

El concepto de existencia en Heidegger

La cuestión de si Heidegger merece llamarse existencialista, aparte de disgustarle a él en persona, ha dejado en la perplejidad a más de un profesor de filosofía. Es usual deshacerse del problema con el estereotipo de que su enfoque no es existencialista, sino ontológico. ¿En qué se diferencia una ontología de la existencia de una filosofía existencialista?

En *Las Moscas* de Sartre me sorprende la frialdad con que el autor defiende el asesinato sin otro título de legitimación que la libertad de Orestes (de un individuo particular). «*Crees que mis oídos dejarán de oír jamás los gemidos de mi madre? Y sus ojos inmensos —dos océanos agitados— en su rostro de tiza, ¿crees que mis ojos dejarán jamás de verlos? Y la angustia que te devora, ¿crees que dejará jamás de roerme? Pero qué me importa: soy libre. Más allá de la angustia y los recuerdos. Libre. Y de acuerdo conmigo mismo*». (Acto tercero, escena primera).

Este escrito iba dirigido en parte a justificar la resistencia contra la invasión alemana. Quizá por eso no ha provocado escándalo. Heidegger, por el contrario, ha sido acusado de complicidad con el poder invasor por haber defendido un concepto arbitrario de libertad. Concretamente Victor Farias escribe: «*Su decisión de formular la pregunta por el ser en un horizonte pre-predicativo, en el que se produce el desvelamiento de lo que es, anula cualquier posibilidad de reflexión, de encontrar criterios verificables y falsificables de juicio dentro de una racionalidad a configurar, intersubjetiva y real. Con ello se abre una facticidad transcendental, en la cual sólo existe la posibilidad de ver o no ver lo que se «muestra», sin que se pueda examinar o diferenciar la grandeza o la miseria de los acontecimientos históricos*»¹. La libertad individual de Sartre, ¿protege contra la arbitrariedad mejor que el desocultante «ser ahí» de Heidegger? ¿Por qué una misma objeción se esgrime contra ambos?

1. *Heidegger y el nazismo*, Muchnik editores, p. 102. Cf. allí las citas en este mismo sentido de K. Löwith, E. Tugendhat, H. Ebeling.

¿En qué sentido la ontología de Heidegger, cuya construcción arranca del concepto de existencia, se diferencia del existencialismo? ¿Tiene mejores o peores consecuencias poner la libertad dentro del ser que enfrentarla al ser?

I. UN TRANSCENDENTAL ONTOLOGICO

Una de las tareas más descuidadas en la historia de la filosofía moderna y contemporánea es el estudio de la manera como los conceptos de un filósofo se traducen a los de otro. Por ejemplo, ¿en qué manera el mundo aristotélico-escolástico de los transcendentales y las categorías pasa a la esfera «transcendental» de Kant? Y ¿qué reelaboración experimenta el trascendental kantiano en la primera filosofía de Heidegger?

En el punto de partida de Heidegger es decisiva su toma de posición frente al neokantismo. Rechaza la interpretación teorético-cognoscitiva de Kant en favor de un enfoque ontológico de su *Crítica de la razón pura*. ¿Qué consecuencias acarrea esto? La primera y principal de todas ellas es la reinsertión de lo transcendental (reelaborado) en el ser². Cuando en *Ser y tiempo* Heidegger descubre la temporalidad como el ser más originario del ser ahí, ésta asume un conjunto de dimensiones que sintetizan el transcendental kantiano y, en cierto modo, el carácter transcendental del ser en la escolástica. En primer lugar, la temporalidad es el ser del «ser ahí», el ser de todo ente dentro del mundo. En segundo lugar, constituye el horizonte último de la objetividad de todo objeto posible. Y así posibilita al trascender como referencia a lo diferente y, de manera particular, a lo que está enfrente.

Era típica del transcendental kantiano la tensión entre el fenómeno y el noumenon, entre aparecer y ser. La aplicación consecuente del método fenomenológico en Heidegger conduce a la desocultación del ser como lo primeramente manifiesto en la aparición ocultante. El desplazamiento de lo transcendental hacia el ser implica el hecho de que éste mismo comparece en el fenómeno. Por tanto, lo transcendental, constitutivo del fenómeno, pertenece al ser mismo, que se abre en su salida a lo descubierto (o posibilita el descubrir mismo). Aun cuando más tarde retroceda el planteamiento transcendental, no obstante, se mantiene en todas las épocas heideggerianas la fusión íntima entre hombre y ser. La existencia humana está radicada en la ontología. Y jamás el individuo toma la iniciativa frente al ser. La función del yo (individuo) como contrapuesto a las cosas, es asumida por el *sí mismo* como *una manera de ser*.

2. Heidegger elabora esta temática en las obras: *Ser y tiempo: Interpretación fenomenológica de la crítica de la razón pura: Kant y el problema de la metafísica*.

II. POSIBILIDAD Y EXISTENCIA

Tradicionalmente la ontología modal (posible, existente y necesario) constituía una especie de apéndice difícil de situar en un lugar sistemático. Sin embargo, puesto que se trataba de los *modos del ser*, éstos debían tratarse en la ontología general, previa a la categorial. En estricto rigor no podía menos de situarse en la cúspide del orden ontológico el ente necesariamente existente (Dios), le seguía lo necesariamente posible (esencias), y ocupaba el último lugar lo existente que puede no existir. El discurso metafísico de la tradición arrancaba de lo contingente, de lo que existe pudiendo no existir, y terminaba en el análisis de lo que existe necesariamente. Kant problematizó la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia del ente necesario. Y, por tanto, redujo el análisis categorialmente válido a lo posible y lo existente. A su vez, centró el verdadero enigma del problema ontológico en la contraposición entre las determinaciones del entendimiento (pensante) y la referencia de las mismas a lo existente. Relacionó ese enigma con la finitud del entendimiento humano, cuyos conceptos no producen por sí mismos la intuición adecuada.

Heidegger asume el problema tal como lo dejó Kant. Prescinde mucho más que él del ente necesario y radicaliza el tema de la posibilidad. Su arranque del hombre como ente que se comporta con el ser, equivale al análisis de la estructura del preguntar. En efecto, la filosofía —cuya cuestión fundamental es la del ser— no se debe a la simple intuición de la facticidad, sino a la inyección de la posibilidad en lo fáctico. ¿Cómo es posible que el ente sea? ¿Podría no ser lo que es? O sea, el hombre irrumpe en el ente cuestionando su simple presencia. Si ésta es la naturaleza del pensar, el problema primerísimo de la filosofía se cifra en el examen de la posibilidad en cuanto tal. El hombre, al que con su dimensión transcendental sitúa Heidegger dentro del ser, es afectado por éste primeramente bajo el modo de la posibilidad. Por así decirlo, el hombre es golpeado por el ser a través de lo contrafáctico. ¿Qué es el hombre así afectado por el ser?

La realidad humana no reposa en la quietud de lo fáctico ni en la contemplación de lo eterno, sino que se fragua en el fuego de la posibilidad. Esta, como el ser de lo que no es, constituye el horizonte más radical del hombre.

A esta constitución fundamental le da Heidegger el nombre de «existencia». El concepto de existencia aparece casi al principio de *Ser y tiempo* (parág. 4) y reaparece como hilo conductor en los momentos decisivos del desarrollo de la obra³. Es introducido en dicha obra después de explicar la peculiaridad óptica del «ser ahí» consistente en que «a este ente en

3. Cf. párrafos 9, 12, 26, 50, 52, 59, 62, 63, 68.

*su ser le va (está en juego) ese ser mismo»*⁴. Toda frase rebuscada se presta a sembrar tanto desconcierto como el enigma de la esfinge, en espera de un Edipo capaz de descifrarlo. ¿Cómo ha de entenderse la sentencia heideggeriana que acabamos de citar? En ella se nos habla de un ente (el hombre) cuya característica es la de tener que poner en juego su ser. El hombre, según esto, no es un simple jugador de cartas que, cuando ha ganado, puede retirarse de la mesa y emprender una vida segura con las ganancias. Diríamos, más bien, que es un jugador empedernido, el cual no puede dejar de jugar. ¿Pierde seriedad la existencia por el hecho de aplicarle la palabra «juego»? Si en su lugar ponemos «arriesgar», diremos que el hombre es el ente cuya naturaleza más íntima está en arriesgar incesantemente su ser. Ahora bien, este ser no es como un dado que se arroja sobre la mesa, o bien al abismo, sino que es el arriesgar o el arrojar mismo. De ahí que el ser del hombre nunca sea algo a la vista, algo a la manera de un ente visible.

Poco después de la frase citada, Heidegger escribe: «*Al ser mismo, con el que el «ser ahí» puede comportarse así o así y, de hecho, se comporta siempre de alguna manera, lo llamamos existencia. Y porque la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un qué a manera de contenido, sino que su esencia consiste más bien en que en cada caso él tiene que ser su ser como el suyo, en consecuencia hemos elegido el título de «ser-ahí» como pura expresión de ser para la designación de este ente*»(l.c.). El texto transcrito podría inducir a confusión por el hecho de que hace referencia a un «comportarse del 'ser ahí' con el ser mismo», lo cual parece indicar que el «ser ahí» y el ser mismo son dos polos opuestos. Pero, en verdad, ambos constituyen una única unidad. El ser mismo equivale al comportarse así o así. Si alguien se admira por la reflexividad aquí usada (comportarse el «ser ahí» con el ser mismo), no lo hace sin fundamento. Puesto que en Heidegger no hay un *sujeto* contrapuesto al ser, la cuestión del ser y la del yo (o mío, o propio e impropio) pasan a ser lo mismo. Los comportamientos con el ser son *maneras de ser*. Y, por esto, la *existencia* no es una especie de relación entre el «ser ahí» y el ser mismo, sino que designa el ser del «ser ahí» en tanto éste es un comportamiento. Eso significa a su vez que la existencia no es un mero estar a la vista de las cosas, sino un acontecer en medio de ellas (un «acontecer» y un «medio» que se identifican con el «ser ahí»). Heidegger afirma que la esencia del «ser ahí» no es un qué, «*sino que consiste en que en cada caso él tiene que ser su ser como el suyo*», lo cual explica la denominación de «ser ahí». Podría pasar desapercibido (y por eso resalto) que aquí el ser es puesto en relación con el «*tener que ser su ser como el suyo*». ¿Qué relación hay entre ser y suyo? ¿La de que el yo se apropia el ser? En alemán hay una igual-

4. Tübinga, Niemeyer 1957, p. 12, traducción castellana en FCE, 1951, p. 22. Citamos esta traducción cuando no indicamos otra cosa.

dad verbal entre *Sein* (ser) y *sein* (suyo). Y, efectivamente, en Heidegger lo peculiar del ser es el carácter de «suyo» (mío, propio, sí mismo). Esa es la manera de ser más original, que distingue al ente llamado «ser ahí» de los demás entes. El perro no tiene que asumir su ser como el suyo. No lo elige. No se comporta con él. Tampoco el hombre puede despojarse de su ser como un *poder y tener que ser*, pero se halla siempre ante la alternativa de ser como «sí mismo» (suyo) o no sí mismo (no suyo). En el primer caso se comporta como lo que instaura (como ser ponente del ente), en el segundo como fugitivo de la posibilidad (o ponibilidad) en cuanto tal.

En términos de Heidegger: «*El 'ser ahí' se entiende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, la de ser él mismo o no ser él mismo. Estas posibilidades o bien las ha elegido el ser ahí mismo, o bien él ha caído en ellas, o ha crecido desde siempre en ellas. La existencia es decidida en cada caso por el respectivo 'ser ahí' bajo la forma de una aprehensión o de un descuidar*» (1. c.). Estas palabras, que podrían sonar a un existencialismo sartriano, aun cuando hablan de lo que acontece en cada uno, no se refirieran a un espacio del «ego», contrapuesto al ser, sino que describen la forma de ser más peculiar, a diferencia de lo que no es propiamente ser (o donador de ente). Los *existenciaríos*, las categorías, las cuales analizan las estructuras de los entes en general que se dan siempre de igual manera. «*La 'esencia' del ser ahí radica en su existencia. Por eso, los caracteres puestos de relieve en este ente no son «propiedades» dadas (a la vista) de un ente igualmente dado que presente este y el otro aspecto, sino formas de ser que son posibles para él en cada caso y solamente esto. Todo ser así de este ente es primariamente ser. Por eso el título 'ser ahí', con el que designamos a este ente, no expresa su qué, como la mesa, la cosa, el árbol, sino el ser*»⁵. ¿Qué es el ser en cuanto contrapuesto a todo «qué»? Sin duda un «no qué» (no ente). ¿Nos es accesible un no ente? ¿A qué ente pertenece el tener que elegir nuestro poder ser? ¿Qué relación hay entre «poder» y «ser»? ¿Será precisamente el ser nuestro poder? ¿Por qué decimos *poder ser*? ¿Está el ser en manos de un poder? ¿Equivale el poder ser a un venir a ser? Hacia aquí dirige Heidegger su pluma por el hecho de afirmar que la esencia del «ser ahí» no es una propiedad disponible, sino la *existencia*, o sea, un comportamiento (o ¿evento?) que implica una determinada manera de ser. Algunos éticos actuales acusan a Heidegger de una ausencia de moral, y ellos quieren instaurarla sin metafísica. Otrora los principios de la moral buscaban el respaldo del ser. Heidegger disuelve la moral en la existencia, en el sentido de que todo comportamiento es un despliegue de una *manera de ser*. ¿Qué es lo bueno y qué es lo malo en medio de las dispares manifestaciones históricas? Esto se decide en la elección de una manera de ser. Citaré a este respecto un texto que es posterior a *Ser y tiempo*, pero en su contenido no discrepa de esta obra. «*La incomprensibilidad de la libertad*

5. Parágrafo 9, edición alemana, p. 42; edición castellana, p. 54.

*consiste en que ella se resiste a la comprensión en la medida que el ser-libre nos vincula al cumplimiento del ser, y no a la simple representación del mismo. Pero este cumplimiento no es el despliegue ciego de un proceso, sino la insistencia consciente en el seno del ente en su totalidad, este ente al que es necesario exponerse con persistencia»*⁶.

El ser del «ser ahí» no es un género del que participan muchos sino una realidad que sólo se da como la mía, como elegida. «*El 'ser ahí' es esencialmente su posibilidad, por lo cual este ente puede elegirse en su ser, lograrse, perderse, no lograrse nunca, lograrse sólo aparentemente*»⁷. Los dos modos de ser fundamentales que están en juego en la elección son el de la propiedad (apropiado por sí mismo) y el de la impropiedad. Esto nada tiene que ver con un solipsismo o subjetivismo, pues el «ser ahí» es propia e impropriamente como ser-en-el-mundo, donde no hay lugar a la contraposición entre sujeto y objeto, de modo que la propiedad e impropiedad se producen siempre dentro del ser-en-el-mundo⁷.

El párrafo 64 (*La cura y el ser sí mismo*) es el lugar donde Heidegger trata más explícitamente la cuestión del yo. Este párrafo es una piedra de toque fundamental para acreditar nuestra comprensión de la obra entera. Aquí aparece en todo su plenitud el rasgo ontológico del hombre. A todos, incluido Kant, nos resulta muy difícil deshacernos de la representación del yo como un ente permanente que entra en relación con las cosas del mundo. ¿Qué diferencia hay entre un pino cuyas raíces tocan los minerales de la roca, se deslizan bajo la pradera y llegan a la orilla del río, por un lado, y el hombre que examina los minerales, coge flores en la pradera y contempla la corriente de las aguas? ¿Se trata tan sólo de dos puntos de referencia diferentes? Heidegger combate precisamente la idea de que el hombre sea algo así como un punto. Comoquiera que se entienda todo lo demás, sólo el hombre se denomina *ser ahí*, y como tal «ser en el mundo». ¿Qué significa esto? Que el hombre no puede entenderse primeramente como el «ente-hombre», para ponerse luego en relación con el ser, sino que su esencia misma como este ente determinado implica el tenérselas que haber con el ser. No podemos separar el yo, el mundo y el ser. No hay un yo acabado que accesoriamente se ponga en relación con el ser. El yo es un fenómeno interno al acontecer del ser mismo. El hombre, según lo que tiene de específico, no puede comprenderse más que curando del mundo, del poder ser de los entes. El yo está totalmente inmerso (y despliega todo su sentido como apertura del ser) en el mundo. «*Yo significa el ente cuyo asunto es el ser del ente, que él es*»⁸. Podríamos decir

6. Schellings *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübinga, Niemeyer 1971, p. 196.

7. Cf. a este respecto los párrafos 12: Ser en el mundo; 25: El quién del ser ahí; 27: El cotidiano «ser sí mismo» y el uno; 64: La cura y el ser sí mismo.

8. «Ich» meint das Seiende, dem es um das Sein des Seienden, das es ist geht». Cf. la edición alemana antes citada, p. 322, y la trad. castellana, p. 349, que dice: «El 'yo'

que el yo no es un sustrato separado del mundo, sino el acto ontológico del mundo, de acuerdo con la significación de este término en el párrafo 18 de *Ser y tiempo*.

En el comentado párrafo 64 Heidegger insiste en que la idea de substancia no caracteriza precisamente el «sí mismo» en cuanto tal. ¿Por qué? Sin duda porque un yo concebido como sustrato permanente no tendría problema de poder ser, de ser o no ser sí mismo. ¿Qué expresa, pues, la palabra «yo», heideggerianamente hablando? «*En el decir yo se expresa el ser ahí como ser-en-el-mundo*»⁹. Sin duda esto significa que cuando decimos «yo» está en juego el fenómeno total del ser-en-el-mundo. Precisamente este «ser en el mundo» es *existencia*, es decir, referencia a posibles maneras de ser (no simple sustrato). En tanto el ser ahí es tal como realización del asunto suyo de ser de una u otra manera, constituye la dimensión del quién, del sujeto, de la conciencia, del yo. Heidegger no niega al sujeto, lo que hace es desarrollar una comprensión ontológica del mismo. Y, en consecuencia, niega el sujeto como sustrato contrapuesto al mundo. El sujeto es *existiendo*, haciendo posibles maneras de mundo. Fuera de este hacer (o hacerse) del mundo el sujeto no es nada. No hay más sujeto que el movimiento de ser propia o impropia-mente en el mundo. Sujeto y mundo aparecen y desaparecen juntamente. Y éste es el verdadero asunto del sí mismo. «*El decir 'yo' mienta el ente que en cada caso soy yo como un 'yo soy en el mundo'*»¹⁰. Pero el yo, sin desaparecer jamás en esa estructura, puede entenderse propia o impropia-mente. El yo cotidiano, que tiende a entenderse como un ente entre los muchos entes, embriagado del gran tráfico de los mismos, pierde de vista su propia forma de ser (concretamente como ser en el mundo). Esto va inherente a la caída del «*ser ahí*», por la que él huye de sí mismo. Surge así el uno, el todos y nadie. Cada cual es un número, un tendero, un terrateniente, un conductor. O sea, el hombre pasa a entenderse desde las cosas de las que se cura (y como una cosa)¹¹.

Pero en medio de todo eso está en obra la existencia del hombre, su ser como «*cura*». Heidegger advierte que la utilización enfática del «yo», esconde el hecho de que eludimos el poder ser propiamente, el cual, sin embargo, está como base en el fugaz y cotidiano decir yo. El sí mismo propio (auténtico) se constituye en la resolución precursora, en el comportamiento resuelto con la muerte.

mienta el ente al que 'le va' el ser del ente que él es». En lugar de «le va» he traducido «cuyo asunto es».

9. Ed. alemana, p. 321; tr. cast. p. 349.

10. E.c., p. 348.

11. Puede verse un paralelismo entre la alienación marxista y el uno de Heidegger.

III. MUERTE Y EXISTENCIA

«Pero proyectarse sobre el más peculiar 'poder ser' quiere decir: poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así descubierto: existir. El 'precurar' se revela como posibilidad de comprender el más peculiar y extremo 'poder ser', o sea, como posibilidad de una existencia propia»¹². Heidegger trabaja con la paradoja de que el hombre es existencia precisamente por poderse oponer a la existencia, distanciarse de ella. Por supuesto, cuando formulo esta paradoja uso el término existencia en un doble sentido: el heideggeriano (comportamiento con el ser posible en cuanto tal) y el escolástico (lo dado de hecho para una posible intuición).

¿Qué implicaciones tiene la articulación del hombre como existencia? ¿De dónde viene el ser de la posibilidad? El autor de *Ser y tiempo*, después de caracterizar el «ser en el mundo» mediante el concepto unitario de «cura», añade el problema de que una caracterización completa del hombre es imposible si no lo consideramos hasta su fin (hasta el momento en que está terminado). Y como el hombre termina con la muerte, se impone el problema de cómo ésta entra en la constitución del «ser ahí». Heidegger resuelve el problema mediante la fórmula: en todo momento el hombre «es *relativamente al fin*», la lleva en sí como un ser para ella y desde ella. Y, ¡cosa sorprendente!, el hombre recibe su entidad específica (su condición de «existencia») de la anticipación de la muerte en el ser relativamente a ella.

A través del texto entero de *Ser y tiempo* asistimos a un denodado esfuerzo por distinguir entre los entes dados (a la vista, ante los ojos), y lo relativo a la existencia, que tiene realidad, pero no está presente a manera de un ente dado. ¿Es real la muerte? ¿Es un ente dado? La muerte es sumamente real y, sin embargo, no puede compararse a un tren parado en la estación. Ciertamente el cadáver está tan a la vista como el tren, pero aquél no es la realidad de la muerte. El morir no es un trecho de nuestra existencia, sino que es el primer hacia dónde y de dónde de nuestro existir entero. El horizonte de la muerte nunca se pierde, pero hay un comportamiento fugitivo o encubridor respecto de ella (en el existir impropio), y un asumirla como la posibilidad más genuina (en el existir propiamente). Lo segundo es el precurar o la *resolución precursora*.

Hemos de advertir que no se trata tanto de una vivencia insistente y consciente de la muerte, cuanto de una ontología de la misma. ¿Qué tiene que ver la muerte con el ente? Ella da al hombre el principio de la finitud y le hace el regalo de la «existencia». Podríamos decir: El hombre vive mejor porque muere más a fondo.

Algunas formulaciones heideggerianas nos ayudarán a profundizar en este pensamiento. «El haber llegado al fin significa existenciariamen-

12. Parágrafo 53, e.c., p. 286.

te: ser relativamente al fin. El supremo «todavía no» tiene el carácter de algo con lo que se comporta el ser-ahí¹³. «La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el ser-ahí mismo. Con la muerte se hace inminente el ser-ahí mismo en su poder ser más propio. En esta posibilidad le va al ser-ahí sin paliativos su ser en el mundo. Su muerte es la posibilidad del ya no poder ser ahí... La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ser ahí». (Ibid. 273 s.). «*La angustia ante la muerte es angustia ante el poder ser más peculiar, irreferente e irrebasable*». «*Con esto se aclara el concepto existencial del morir como yecto ser relativamente al poder ser más peculiar, irreferente e irrebasable*». (Ibid. 274).

Estos textos tienen un claro hilo conductor. La muerte es un *todavía no* con el que se comporta el «ser-ahí». Ese «todavía no» jamás llega a ser un ahora visible a la manera de un ente; tiene, más bien, el ser de una posibilidad de ser. «Posibilidad» reviste aquí un sentido reduplicativo. No significa lo mismo que cuando digo: Con dinero hay posibilidades de divertirse. Significa, más bien, el carácter no asegurado del «ser ahí», su dependencia de lo posibilitante de la posibilidad, que se pone de manifiesto ante el mensaje angustioso de la muerte. Esta es *posibilidad de la imposibilidad*, en el sentido de un genitivo posesivo, pues la muerte es una posibilidad emergente de la imposibilidad (de la nada), no sólo la posibilidad de que un día seamos imposibles. ¿Cuál es la posibilidad que viene de la imposibilidad? Precisamente la de que lo que es ya no sea, la de despojar de su ser a lo que es. No se trata tan sólo de que este cuerpo vivo desaparezca. Tiembla por su poder ser el «ser en el mundo» en cuanto tal (el «a la mano», «el ser de conformidad», el «por mor de qué»). Este es el que se halla ante la decisión de pasar al sido o de reiterar su posibilidad. El hombre tiene muchos tipos de posibilidades, pero la más propia y suya es la de la posibilidad de la imposibilidad, o sea, la de hacer un mundo o anonadarlo: guerra o paz, revolución o restauración, continuidad o nuevo comienzo, proyección del ente en su totalidad, autoafirmación en lo percedero y no mera regeneración biológica en una especie que continúa sin fin. Está en juego el dejar de ser lo que es o el que llegue a ser lo que todavía no es.

Tanta es la insistencia del autor de *Ser y tiempo* en la posibilidad en cuanto tal, que, por hacerse familiar la expresión, podría pasar desapercibido su auténtico contenido. La obra analiza el ente llamado «ser ahí». La esencia de este ente radica en la existencia, que se caracteriza precisamente por el poder ser, por el comportamiento con la posibilidad y las posibilidades. ¿Cuál es la raíz última de esta estructura peculiar?

En el párrafo 53¹⁴ encontramos los siguientes textos: «*Ante todo se*

13. E.c., p. 273.

14. Titulado: Proyección existencial de un «ser relativamente a la muerte» propio.

trata de caracterizar el ser 'relativamente a la muerte' como un 'ser relativamente a una posibilidad', a una señalada posibilidad del 'ser ahí' mismo»¹⁵. «El ser saliendo de sí hacia algo posible de lo que se cura tiene la tendencia de anular la posibilidad de lo posible convirtiéndolo en disponible». (I.c., p. 284) «En el ser relativamente a la muerte... ha de entenderse la posibilidad como posibilidad sin debilitarla, desarrollarse como posibilidad y sostenerse como posibilidad en el comportamiento con ella». (Ibid. 285). El «precursar la posibilidad» de la muerte no implica un acercamiento a un hecho real, sino «un hacer mayor la posibilidad de lo posible» (ibid. 286). El «ser relativamente a la muerte», como «precursar» la posibilidad es lo que hace posible esta posibilidad y la deja en franquía como tal» (ibid).

¿Por qué tanta insistencia en un mismo término? ¿Qué es lo que no ha de pasarnos desapercibido en él? Precisamente que la muerte no es una cosa o un hecho, sino un horizonte «posible» en el que se abre la ontología del ser humano como vertebrado por la posibilidad. Estar vivo o estar muerto es un mero hecho. Por el contrario, ser relativamente al fin, a la propia finitud, constituye la peculiar estructura ontológica de la existencia humana. Esto precisamente abre el comportamiento contrafáctico, que cuestiona las cosas tal como están dadas y las envuelve en la dinámica de lo posible. La inyección de lo que no es en lo dado hace del hombre un ente singular frente a todo otro ente.

«El ponerse, 'precursando', en libertad para la muerte peculiar libera del 'estado de perdido' en las posibilidades que se ofrecen accidentalmente, de tal suerte que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebalsable. El 'precursar' abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso» (I.c., p. 288).

«El 'precursar' la posibilidad irrebalsable abre con ésta todas las posibilidades que están antepuestas a ella: por eso reside en él la posibilidad de un tomar por anticipado existencialmente el 'ser total'» (ibid). El «ser ahí», como sabedor de su finitud, existe de cara a la despedida final de todo ente en la nada, y por esta mirada se hace capaz de estar transitoriamente entre los entes, a la manera del caminante que deja las huellas enigmáticas del pasar en las arenas aparentemente inmutables del desierto. La acción de la nada a través del hombre imprime la historicidad en la naturaleza.

Los textos más inequívocos sobre la relación entre la negatividad y la existencia se hallan en el párrafo 58 (16) de *Ser y tiempo*. En ese contexto escribe Heidegger: «Definimos, pues, la idea existencial formal del «deudor» así: ser el fundamento de un ser determinado por un «no» ser —es decir, «ser el fundamento de un 'no ser'»¹⁷. «Siendo, es el 'ser ahí' yecto, no puesto

15. E.c., p. 284.

16. Titulado: La comprensión de la llamada y la culpa (en la traducción de Gaos: El comprender la invocación y la deuda).

17. E.c., p. 308.

por sí mismo en su ahí» (l.c., p. 309). «El ser ahí' es un fundamento existiendo, es decir, de tal manera que se comprende partiendo de posibilidades, y comprendiéndose de esta forma, es el ente yecto. Pero esto implica: 'pudiendo ser', está en cada caso en una u otra posibilidad, constantemente no es otra y ha prescindido de ella en la proyección existencial. La proyección no es sólo determinada como yecta en cada caso por el 'no ser' del 'ser el fundamento', sino que en cuanto proyección es ella misma 'no ser'. Esta determinación no significa a su vez en manera alguna la propiedad óptica de lo «fracasado» o «sin valor», sino un ingrediente constitutivo, existencial, de la estructura del ser del proyectar. El mentado 'no ser' es inherente al ser en libertad el «ser ahí» para sus posibilidades existenciales. Pero la libertad sólo es en la elección de una, es decir, en el no haber elegido y no poder elegir también otras». (O.c., p. 130).

«La cura misma está transida de 'no ser' de un cabo a otro en su misma esencia. La cura —el ser del 'ser ahí— quiere decir, según esto, en cuanto proyección yecta: el 'ser el fundamento' de un 'no ser', afectado él mismo por éste» (ibid). Y unas líneas más abajo el autor añade la siguiente anotación. «Ello, no obstante, sigue siendo todavía oscuro el sentido ontológico del carácter de 'no' de este 'no ser' existencial. Pero esto es también cierto de la esencia ontológica del 'no' en general».

IV. EXISTENCIA Y TEMPORALIDAD

¿Desde dónde podrá esclarecerse el enigma del «no»? En el contexto en que Heidegger lo plantea, no ha sido tratado todavía el tema de la temporalidad. Es indudable que las posibles aclaraciones ulteriores habrán de venir de ésta. El autor de la obra comentada introduce el tratamiento explícito de la temporalidad después de haber preguntado por el ser total del «ser ahí» (el ser relativamente al fin) y por el ser propio (atestiguado en la conciencia), que se realiza por el hecho de asumir como propia la condición de yecto, de ser «deudor». En el intento de unificar el «ser total» y el «ser propio» emerge la temporalidad¹⁸. ¿Cómo se hace posible esa unión? En tanto el «ser ahí» se comprende como deudor *constantemente*, se abre por eso mismo a su «poder ser» «hasta sin fin» (l.c., p. 322). Lo cual equivale a *precursar la muerte*, o ser «deudor propiamente». «Resuelto toma el 'ser ahí' sobre sí en su existencia el ser fundamento, afectado de no ser, de su 'no ser'. Concebimos la muerte... como el absoluto 'no ser' del 'ser ahí'» (l.c., p. 333). Según esto, el estado de yecto en la muerte es el fundamento del «no ser» del «ser ahí». Y esa articulación negativa del «ser ahí» está como fondo en toda posibilidad.

18. Cf. la p. 330 de la traducción castellana que hemos citado, donde aparece primeramente la sugerencia de que «la temporalidad del 'estado de resuelto' 'precursando' posiblemente sea un modo señalado de la temporalidad misma».

El «precursor estado de resuelto» es la fórmula en la que se resume y unifica el ser relativamente al fin y el ser propio. Pero ¿cuál es el último fundamento ontológico de esa constitución del «ser ahí»? ¿Qué implica el hecho de que el ser más propio del hombre sea el precursor estado de resuelto? En primer lugar, el «precursor estado de resuelto» implica que el «ser ahí» es «relativamente al más peculiar y señalado 'poder ser'». Y «cosa semejante sólo es posible si el 'ser ahí' en general puede advenir a sí en su posibilidad más peculiar y en este 'poder advenir a sí' mantiene la posibilidad como posibilidad, es decir, existe» (O.c., p. 353).

El constitutivo último de la existencia es, pues, la temporalidad. Añadamos todavía uno de los textos más explícitos de Heidegger: «*Retroviendo a sí en el advenir, se pone el 'estado de resuelto', presentando, en la situación. El sido surge del advenir, pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario de esta forma, como 'advenir presentando que va siendo sido', lo llamamos la 'temporalidad'. Sólo en tanto el 'ser ahí' es determinado como temporalidad, se hace posible a sí mismo el caracterizado 'poder ser total y propio' del 'precursor estado de resuelto'. La temporalidad se desemboza como el sentido de la cura propia*»¹⁹.

El «ser ahí», como existencia, o sea, según su ser específico, no es ni más ni menos que la temporalidad. Y esto significa que todo el fenómeno de la existencia humana brota de los éxtasis de la temporalidad (advenir, sido y presente). Como tales éxtasis, éstos nunca son un ente determinado, pero son la condición de posibilidad, el origen y el ser de todo ente. Toda la praxis del hombre se reduce a la acción histórica, que a su vez nace de la historicidad, la cual emerge a la postre de la temporalidad. De la discusión con Hegel, al final de *Ser y tiempo* (parág. 82), se deduce que Heidegger se ha propuesto penetrar más profundamente que ningún otro filósofo en el constitutivo último del hombre. Incluso la libertad y el espíritu se explican, según él, a partir de la temporalidad. ¿Por qué el hombre puede ser libre, o sea, autor de sus actos? Sólo porque en él actúa algo que no es ente, puede exhibir un comportamiento desligado de los entes. Sin esta desvinculación sería imposible lo histórico como originante. ¿Qué diferencia hay entre decir que el hombre es *libre* y decir que es *advenidero*?

Puesto que la libertad jamás puede hacer que el pasado no haya sido, ni saltar por encima del presente, es patente que ella coincide con lo que puede acaecer de nuevo (advenir) a lo que ya ha sido o es. ¿Qué cambia por el hecho de que el hombre se entienda más primordialmente como advenidero que como libre? Por la conexión de la libertad con el fenómeno entero de la temporalidad, aquélla no puede entenderse como emergente de un yo atómico, sino como un acontecer en el que se concentra el

19. O.c., p. 354.

horizonte entero de la temporalidad. La libertad (lo mismo que el yo) se trueca en un acontecer del ser.

Esta radicación del acontecer propiamente humano en el ser marca el horizonte para la producción de Heidegger después de *Ser y tiempo*. A título de ejemplo aludiré solamente al escrito *Sobre la cuestión del ser*²⁰. Allí (p. 27) el autor expone que ni el hombre ni el ser pueden concebirse por separado y luego ponerse en relación, pues cada uno incluye de suyo la referencia al otro. Y, aludiendo a lo expuesto en *¿Qué es la metafísica?*, dice que esa lección pregunta: «¿De qué indole es esto totalmente otro respecto de cualquier ente, esto que no es un ente?», y pone de manifiesto que la existencia del hombre se «mantiene dentro» de esta nada, en lo totalmente otro respecto del ente. «El hombre mantiene libre el lugar a lo totalmente otro respecto del ente, de modo que en esta apertura puede darse algo así como presencia (ser). Esta nada, que no es el ente y, sin embargo, se da, no es nula sin más» (O.c., p. 39) ¿Es lo mismo la nada en este escrito que el comportamiento con lo que no es en *Ser y tiempo*? Hay una continuidad manifiesta, la cual puede cifrarse en el hecho de que tanto en un caso como en el otro Heidegger mira el hombre como *ex-sistencia*, como trascendencia hacia lo otro del ente. Por eso, si dijéramos que el hombre es el «intérprete de la diferencia ontológica», daríamos una definición que se mantiene a lo largo de los escritos de Heidegger.

¿Permite lo expuesto responder a la pregunta planteada al principio, la de por qué Heidegger no es existencialista, a pesar de partir de la «existencia» como concepto básico para analizar el «ser ahí»? Una respuesta adecuada no puede darse sin entrar en estudios comparativamente fundados. En el marco de este trabajo, baste con indicar que Heidegger mismo interpreta su propio enfoque como algo simplemente distinto de la filosofía existencialista, y sin duda cifra esta distinción en la manera señaladamente ontológica de entender al hombre. No obstante, salta a la vista la coincidencia de Heidegger con los existencialistas en poner de manifiesto lo peculiar del hombre frente a las cosas en general. Ahora bien, según Heidegger, la peculiaridad del hombre viene precisamente de su unidad con el ser. Y esto no puede decirse en igual medida y manera del Orestes de Sartre que del «sí mismo» heideggeriano.

Karl-Otto Apel, en su artículo: *¿Es la muerte una condición de posibilidad de las significaciones?*, ofrece una interpretación de Heidegger en la misma línea de lo que acabo de exponer. Se refiere allí a la novela de Simone de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels* (París, 1946), la cual intenta mostrar que un mundo ficticiamente inmortal no puede lograr ningún sentido. Apel, por su parte, llama *tesis de la finitud* a la afirmación de que el ser para la muerte es condición de posibilidad de significaciones articuladas lingüísticamente. Pero objeta contra la tesis heideggeriana de

20. *Zur Seinsfrage*. Frankfurt, Klostermann, 4.ª ed., 1977.

la finitud que ésta no contiene toda la respuesta a la pregunta por las condiciones trascendentales de la posibilidad de la significación. Pues no explica en concreto «la validez independiente del tiempo y estrictamente intersubjetiva de las significaciones articuladas lingüísticamente».

Apel hace un intento de conciliar a Platón (ideas inmortales) con Heidegger (tesis de la finitud) a través del lenguaje humano. El mero hecho de la pluralidad de lenguajes, dice, muestra que el lenguaje está entreverado con la finitud. Y, por otra parte, la traducción de una lengua a otra, junto con la suposición de la validez intersubjetiva (atemporal) de las significaciones, es una prueba de que éstas no se basan tan sólo en la tesis de la finitud. «Si aceptáramos la tesis de que la *validez* de la significación depende totalmente de la finitud, caeríamos en una antinomia pragmática: a saber, por la mera *pretensión de validez* de esa afirmación, incurriríamos en una contradicción con esta tesis misma.

De ahí se desprende que nosotros, los hombres, en el *a priori* de la lengua estamos siempre remitidos a un principio de constitución de la significación que, de un lado, está condicionado y acuñado para siempre por nuestra finitud, pero, por otro lado, «ha sometido ya siempre nuestras constituciones finitas de las significaciones a un principio regulativo que nos fuerza a trascender nuestra finitud y, con ello, el aislamiento de la individuación» (l.c. 418).

¿Qué es este principio? No es otra cosa que el sujeto trascendental correspondiente a las significaciones intersubjetivamente válidas. Este sujeto no coincide ni con un individuo determinado, ni con una comunidad concreta; es, más bien, la *comunidad ilimitada de comunicación* de los seres finitos postulada en el hecho del lenguaje.

Si Apel quiere realmente corregir a Heidegger, debe tener en cuenta que la raíz última de las significaciones no es la finitud sin más, sino la temporalidad, desde la cual emerge el lenguaje. Dentro de ella acaece la subjetividad y la intersubjetividad. Heidegger podría replicar a Apel que sólo desde el «advenir» es posible una anticipación de la comunidad de comunicación.

V. EXISTENCIA Y CIENCIA

La filosofía de Heidegger ha provocado ironías y desprecios, pero también entusiasmos. No puede agradar ni a los que anidan en la filosofía tradicional, entre los cuales muchos le achacan su falta de rigor metódico, ni a los representantes de la filosofía analítica, por la misma razón, ni a los interesados por el tema de la relación entre la filosofía y las ciencias. Sorprendentemente, del seno de la «teoría crítica», que muestra importantes puntos comunes con la filosofía de Heidegger, han brotado improperios tan solemnes como los de Schopenhauer contra la charlatanería de Hegel. ¿No podría discutirse por lo menos si el concepto de «exis-

tencia» en Heidegger presta el debido fundamento al comportamiento «crítico»? Por lo regular, el entusiasmo proviene de los hermeneutas, o bien de los que orientan sus oídos hacia resonancias místicas.

Lo cierto es que la manera de proceder de este filósofo se presta a muchas confusiones. Dos de sus maestros más importantes, Kant y Husserl, tendían un puente firme entre la filosofía y la ciencia. Heidegger toma de Husserl el método fenomenológico, con las especificaciones hechas en el parágrafo correspondiente de *Ser y tiempo*. Sin embargo, lo que estaba pensado para alcanzar la nitidez del «qué», poniendo entre paréntesis la existencia, se trueca en la irrelevancia de todo qué ante el altar sagrado de la diferencia. Siempre que Heidegger toca el tema de lo categorial, señaladamente el del espacio y del tiempo, o el de la ciencia en general, se limita a estigmatizar esos ámbitos como productos secundarios de la autoconcepción originaria del hombre.

¿Qué nos descubre él más allá de lo categorial? Lo hemos dicho en las páginas precedentes: El autor de *Ser y tiempo* habla de la existencia como lugar del ser. El análisis de la misma ha manejado fundamentalmente el concepto de posibilidad y el de no-ser, sobre todo bajo la modalidad del «todavía no». Se podría preguntar si el filósofo comentado recurre a las categorías (negación, tiempo...) para definir la existencia. Heidegger excluye esto por completo. Según él, el encontrarnos ya siempre en el ámbito del existir abre el primer horizonte en el que es posible habérselas con cosas y ciencia de las mismas, siempre de cara a la realización de una posibilidad.

¿Es, pues, la existencia otro nombre para legitimar la primacía de la praxis? ¿Es ahora el ser el gran actor *histórico*?

¿Qué pretende Heidegger: recabar la obediencia al destino marcado por el ser, o bien, frente a lo fáctico como poder del destino, invocar la decisión «heroica» de la existencia individual como *manera de ser* propiamente?

Todas estas preguntas se han planteado y seguirán planteándose. Por otra parte, no hay ningún científico que, llevado a un terreno de discusión serena, no reconozca que el hablar y hacer científicos arrancan de ciertos presupuestos dados en la comprensión individual y social de la existencia. Es más, tampoco topará con grandes resistencias el reconocimiento del derecho a lenguaje impreciso e incluso místico para referirse a la dimensión indicada como lo diferente del ente. En el campo de la relación entre existencia y ciencia, o filosofía y ciencia, el gran reproche a Heidegger sería que su esotérico lenguaje ontológico no ofrece a la comunidad científica ninguna sugerencia para una posible discusión de contenidos. ¿Equivale el concepto de existencia a una *filosofía primera*? ¿Habrían de familiarizarse con ella los orientadores de la praxis? Si estas pretensiones son intolerables, habremos de entregar a las ciencias el camino de la acción. Pero si éstas no saben *a dónde van*, ¿qué valor tiene la praxis generada por su diálogo?

Las ciencias presuponen en su punto de arranque que es posible una mejor comprensión (explicación) de las cosas, la cual habrá de conquistarse en el futuro. Si ese presupuesto inicial no es legitimable científicamente en el punto de partida, sin duda estará radicado en un estrato (extracientífico) del hombre que se refiere a su «poder ser». Por tanto, una ciencia consciente de su propia manera de proceder, no puede cerrarse al concepto de existencia en Heidegger.

Raúl GABAS
(U.A.B.)