia de la ontología—, es una comprensión impregnada y traspasada por la temporalidad del *Dasein*. Todo esto muestra que el tiempo está enraizado en la concepción conjunta más originaria de *Ser y tiempo*. La pregunta por el tiempo, pues, está sujeta a la perspectiva de la problemática de la ontología fundamental: El tiempo “tiene que ser traído a la luz y concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de toda interpretación del ser”.<sup>78</sup> Luego, partiendo

---

\* Una consideración del tratamiento mismo que recibe la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* es el asunto de la ponencia “La pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* de M. Heidegger. Tiempo de la cotidianidad, concepto vulgar del tiempo y temporalidad auténtica” que la autora ha leído en el Seminario de Fenomenología y Hermenéutica que realizó el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia en Medellín los días 30 de septiembre y 1 de octubre de 1999.

77 ADORNO, Theodor W. *La jerga de la autenticidad* (traducida como: *La ideología como lenguaje*). Madrid: Taurus, 1982, p. 96. Trad. Justo Pérez Corral.

78 SZ 17 - ST 21.

de la problemática que plantea la idea de una ontología fundamental, lo que Heidegger desarrolla es el planteamiento de la pregunta por el tiempo. Pues “en el fenómeno del tiempo, correctamente visto y explicitado se haya enraizada la problemática central de toda ontología”.<sup>79</sup> Con esto queda claro que la relación ser y tiempo es pensada como la relación del problema de los contenidos de la obra con el problema del método para abordar y dar tratamiento adecuado a tales contenidos.

Desde la perspectiva del asunto mismo —esto es, de los contenidos de la obra—, que se anuncia como la búsqueda del horizonte desde el cual pueda preguntarse por el ser, se pone en evidencia que, en lugar de que la obra se ocupe de la pregunta misma por el ser, es más bien desarrollo de la pregunta por el tiempo. Desde la perspectiva del problema metódico, esto es, la radicalización de la fenomenología que ha de permitir acceder a tal horizonte y comprender cómo se configura tal horizonte, muestra que lo que aquí es convertido en asunto a la vez que en instrumento para preguntar por el ser del ente es la propia interpretación fenomenológica del tiempo: el concepto de descubrirse ya en el mundo que explica que no nos podamos sentir sino como ya existiendo en un mundo ya hecho se justifica a su vez porque el *Dasein* temporaliza el sentido del mundo a la vez que se temporaliza a sí mismo.

Por lo demás, una comprensión clara de las implicaciones del planteamiento de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* sólo se alcanza desde el denostado subjetivismo. Que en la constitución del sentido del mundo se constituye el propio *Dasein* que trascendiéndose el *Dasein* constituye la trascendencia del mundo, es lo que ya sostuviera el propio Husserl.<sup>80</sup> Como sea, por la trascendencia el *Dasein* se eleva por encima del caos del ente en bruto, para alcanzar, para poner el ser de estas existencias, su inteligibilidad. Que el mundo sea lo trascendente significa que el mundo es aquello por lo cual todos los entes adquieren sentido, estructura y ser.<sup>81</sup> El ente en general está abierto al *Dasein*, porque el mundo no es otra cosa que el producto del proceso de temporalización que constituye el ser del *Dasein*. Por eso puede decirse que el *Dasein* existe en orden a sí mismo como que existe

---

79 SZ 18 - ST 22.

80 “Siendo inherente al sentido propio del mundo esta trascendencia (...) quiere decirse que el yo mismo —que lleva en sí un mundo como un sentido válido, y que este sentido presupone por su parte necesariamente—, es trascendental en sentido fenomenológico”. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE, 1985, p. 69. Trad. José Gaos/M. García-Baró.

81 “El sujeto viviente es sujeto de su mundo circundante, y en él de su mundo circundante cósmico-espacial, pero también de su mundo de valores y de bienes, de su mundo circundante personal y social; es sujeto que es él mismo persona entre personas, ciudadano de un Estado, sujeto de derecho, miembro de asociaciones, etc., y que como tal es afectado por sus objetos circunmundanos dados del caso, padece por ellos y en referencia a ellos está activo (...) conforme a lo cual le atribuye al otro y se atribuye a sí, ante todo en la experiencia, uno y el mismo mundo circundante y común, con lo que cada uno tiene este mundo circundante común en sus maneras de darse subjetivas”. En: HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: UNAM, 1997, vol. II. p. 428. Trad. Antonio Zirión.

en orden al mundo. A pesar de que Heidegger insista en su superación de todo subjetivismo, resulta que el ente sólo llega a ser tal cuando es integrado en la estructura del mundo, la cual es proyectada por el propio *Dasein* para poder comprenderlo y comprenderse a sí mismo.

Como quiera que sea, permanecen los más lúcidos descubrimientos de *Ser y tiempo*: sólo en tanto prevalezca la existencia del humano sobre la faz de la tierra, es decir, únicamente en tanto permanezca la posibilidad de plantear la pregunta por el ser del ente y con ella la comprensión del ser, será posible el ser. Con la temporalidad del *Dasein* y la historicidad de su comprensión del ser, Heidegger ha mostrado que la verdad es esencialmente finita, temporal y que, por eso, está determinada históricamente. La finitud concreta de la existencia humana decide en *Ser y tiempo* la temporalidad finita del ser en general. Por eso, bien puede decirse que en *Ser y tiempo* —y a la luz del planteamiento de la pregunta por el tiempo que sólo puede ser comprendida desde la temporalidad y la historicidad—, Heidegger no ha alcanzado nada que pueda pensarse como duradero, indestructible o eterno.<sup>82</sup> En todo caso, finitud, temporalidad, historicidad, como componentes de la pregunta por el tiempo planteada por Heidegger en *Ser y tiempo* no sólo han marcado de manera decisiva la historia de la filosofía del siglo XX, sino que como problemas por él abiertos seguirán orientando las investigaciones filosóficas en el futuro.

Medellín, 25 de marzo de 1999.

---

82 Cfr. LÖWITZ, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid: Rialp, 1956, p. 92s. Trad. Fernando Montero.

**El planteamiento de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* de M. Heidegger. Aspectos metódicos y de contenido de la pregunta, a la luz del título, el epigrafe y la introducción a la obra**

**The Approach to the Question about Time in *Being and Time*. Methodic and Content Aspects, According to the Title, the Epigraph and the Introduction**

**Resumen.** *El propósito de este ensayo es esclarecer el modo en que Heidegger plantea la pregunta por el tiempo en Ser y tiempo y cómo esta pregunta se constituye en el tema central de la obra. A partir de una consideración fenomenológica previa de la relación entre ser y tiempo que da título a la obra, la autora analiza la cita de El Sofista de Platón que sirve de epigrafe a la obra, para hacer ver la aporía que se plantea a la pregunta por cuál sea el asunto mismo de la obra: o el ser o el tiempo. El análisis de la introducción a Ser y tiempo terminará por mostrar que es el sentido del concepto de la temporalidad que se gana en el desarrollo de la obra y no la fragmentariedad de la misma lo que determina que no haya cabida para una pregunta por el ser que exceda los límites de la temporalidad.*

**Summary.** *This paper aims at showing how Heidegger poses the question about time and space in Being and Time, and how this question is the core topic of his work. After analyzing, from a phenomenological view, the relation between being and time -after which the work gets its name- it is studied the quotation from The Sophist, by Plato, taken as an epigraph to Being and Time. So it is shown the aporia underlying the question: what is the subject of that work: being or time? A careful analysis of this introduction will prove there is no place for a question about being, beyond temporal boundaries and that the sense of the concept of temporality is the result of its development all through the work and not of its fragmentary character.*

**Palabras clave:** *fenomenología, ser, tiempo, Dasein.*

**Key Words:** *Phenomenology, Being, Time, Dasein.*