

SOBRE

HEIDEGGER, MARTIN (1889–1976)

Entrada del diccionario de Filosofía Herder.

Filósofo alemán. Nació en Messkirch, Baden, Alemania (1889). Inició estudios de teología pero pronto los abandonó para dedicarse a la filosofía, que estudió en Freiburg con, entre otros, Rickert y Husserl. Discípulo destacado de este último lo sustituyó como Catedrático en esa universidad (1929) a raíz de la popularidad adquirida con la publicación de *Sein und Zeit* (1927), obra que dio pie a su distanciamiento con respecto a su maestro. Tomó posesión del rectorado de dicha universidad (1933) con el discurso *La autoafirmación de la Universidad alemana* por el que, junto con posteriores actuaciones, se le relaciona con el Nacionalsocialismo. Enfrentado poco después con éste, dimitió del cargo al año siguiente, tras resistirse a destituir a dos profesores «no arios» y rechazar la práctica de actividades antisemitas en la universidad. No obstante, no acaba con esto su compromiso político y los historiadores le atribuyen, por esta misma época, la ambición diversamente interpretada de dominar el mundo intelectual universitario alemán: de guiar al Guía (*den Führer führen*), en expresión de Jaspers. Estas desastrosas circunstancias marcarán no sólo toda su vida, sino que serán también punto de partida de una discusión posterior sobre las implicaciones nacionalsocialistas de la filosofía de Heidegger. Con posterioridad fue cesado también como docente con la ocupación aliada, para reanudar su actividad universitaria (1951) de modo intermitente hasta su muerte (1976), dejando detalladamente planificada la edición de sus obras completas que, incluidos diversos inéditos, todavía no ha concluido.

La obra que supone la elevación de Heidegger a la primera línea de la filosofía es *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*). Ésta comienza con el planteamiento de la pregunta por el ser como pregunta fundamental y fundacional de la filosofía. Es la pregunta fundamental porque todo reconocer entes, sea teórico o práctico, presupone un cierto modo de entender qué es ser. Toda consideración de la realidad, de lo que es, exige una previa consideración de cuál es *el sentido del ser mismo* (*Sinn des Seins*). Por eso podemos decir que es a la vez pregunta *fundacional* de todo pensamiento filosófico, que en tanto que pretende llevar a cabo un análisis de la realidad, de la praxis y de la teoría que se desarrollan sobre ella, ha de plantear previamente la mencionada cuestión. Así, Heidegger mostrará cómo en el mismo comienzo griego de la filosofía esta pregunta está presente. Ahora bien: que la pregunta por el sentido del ser se muestre fundamental no significa que toda filosofía históricamente dada funcione con conciencia de esa fundamentalidad. Es lo que Heidegger denomina *olvido del ser* (*Seinsvergessenheit*), entendido como olvido de que su cuestionamiento constituye la pregunta fundamental de la filosofía. Este *olvido*, sin embargo, no es trivial. Se debe, más bien, al hecho de que la tradición ha considerado respondida la cuestión por quienes dieron comienzo a la filosofía planteándola. Lo que ocurre es que un análisis de esas respuestas pone de manifiesto no sólo su indeterminación, vaguedad y carga de prejuicios, sino también que se ha perdido el sentido mismo de la pregunta (*ver texto*). A este análisis de la ontología tradicional, revelador del progresivo olvido de la cuestión del ser, se lo denomina *destrucción de la ontología*, y muestra las limitaciones de toda ontología elaborada con un lenguaje en principio adecuado sólo a la caracterización de entes. Estas limitaciones implican una esencial diferenciación de nivel entre el ser y lo ente, entre lo ontológico y lo óntico, diferencia a la que Heidegger denomina ontológica, y que implica la necesidad de encontrar un lenguaje específicamente adecuado a la investigación del ser, que recibe ahora, para diferenciarla de la tradicional, el nombre de *ontología fundamental* [i] (*Fundamentalontologie*). Pero hemos visto que, contra lo que la filosofía tradicionalmente ha parecido asumir, no hay respuesta concluyente para la cuestión del ser. Por eso, la *ontología fundamental* consistirá, por lo pronto, en un replanteamiento de la misma. *Sein und Zeit* intentará llevarlo a cabo, asumiendo las implicaciones que la *diferencia ontológica* [ii] (*ontologische Differenz*) conlleva, es decir, generando nociones específicas de esta ontología. Puede verse en el mencionado cuestionamiento de los planteamientos ontológicos cómo Heidegger dirige el pensamiento filosófico hacia el *preguntar* mismo, considerando esta tarea como la *piEDAD del pensamiento*.

Despertar la necesidad de esta pregunta, así como explicitar el modo en que se pretenderá desarrollarla es, pues, el motivo principal de la introducción a la obra. El desarrollo mismo va a partir de la noción de **ser-ahí** (*Dasein* [iii]). Este término designa a aquél que somos en cada caso nosotros, pero no al hombre entendido como un género o como un ente cualquiera al que le es ajeno su propio ser, sino como aquel ente al que precisamente le es esencial una **comprensión de su ser** (*Seinsverständnis*), lo que hace de él el ente que puede formular la pregunta por el ser en general, así como aquél al que puede dirigirse esa misma pregunta. En definitiva, podemos decir que el **ser-ahí** se singulariza ónticamente por su carácter **ontológico**. Esta especificidad del **ser-ahí** comporta a su vez una especificidad de su análisis, que no se situará al nivel de la psicología o la antropología (que consideran al hombre como un ente más) sino que lo hará a un nivel ontológico, recibiendo el nombre de **analítica existencial** (*existenziale Analytik*). Que Heidegger no hable de un análisis categorial, típico de la tradición que se inaugura con Aristóteles, pretende ser coherente con la mencionada especificidad del tipo de tratamiento que pretende darse a la cuestión del ser: mientras que, para la ontología tradicional, el sentido del ser se entendía como un sistema de categorías válido para cualquier ente, al que no le era en absoluto inherente una comprensión de ese sentido del ser; en la **analítica existencial** se trata de hallar los caracteres ontológicos inherentes a aquel ente destacado precisamente por su comprensión de ese sentido del ser (*existencialistas* [iv]). Ésta no aspirará, no obstante, a zanjar la cuestión del ser, sino que sencillamente se trata de que, por la manifiesta relación del **ser-ahí** con la misma, se convierte en una preparación, necesaria pero provisional, de su abordaje, que se producirá, como veremos, al hilo del concepto de **temporalidad** [v].

En relación a esto, cabe destacar que el que no haya un método previo de análisis de ese ente destacado, sino que sea su misma mostración la que guíe su analítica, da a la investigación un carácter **fenomenológico**, heredero, a pesar de las importantes diferencias que los separan, del de Husserl. En efecto, la adopción, por parte de este filósofo, de un punto de vista intencional en la consideración de la conciencia, en rechazo del punto de vista psicologista (por tanto, empírico y positivista) constituye, para Heidegger, un avance filosófico determinante que halla su reflejo en la perspectiva metodológica explícita de la analítica existencial. Ello, desde luego, en el marco de la profunda crítica del modo en que su maestro desarrolla este punto de partida, y que podríamos sintetizar en crítica a la noción de una conciencia pura que resulta incoherente con el carácter fenomenológico de la investigación.

Esta crítica está, a su vez, inspirada por la lectura de Dilthey, sobre todo en su pretensión de una autointerpretación de la vida fáctico-histórica, esto es, en su darse por sí misma, sin acudir a instancias trascendentales. Nuevamente, nos encontramos con que, elogiando la orientación básica, Heidegger rechaza el modo en que ésta se materializa en la obra de Dilthey, que considera oscurecida por lo que denomina **indiferencia ontológica** (en tanto que no relaciona la pregunta por la vida fáctica con la pregunta por el ser). Ello, por su parte, converge con la influencia en la obra de la tradición hermenéutica. En efecto, si, como decimos, no hay un método previamente establecido en la **analítica existencial** es porque, como hemos visto antes, toda comprensión del ser parte ya de un cierto entendimiento, una precomprensión, del mismo. Por eso toda comprensión del ser es concebida como **interpretación**, y se la califica de **hermenéutica**, extendiendo así a un nivel ontológico la discusión que acerca de la comprensión del texto se ha venido sosteniendo durante las últimas décadas.

El ser-ahí se interpreta a partir de su **existencia** (*Existenz*), cuyo análisis revelará unas estructuras fundamentales que llamaremos **existencialistas** (*Existenzialien*). La **existencia** no es, coherentemente con el carácter fenomenológico de la investigación, un concepto teórico deductible, sino que pretende nombrar su **facticidad**, es decir, su darse inmediato que, en su análisis heideggeriano, se muestra como un encontrarse siempre ya siendo, como un **arrojamiento** (*Geworfenheit*) que va, a su vez, unido a la noción de un **poder ser**, en el sentido de que está abierto a un ámbito de **posibilidades** de las que tiene que hacerse cargo, ámbito que viene delimitado por la comprensión del ser en que el **ser-ahí** está ya situado, y a las que su existencia se refiere. Este poder ser inserto en una situación fáctica lo denomina Heidegger **proyecto** (*Entwurf*), constituyendo, así, uno de los caracteres ontológicos del **ser-ahí**. A ello apunta también al decir que a éste le va, se cuida, se hace cargo de su propio ser. Como síntesis de todo ello, se hablará de la facticidad del ser-ahí

como **proyecto arrojado**, constituyendo además la **finitud** de la existencia, término con el que se pone énfasis en el siempre partir de una determinada comprensión del ser.

La **existencia** así caracterizada se comprende siempre como un ser en algo que denominamos **mundo**, y cuya comprensión es así inherente a la del ser del **ser-ahí**. La noción de existencia se concreta, pues, en la de **ser-en-el-mundo** (**In-der-Welt-sein**). No se trata, sin embargo, de comprender el mundo como las ciencias comprenden sus objetos, sino precisamente como horizonte en el cual esos objetos, llamados **entes intramundanos**, se dan. Este darse tampoco es el del objeto de la ciencia tradicional, el **ser-ante-los-ojos** (**Vorhandensein**), la substancia caracterizada por propiedades, el objeto opuesto al yo; sino el del **ser-a-la-mano** (**Zuhandensein**), disponible para algo. El **ocuparse** de los entes intramundanos (**Besorgen**), el **comprender** [**vii**] (**Verstehen**), es concebido así como una relación, un trato con las cosas en tanto que **útiles** (**Zeuge**), y no como la observación de la ciencia tradicional, lo cual disuelve la escisión entre teoría y praxis, y pretende recuperar un modo de entender el ser que Heidegger cree evidente en los inicios de la Grecia clásica pero que inmediatamente dará paso a la ontología del **ser-ante-los-ojos** (**ontología de la cosa**). En su disponibilidad, los **útiles** se relacionan entre sí formando una red, siendo lo que son sólo en virtud de su posición en ella. Este trato con las cosas es el modo originario de **ser-en-el-mundo**, frente al conocimiento tradicional que constituye un modo deficiente y derivado del mismo, en el cual el Yo se toma como contrapuesto al objeto ante los ojos. En la relación originaria que mantiene el **ser-ahí** con las cosas, en tanto que útiles, es inherente un modo de descubrir esos entes que difiere del conocimiento conceptual y que denominamos **ver-entorno** (**Umsicht**). Esta estructura ontológica implica que también el **ser-ahí** se inserta en esa red, aunque la relación que los otros entes mantienen con él no es la propia del útil, la del **ser-para** otro útil, sino la de un **ser-por** (**Worumwillen**) el **ser-ahí** mismo.

Establecido qué son el mundo y los entes intramundanos, Heidegger pretende a continuación establecer **quién** es en el mundo. Evidentemente, el **ser-ahí** que en cada caso somos nosotros, que en cada caso es el mío propio (**Gemeinigkeit**). Pero ello abre la necesidad de establecer a su vez el carácter de su relación con los otros **ser-ahí**, su **ser-con** (**Mit-sein**), puesto que no va a tratarse, en este caso, de la relación que se guarda con un **útil** (**el ocuparse de**), sino de la relación que se guarda con otro ente igualmente destacado por su carácter óntico-ontológico, con todo lo que hemos visto que ello conlleva. Esta peculiar relación de un **ser-ahí** con otros, recibe el nombre de **preocuparse por** (**Fürsorge**).

La existencia así descrita tiene dos modos posibles: el de la autenticidad (**Eigentlichkeit**) o modo propio o auténtico, y el de la inautenticidad (**Uneigentlichkeit**) o modo impropio o inauténtico. Entendemos por modo **impropio** aquél en el que el **ser-ahí** no toma su existencia como un **proyecto arrojado** ni, por tanto, la estructura **ser-en-el-mundo** como una estructura unitaria constitutiva de su propio ser, sino que, considerando el mundo como un conjunto de entes a conocer, se asimila él mismo a esos entes. Decimos que se trata de una existencia **impropia**, **caída** en la **impersonalidad** (el uno, **man**), porque es interpretada como la de un ente cualquiera, y no la que es en cada caso mía. Esta caída (**Verfallen**) no la toma Heidegger de modo exclusivamente negativo, sino que la ve como una de las caras ontológicas del **ser-ahí**, que sólo podrá superarse, como veremos, a través de la angustia (**Angst**) [**viii**].

A partir de aquí surgen todavía tres existenciaros más: el **encontrarse** (**Befindlichkeit**), el **comprender** (**Verstehen**) como **interpretar** (**Auslegung**) y el **habla** (**Rede**). Se refieren, a tres disposiciones ontológicas del **ser-ahí** que corresponden, respectivamente: al estado de ánimo, no psicológica sino ontológicamente entendido, relativo al **arrojamiento**; a que de este mundo hay una **comprensión** que implica una entendimiento previo del **ser** ligado a la proyección de sus posibilidades; y a una organización lingüística de este mundo y de las interrelaciones entre sus entes. Estos existenciaros pueden corresponder tanto a una existencia propia como impropia. Un modo fundamental del primero de ellos es la **angustia**, que es lo que sobreviene en el darse cuenta de que, a parte del haber de ser mismo, nada sostiene su ser si no es en referencia precisamente a este haber de ser del **ser-ahí**. Es esta nadificación de lo ente lo que empuja a la superación de la **existencia impropia**, para asumir la existencia tal como es, en su carácter, como vamos a ver, de cura. Efectivamente, todos los existenciaros se estructuran unitariamente en la noción de **cura** [**viii**].

(*Sorge*) que expresa, por tanto, el mundo como horizonte de mis posibilidades y el estar arrojados en él teniéndonos que hacer cargo de nuestro propio ser en una situación fáctica de caída. Con esta noción termina la primera sección de *Ser y tiempo*, esto es, *la analítica existencial del ser-ahí*.

La *cura* no constituye, sin embargo, la conclusión de la ontología fundamental, sino que es la noción que nos va a permitir entender el *ser-ahí* a partir de la *muerte* y de la *temporalidad*, y pasar así del análisis de la existencia al del sentido del ser del ser-ahí, lo que compone la segunda sección de la obra. La *muerte* es concebida como un no ser ya más. Implica, por tanto, la no realizabilidad de ninguna de mis posibilidades. Es, sin embargo, la posibilidad más propia de mi existencia, es decir, su *fin*, en el sentido de que toda mi existencia está referida a la muerte, entendiéndose como un *ser-para-la-muerte (Sein zum Tode)*. Ello muestra el carácter de pura *posibilidad* de la misma. Pero pone de relevancia también el que la existencia es en cada caso la mía, puesto que su posibilidad más propia, la muerte, es una experiencia intransferible. Ahora bien, entender el ser como posibilidad remite, a su vez, a una noción de *temporalidad (Zeitlichkeit)* de la existencia que constituye una *temporalidad* distinta de la tradicional (un marco ya dado en el que los acontecimientos externos se suceden, y que Heidegger califica de *comprensión vulgar del tiempo*). Por un lado, tenemos que el *ser-ahí* es comprendido como referido a lo que hemos visto que constituye su posibilidad más propia, a una posibilidad por venir. Ello recibe el nombre de *futuro*. Por otro lado, tenemos que el *ser-ahí* se concibe como *arrojado*, como siempre ya siendo y, por tanto, ya sido; esto es, como *pasado*. Su *presente* consiste precisamente en un hacerse cargo, en el sentido que hemos visto, de su futuro y de su pasado. La *temporalidad* no constituye, pues, una sucesión de pasado, presente y futuro, como sí ocurriría en la temporalidad tradicional, sino la expresión de la referencialidad del ser-ahí a algo que se sitúa fuera de él, de su carácter *extático* (ver texto). Así, el análisis de las estructuras del *ser-ahí* se revela como un análisis de su temporalidad, la cual, a su vez, deviene el sentido del ser del *ser-ahí*.

Los últimos capítulos se dedican a la noción de una *historicidad* de la existencia fundada en la de temporalidad, así como al origen de la concepción vulgar del tiempo. Heidegger lo presenta con el título de *destrucción de la historia de la ontología*. Finalmente, insiste en que *la analítica de la existencia* es tan sólo un camino hacia el ser, terminando con preguntas relativas a si el tiempo originario conduce al sentido del ser, es decir, si constituye la vía correcta de respuesta a la pregunta que se planteó desde el principio (ver texto).

La tercera sección de la segunda parte de *Ser y tiempo* tenía que estar consagrada, según el proyecto inicial de la obra, a un estudio de la relación entre tiempo y ser, así como a una crítica de la metafísica tradicional: la doctrina kantiana del esquematismo trascendental, la metafísica cartesiana y su recepción de la medieval, y la concepción aristotélica del tiempo. Algunos de estos temas acabarán tratándose en textos separados. Ello puede interpretarse como la asunción de que la vía elegida por *Ser y tiempo* para el desarrollo de la pregunta por el ser no resulta la adecuada para llevarnos a su respuesta definitiva, quedando de esta manera valorada sencillamente como aproximación a ella. Ahora bien, esto no tiene por qué significar que *Ser y tiempo* constituya un error tras el cual podamos emprender el camino definitivamente correcto sino que, como irá mostrando la obra del convencionalmente llamado segundo Heidegger, sólo diversas aproximaciones desde distintos puntos de partida mediante asimismo distintos modos de desarrollo de la respuesta son posibles. Ello va unido, no obstante, a un cierto cambio de enfoque: de constituir aquel ente destacado por su carácter ontológico (lo que se quería expresar en la denominación *ser-ahí*), el hombre pasa ahora a habitar un ámbito o apertura, un claro (*Lichtung*), que constituye la *verdad del ser (Wahrheit des Seins)*, al que se accede en el modo del *dejarse hablar*, propiciando una mostración, una donación del ser por sí mismo. El hombre no deja por ello de tener un papel esencial, sólo que no al modo de la existencia como autoreferencia, sino al de aquel ente que puede corresponder a esa mostración del ser, papel que Heidegger expresa ahora calificándole de pastor del ser, y cambiando la *existencia* de *Ser y tiempo* por el neologismo *ec-sistencia (Ek-sistenz)*. Este ser, además, no es el ser inmutable de la tradición, sino que se trata de un ser histórico, epocal, en el sentido de que, mostrándose los entes de modo distinto en cada época histórica, el ser se entiende a su vez de modo distinto en cada una de ellas, como instancia fundante de las mismas. Es lo que Heidegger denomina *historia del ser (Seinsgeschichte)*.

El mismo Heidegger explicita que esta adopción de puntos de partida distintos, con lo que hemos visto que conlleva, significará un giro o reversión (*Kehre*) respecto a **Ser y tiempo**. Entre los temas que ocupan la obra del segundo Heidegger podemos destacar, además de la mencionada consideración de la metafísica tradicional, el tratamiento de cuestiones relativas al arte y la poesía, a la por Heidegger mismo llamada cuestión de la técnica, así como al lenguaje y al final de la filosofía. Estas preocupaciones suelen llevarle a una consideración de los grandes clásicos de la filosofía (especialmente los presocráticos, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Nietzsche). Dos son las maneras en las que se suele intentar dar coherencia a esta aparente dispersión de temas y autores. La una ve en ella la aplicación del modo de análisis utilizado en **Ser y tiempo** a distintos ámbitos de la experiencia humana, como la ciencia, la estética, etc. La otra ve en ellas sucesivos intentos de aproximación al mismo objetivo que se marcó Ser y tiempo, y viene avalada por la imagen que el propio Heidegger ofrece de una de sus obras más destacadas: **Holzwege** (Caminos de bosque), que es la de un bosque penetrado por los diversos caminos sin rumbo concreto que los leñadores abren con el único fin de hacer transitable el bosque que talan.

La **cuestión de la técnica** engloba el análisis de cómo la época moderna se caracteriza por una consideración del ente en la que lo que se prima es la estructura a priori que nuestro entendimiento anticipa (*im-posición, Ge-stell*) en él, convirtiéndose, pues, la realidad en algo así como una extensión del Yo y no en algo dado a cuya donación correspondemos, sino como algo que ha de ser dominado por el cognoscente. Esto sucede como consecuencia de ver en el análisis filosófico de la estructura *a priori* de nuestro conocimiento su respuesta definitiva y no, como mostró **Ser y tiempo**, un intento de formulación de la cuestión del ser.

El tratamiento del tema del arte se apoya sobre todo en la consideración de los textos y obras de arte griegos, así como en los de algún autor moderno como Hölderlin. El hilo conductor de este tratamiento es el de ver una íntima unidad de la cuestión de la belleza y de la cuestión de la verdad, unidad cuya pérdida sería una expresión más del **olvido del ser** del que nos hablaba **Ser y tiempo**. Sería en la obra de arte donde acontecería la verdad, en el sentido de que sería ella la capaz de mostrar, dejar hablar, las cosas por sí mismas, sin la imposición de la antes mencionada estructura *a priori* de un moderno conocimiento desligado de la cuestión de la belleza. De esta concepción de la verdad, así como del papel que con respecto a ella juega el arte, ve Heidegger el modelo en la cultura griega. En ella, la verdad (*alétheia*), el ser, es concebida como un **desocultamiento** (*Unverborgenheit*) del ente a partir de lo que, como fondo, permanece oculto (ver texto). Hablar de **desocultamiento** pretende poner énfasis en el hecho de que el ente, en su manifestarse como tal, no pierde nunca su referencia a lo oculto, sino que de lo que se trata es más bien de un continuo sustraerse a la ocultación, algo que la ontología tradicional ignora cuando considera al ente sólo en tanto que puede fijar su manifestación en conceptos. En este contexto cabe situar la concepción heideggeriana del mundo habitable, contrapuesto al de la técnica (*Gestell*), como **Cuaternidad** (*Geviert*), formado por: **tierra** (en referencia a lo oculto) y **cielo** (en relación al ámbito de lo divino, lo des-oculto), **los divinos** (en referencia al carácter divino del ente en tanto que se manifiesta por sí mismo, sin presuponer su reductibilidad a una estructura a priori impuesta por un entendimiento conceptualizador) y los **mortales** (cuyo papel intermediario entre la tierra y los dioses designa su papel óntico-ontológico). (ver texto)

Heidegger concede en la reflexión acerca del arte un lugar preeminente la poesía, lo que podemos relacionar con su preocupación por el lenguaje mismo, en el sentido de que, en la medida en que es el ámbito en el que aparece el ser (siempre que no se trate, como hemos indicado, del lenguaje de la ciencia moderna en tanto que lo convierte en objeto, ni del lenguaje técnico, en tanto que lo que pretende es dominarlo) puede establecérselo como **horizonte**, en el mismo sentido en que lo fue el tiempo en **Ser y tiempo**. Este ámbito también resulta de especial relevancia por el hecho de que Heidegger ve en el poeta precisamente aquél que propicia la mostración del ser.

La expresión final de la filosofía se refiere al hecho de que, hallándonos en el momento de mayor agudeza del problema del **olvido del ser**, hallándose la técnica en su grado máximo de desarrollo, hallándose como perdida la capacidad poética del lenguaje, ya no parece posible una filosofía entendida como pensar originario del ser, sino sólo la lectura e interpretación de unos textos, los de la tradición filosófica que vienen a constituirse en

crónica de ese olvido.

(Colaboración de **Maite Saurí Navarro.**) arribaarriba

Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

[i] Ontología fundamental (Fundamentalontologie).

Frente a las ontologías particulares, que fundan las ciencias positivas, Heidegger pretende abordar una ontología que tenga por objeto el ser en general, y a la que, para distinguirla de las anteriores como previa a ellas, denomina fundamental. Tal nueva ontología debe asumir la diferencia ontológica lo que significa que su primera ocupación consistirá en buscar el modo adecuado de formular su pregunta. Esta tarea se concreta en una analítica del ser-ahí. Todas las nociones o existenciarios que surgirán a lo largo de ésta no constituyen, pues, propiamente, una definición del ser sino un camino a través del cual se pretende establecer en qué ámbito ha de ser definido. Este ámbito resultará ser el de la temporalidad, pero el modo en que se llega a tal hallazgo no permitirá tampoco establecer una respuesta definitiva a la cuestión ontológica, algo que constituye uno de los rasgos característicos del pensamiento heideggeriano. Este fracaso tiene seguramente que ver con el abandono del término por parte del Heidegger posterior.

[ii] Diferencia ontológica (ontologische Differenz).

Es una noción que introduce Heidegger en el contexto de su crítica a la metafísica tradicional. Ésta no constituye una adecuada respuesta a la pregunta por el ser porque lo trata como un ente, cuando el ser es precisamente aquello que constituye la condición de la aparición de todo ente. Toda metafísica, por tanto, deberá dar comienzo reconociendo una radical diferencia entre lo ente, lo que es, y el ser del ente. En otros términos, entre lo óntico y lo ontológico. Es imposible describir en qué consiste ese trato especial que Heidegger concede al ser, puesto que es justo lo que intenta desarrollar, sin conclusión definitiva, toda su obra. Sí puede indicarse, no obstante, que en la cuestión ontológica, la primera tarea a la que nos enfrentamos es la de la adecuada formulación de la pregunta, que no es en absoluto evidente, como sí ocurre en el caso de los entes, que son aquello que se nos presenta ante nosotros con una serie de atributos o propiedades.

La auténtica superación de la metafísica es la reiteración de la pregunta por el ser desde el mismo hombre, tras reconocer que éste es el destino del hombre occidental. Pero ahora ya no a la luz del ser ahí sino como ámbito mismo en que el hombre habita y desde donde se expresa: ser pensamiento y lenguaje; no es el hombre que, con su existencia, determina qué es ser expresándola a través del pensamiento y el lenguaje, sino a la inversa, el hombre llega a la comprensión del ser por estar inmerso en el lenguaje. El ser se deja ver escuchándolo en el lenguaje humano y, especialmente, en el poético, porque el lenguaje es la casa del ser, donde vive el hombre; los pensadores y los poetas lo manifiestan. Cambia también la concepción del hombre, que no es ya quien determina el sentido del ser, sino quien lo cuida y vigila cuando por sí mismo se desvela.

[iii] Dasein

Término alemán, que Martin Heidegger utiliza como concepto fundamental en *Ser y tiempo* (1927), y que se traduce como existencia, realidad humana o, más comúnmente, en castellano como ser ahí.

En la *ontología fundamental* de Heidegger, el *ser-ahí* es el ente privilegiado a quien se dirige la pregunta por el ser, así como quien formula la pregunta. Es privilegiado porque a su carácter óntico une un carácter ontológico, porque se trata de aquel ente al que le es esencial una comprensión de su propio ser, en el sentido de que su relación con los demás entes implica un cierto modo de entender en qué consiste el ser en general. Que Heidegger afirme que el *ser-ahí* somos en cada caso nosotros podría llevar a pensar en una tendencia psicológica o antropológica de su filosofía. Sin embargo, pone el autor gran insistencia en desmarcarse de

tales discursos, en la medida en que consideran al hombre precisamente en cuanto que un ente del que se predicán propiedades, y no prestan atención a su carácter ontológico, que es el que se quiere remarcar con el término *ser-ahí*, evitando acudir a nociones más tradicionales como las de sujeto o individuo.

Una vez establecido a quién se dirige la pregunta por el ser, se intentará acometer la formulación de la pregunta misma. Este es el papel que adquirirá la *analítica del ser-ahí* o *analítica existencial*, que tendrá por rasgo fundamental el intentar apartarse de un análisis meramente conceptual de la cuestión, típico de la metafísica tradicional. En efecto, Heidegger insiste en que el objeto de la investigación va a ser el *ser-ahí* en su facticidad, no mediada por tanto por conceptos teóricos. Es por esto que podemos atribuir a la *analítica del ser-ahí* un carácter fenomenológico.

Los caracteres esenciales que a lo largo de esta *analítica* se hallen (que se compilan en la noción de *cura* pretenderán precisamente encontrar el ámbito en que se desarrolla la existencia del *ser-ahí* y, por tanto, el ámbito en que deberá responderse a la pregunta por el ser, que resultará ser el de la *temporalidad*. (ver texto)

[iv] Existenciario (Existenziell).

En un *análisis existencial (Existenziell)* del ser, como los llevados a cabo por la metafísica tradicional, partimos de un determinado concepto del ser y lo que obtenemos, por tanto, como caracteres esenciales del mismo son conceptos existenciales o categorías, referidos a su constitución óntica. Heidegger inicia su *Ser y tiempo* con una crítica a este proceder, al que acusa, en unos casos, de limitarse a obtener conceptos de una imprecisión y vaguedad tales que los invalida en realidad como tales conceptos, o, en otros, de que los conceptos obtenidos sólo tienen sentido partiendo de ciertos prejuicios que han escapado al análisis y que constituyen así el auténtico sentido indefinido todavía del ser. Heidegger pretende escapar a este proceder adoptando un punto de vista fenomenológico, esto es, que parta del análisis de la facticidad de su objeto. Este objeto es el *ser-ahí*, y sus caracteres esenciales hallados, como decimos, en el análisis de su facticidad, se llamarán *existenciarlos* para distinguirlos de los que hubieran resultado de un análisis tradicional, y se podrán finalmente recopilar en un solo existenciario: el de la *cura*.

[v] Temporalidad.

La *analítica existencial* de Heidegger encuentra que la *temporalidad* es la noción que da sentido a la estructura del *ser-ahí*, que se compilaba en la noción de *cura*. No se trata, sin embargo, de la noción de tiempo que ha venido operando en la metafísica tradicional, esto es, la de un tiempo concebido como sucesión de instantes homogéneos en la que presencia tiene lugar, a modo de marco previamente dado. Esta concepción del tiempo recibe en la obra de Heidegger la denominación de *concepción vulgar del tiempo*, y no siendo una noción surgida de la existencia misma, tal como la entiende Heidegger, no tiene validez como criterio ontológico. La temporalidad heideggeriana, lejos de concebirse como *preexistente*, surge de la propia estructura del *ser-ahí*, tal como muestra su *analítica*. El carácter de un siempre haber ya sido del que el *ser-ahí* debe hacerse cargo, así como la remisión de su existencia a unas posibilidades de ser de las que la más propia es la de la muerte, son las que hacen surgir, respectivamente, la noción de un *pasado* y de un *futuro* denominados *éxtasis* (porque la existencia del *ser-ahí* queda relegada a algo que se sitúa fuera de sí mismo) de los que al *ser-ahí* le es esencial curarse. Este concepto de tiempo, es el que corresponde a lo que Heidegger denomina una existencia *propia*, mientras que el *vulgar* relega a una existencia calificada de *impropia*.

Con ello, se revela que la pregunta por el ser ha de ser respondida partiendo de esta *temporalidad*, lo que le otorga un status ontológico. Justo esta tarea será la que devendrá irresoluble en *Ser y tiempo*, lo que constituirá el motivo de su inconclusión y del intento de sucesivas aproximaciones a la misma que caracterizará la obra del llamado segundo Heidegger.

[vi] Comprender (Verstehen).

El **comprender**, uno de los existenciarios surgidos en la analítica existencial del **ser-ahí** llevada a cabo por Heidegger en **Ser y tiempo**, pretende designar el hecho de que éste se encuentra esencialmente referido a unas posibilidades de ser, lo cual conforma su carácter de **proyecto**. No se trata, pues, de un conocimiento teórico, sino de un poder hacer que implica, por su parte, un determinado modo de entender el ser. Es ésta, pues, una noción íntimamente ligada a la de **arrojamiento**. Por ello puede decirse que la comprensión de mis posibilidades es en definitiva una **comprensión** de mi propio ser.

Es en el ámbito abierto por esta **comprensión** de mis posibilidades que se da la referencia del **ser-ahí** a una posibilidad concreta. Esta referencia recibe el nombre de **interpretación**, designación con la que pretende ponerse de relevancia ese partir siempre de un entendimiento del ser, que ya hemos visto que es su presupuesto esencial desde el momento en que la interpretación se lleva a cabo a partir de la **comprensión**, en el ámbito abierto por ella.

[vii] **Angst (angustia).**

En la filosofía de Heidegger, la **angustia (Angst)** designa el estado que sobreviene en el darse cuenta de que la existencia del **ser-ahí**, cuyo rasgo fundamental es el de un arrojamiento al **tener que ser**, no se sostiene en otra cosa que en ese **tener que ser mismo**. Los entes con los cuales se relaciona el ser-ahí no constituyen, pues, el fundamento de su existencia, como sí parece a una existencia inauténtica (aquella que no asume su arrojamiento al tener que ser, con todo lo que ello conlleva, como fundamento de su existencia), por lo que Heidegger habla de una **radicalización** de los mismos. En todo caso, es preciso destacar que la **angustia** no designa aquí (como tampoco lo hacía en el caso de Kierkegaard) un estado psicológico, óntico en definitiva, sino un carácter ontológico del **ser-ahí**.

La analítica de la existencia, del **Dasein**, a través de la descripción de sus estructuras íntimas, hace patente en qué consiste el ser del ente en cuyo ser le va este su ser: resolverse a ir al encuentro de la muerte hace posible vivir el tiempo futuro para ser en el presente; lo que va siendo es lo que con conciencia auténtica, con el estado de resuelto, **se ha sido** en el pasado, de modo que el futuro surge del pasado, del mismo modo que el pasado sólo es auténtico en vista de un futuro comprendido; el ser ahí vive en el presente como ser tendido entre el pasado y el futuro, con conciencia de su finitud, su facticidad, su angustia y su ser para la muerte. En esto consiste la temporalidad e historicidad del ser humano. El ser ahí vive en el tiempo y la historia, no porque se halle inmerso en ellos, sino que es histórico y temporal porque tiempo e historia surgen de su mismo ser. Se es auténticamente cuando se es de modo finito; la existencia auténtica es la finita.

[viii] **Cuidado / cura (Sorge).**

En la **analítica existencial** del **ser-ahí** que Heidegger lleva a cabo en **Ser y tiempo**, los existenciarios que han ido surgiendo a lo largo de ella se compilan finalmente en la noción de cura, que se define como **pre-ser-se-ya-en-el-mundo**. En efecto, esta noción recoge, por un lado, el carácter de siempre ya haber sido (**pre-ser**) esencial al ser-ahí; el de proyectar sus posibilidades (**pre-ser-se**), así como el de **ser** siempre **en** algo que denominamos **mundo**, y que es el horizonte en el que se comprenden los entes, esto es, el sentido de su ser. Con todo, la noción de **cura** no supone en absoluto la respuesta a la pregunta por el ser sino, en todo caso, la culminación de su preparación. Que el **ser-ahí** se conciba como siempre habiendo ya sido, junto con el carácter de **proyecto** de su existencia, lo que pondrá de relieve es que lo que en definitiva funciona como sentido del ser es una cierta noción de **temporalidad** cuyo análisis, en principio, es el que debería poder llevarnos a la respuesta de la pregunta por el ser.

La existencialidad, facticidad y caída del ser ahí no pueden por menos que causarle angustia (**Angst**); la existencia trivial que le impide ser sí mismo y se constituye en un temor amenazante que le obliga a encontrarse a sí mismo y a preguntarse por lo que puede llegar a ser. Esto es, a **cuidarse** de sí mismo; si respecto de los entes, el ser ahí siente preocupación (**Besorgen**) y respecto de otros ser ahí «solicitud», respecto de sí mismo siente y se expresa como cuidado (**Sorge**). El cuidado es el ser del hombre, más

definible así que con ninguna otra definición derivada como pudiera ser la de **animal racional**. El hombre es cuidado; todo lo demás, entendimiento, voluntad, deseo, pasiones, etc. proviene del cuidado (ver texto). Ahora bien, el cuidado, como expresión del ser de hombre, no sólo no puede ejercerse más que en el tiempo, sino que además recibe su sentido de la temporalidad del hombre.

CRONOLOGÍA	
1889	Nace en Meßkirch, Baden, el 26 de septiembre, su padre Friedrich Heidegger (1851–1924) es sacristán católico y maestro tonelero, su madre es Johanna Heidegger, de soltera, Kemp (1858–1927)
1903– 1906	Becario en el Instituto de Constanza. Vive en un internado católico, la Casa de Conrado, donde se prepara para la carrera sacerdotal.
1907	Lectura decisiva de la tesis de Franz Brentano: <i>Del significado múltiple del ente según Aristóteles.</i>
1908	Primera lectura de Hölderlin
1909	Ingresa en la universidad de Friburgo, donde se convierte en alumno de Heinrich Rickert. Artículos antimodernistas en diferentes revistas católicas.
1911– 1913	Interrupción de la formación sacerdotal. Estudia a Husserl.
1913	Concluye sus estudios universitarios con la tesis sobre <i>La teoría del juicio en el psicologismo. Contribución criticopositiva a la lógica</i> , que se publica en Leipzig en 1914.
1915	<i>Privatdozent</i> en la Universidad Granducal Badense Albert–Ludwig de Friburgo de Brisgovia con la disertación sobre <i>La teoría de las categorías y del significado en Duns Scoto</i> . Su lección inaugural: <i>El concepto del tiempo en las ciencias históricas.</i>
1916	En marzo, Husserl es llamado a Friburgo a tomar la cátedra de Rickert, Heidegger empieza a trabajar junto con él.
1917	Se casa con Elfriede Petri de confesión luterano–evangélica e hija de un alto oficial prusiano.
1917– 1923	Siempre en Friburgo, dicta cursos y seminarios, entre ellos: Los fundamentos filosóficos de la mística medieval: <i>Introducción a la fenomenología de la religión; San Agustín y el neoplatonismo</i> ; lecciones fenomenológicas sobre las <i>Ideen</i> y las <i>Logische Untersuchungen</i> de Husserl de quien es asistente. En 1919 nace su primer hijo, Jörg. En enero de ese mismo año rompe con el catolicismo. En 1920 nace su segundo hijo, Hermann y comienza su amistad con Karl Jaspers.
1923	La Universidad Philipps de Marburgo era conocida como sede de la escuela neokantiana de Marburgo entre quienes destacaban Hermann Cohen y Paul Natorp, como sucesor de Natorp fue elegido Nicolai Hartmann, pero en junio Heidegger fue llamado a ocupar el puesto que había dejado vacante Hartmann, obteniendo el nombramiento de profesor extraordinario y director del Seminario de Filosofía, con los derechos de un profesor titular. Entre 1923–1927, cursos y seminarios sobre Platón (Sofista), Aristóteles, Kant, Hegel, Descartes, Droysen; sobre la historia del concepto de tiempo; sobre la ontología medieval.
1924	Comienza la historia de amor con Hannah Arendt.
1927	Publica en las <i>Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung</i> que dirige Husserl, las primeras dos secciones de la primera parte de <i>Ser y Tiempo</i> ; la obra quedará inconclusa y marcará la ruptura filosófica con Husserl.
1929	Es nombrado profesor titular (Ordinarus) en la universidad de Friburgo. Reemplaza a Husserl, quien se retira y quien lo ha propuesto para ocupar su cátedra. El 24 de julio pronuncia su lección inaugural: <i>¿Qué es metafísica?</i> , que se publica el mismo año; también aparece <i>Kant y el problema de la metafísica</i> . Rechaza una cátedra en Berlín.
1933	Es nombrado rector de la universidad de Friburgo y se afilia al partido nacionalsocialista (NSDAP). Pronuncia la prelación rectoral sobre Autoafirmación de la Universidad alemana. Organización del

	campamento de la ciencia. Apariciones propagandísticas en Leipzig, Heidelberg y Tubinga. Colaborador en la reforma de la Universidad de Baden (introducción de principio del caudillaje). Renuncia al rectorado al año siguiente por discrepancias con el gobierno y deja de ocuparse de política. Comienza un periodo de casi absoluto silencio: Heidegger no publicará casi nada hasta 1942. En cambio dicta regularmente sus cursos académicos.
1935	Da un curso sobre Introducción a la metafísica que será publicado en 1953 con agregados y retoques.
1936	Conferencia de Roma sobre Hölderlin y la esencia de la poesía . Encuentro con Karl Löwith. Entre 1935 y 1936 pronuncia también, en dos ocasiones, en Friburgo y en Zurich, la conferencia sobre El origen de la obra de arte que constituye el núcleo del ensayo más amplio publicado luego en Caminos de bosque . Termina el intercambio epistolar con Jaspers.
1936– 1942	Se dedica casi en exclusividad a dictar cursos y seminarios sobre Nietzsche, estos serán publicados en 1961. En varias de estas lecciones hace una confrontación crítica con la idea de poder en el nacionalsocialismo. Es vigilado por la Gestapo.
1942	Aparece La doctrina platónica de la verdad .
1943	Se publica La esencia de la verdad (texto de una conferencia de 1930).
1944	Noviembre: llamado a la compañía popular de asalto.
1945	Abril–junio: la Facultad de Filosofía se establece en el castillo de Wildenstein. Julio: Heidegger ante la comisión de depuración. Oficiales de la tropas francesas de ocupación interesados en la filosofía entran en contacto con Heidegger. Fracasa el plan de un encuentro con Sartre. Comienza la amistad con Jean Beaufret.
1946	El informe de Jaspers. Se dicta contra Heidegger la prohibición de enseñar. Comienza la amistad con Medard Boss. Carta sobre el humanismo dirigida a Jean Beaufret.
1949	Cuatro conferencias en el club de Bremen: La cosa, El engranaje, El peligro, El Viraje .
1950	Da la conferencia sobre Die Sprache que marca el comienzo de la meditación específica sobre el lenguaje, meditación que desarrolla las premisas ya contenidas en los escritos de la década de 1930 y en Sobre el humanismo . En el mismo año, Heidegger da también en Múnich la conferencia sobre La cosa , que contiene la doctrina del Geviert , la cuadratura. Son éstos los elementos sobre los que se desarrollará la meditación heideggeriana en los años siguientes. En febrero Hannah Arendt visita a Heidegger. Se renuevan el intercambio epistolar y la amistad. Se reanuda también el intercambio epistolar con Karl Jaspers.
1951– 1953	Reanuda cursos y seminarios en la universidad, su primer seminario tratará sobre Aristóteles: Física II y III. Sus cursos más célebres de este periodo son: ¿Qué significa pensar? (1951–1952), El principio de razón (1955–1956). La conferencia en la Academia de Munich: La pregunta por la técnica es de 1953.
1955	Serenidad : conferencia en Meßkirch con motivo de la fiesta en honor de Conradin Kreutzer. Conferencia en Cérisy-la-Salle.
1956	Carta a Ernst Jünger: escrita en su homenaje en ocasión de sus 60 años, se transformará en el ensayo Hacia la pregunta del ser .
1957	Seminario en Todtnauberg: La constitución ontoteológica de la metafísica . Conferencia en Aix-en-Provence. Conoce a René Char.
1959	Comienzan los seminarios de Zollikon, con Medard Boss.
1962	Primer viaje a Grecia.
1964	Aparece el escrito de Adorno contra Heidegger: Jerga de la autenticidad .
1966	La conversación de Der Spiegel (publicada después de la muerte de Heidegger)
1967	Hannah Arendt visita a Heidegger. Desde entonces lo visitará cada año
1975	Aparece el primer tomo de la edición completa de sus obras.
1976	Muere el 26 de mayo en Meßkirch.