

# *La dinámica de la facticidad\**

Paloma MARTÍNEZ MATÍAS

Recibido: 5 de diciembre de 2004

Aceptado: 25 de abril de 2005

## **Resumen**

Este artículo se centra en la interpretación del concepto de facticidad en los cursos impartidos por Heidegger entre 1921 y 1923. La facticidad será allí entendida en términos de cierto dinamismo, al tiempo que vacilantemente asimilada al “sentido del ser” del ente que somos. En relación a ello, trataremos de mostrar cómo en el problema al que esta noción apunta cabe ya reconocer la cuestión por el sentido del ser en general planteada en *Ser y tiempo*.

*Palabras clave:* Facticidad, *kínesis*, joven Heidegger, temporalidad, *Ser y tiempo*.

## **Abstract**

This paper analyses the meaning of the concept of facticity in the lessons given by Heidegger between 1921 and 1923. Facticity will be understood there as a certain dynamism but it will also be hesitatingly assimilated to the “sense of being” of the being we are. Given this, I aim at showing that it is already possible to identify, in the problem posed by this notion, the question about the sense of being in general proposed in *Being and time*.

*Keywords:* Facticity, *kínesis*, young Heidegger, temporality, *Being and time*.

---

\* Este trabajo fue iniciado en la Alberts-Ludwig-Universität Freiburg gracias a la ayuda económica de una beca postdoctoral concedida por el Ministerio de Cultura, Educación y Ciencia. Agradecemos al profesor Günter Figal su disponibilidad para discutir y comentar con su autora las ideas que aquí se exponen.

Una cuestión intensamente debatida en el ámbito de la bibliografía relativa a la obra de Martin Heidegger es la de la presunta unidad de la problemática filosófica comprendida en ella. La propia autointerpretación heideggeriana, que con el paso de los años haría de su pensamiento respuesta cuasi monolítica a la interrogación por el ser, ha sido rechazada no ya en función de la multiplicidad de etapas que desde su aceptación cabría diferenciar, sino más bien de la localización de momentos y problemas cambiantes en su trayectoria, para muchos difícilmente reducibles a la pregunta ontológica. En las últimas décadas esta polémica se ha visto recrudecida por la paulatina publicación de las lecciones y conferencias impartidas por Heidegger antes de *Ser y tiempo*, que vendrían a proporcionar un espectro cronológico más amplio donde constatar si las declaraciones del filósofo alemán harían justicia a la complejidad de su obra o, por el contrario, tenderían a un autoengaño propiciado por cierto afán retrospectivo de coherencia intelectual<sup>1</sup>. Y a la vista de la diversidad de temáticas planteadas en tales textos y de la notable dificultad para conceder en algunos de ellos la primacía reclamada por la cuestión del ser, toda decisión al respecto parecería de entrada decantarse por esta última opción.

La multiplicidad de motivos que se entretajan en esta primera fase de su pensamiento configura un paisaje cuya densidad sorprende tanto como su riqueza. A las discusiones con el neokantismo, el vitalismo de Dilthey o la fenomenología husserliana se suman análisis focalizados en las filosofías de Platón y Aristóteles, el cristianismo primitivo o el neoplatonismo agustiniano, todo ello a propósito de una amalgama de cuestiones que no se dejan sin más sistematizar unitariamente. No será nuestro objetivo en este caso efectuar tal intento. Y aunque tampoco se tratará de examinar si en la pregunta por el ser pudiera residir, en efecto, el principio vertebrador de ese confuso panorama, sí nos proponemos prestar atención a un concepto que, a partir de determinado momento en la precoz historia de sus apariciones, habrá de asociarse al planteamiento explícito de la interrogación ontológica en un

---

<sup>1</sup> En relación al conjunto de la obra de Heidegger a partir de *Ser y tiempo* han destacado dos grandes corrientes hermenéuticas opuestas. Por un lado, la interpretación evolucionista defiende la unidad y coherencia de la totalidad del trayecto heideggeriano, y sus partidarios se dividen entre aquellos para los que tal evolución tendría un sentido ascendente, marcado por una creciente madurez y profundidad reflexiva en el tratamiento de los problemas abordados, y los que le atribuyen un sentido descendente en función de un progresivo declive tanto de la tensión filosófica como del rigor conceptual de la obra de 1927. Frente a ella, la interpretación pluralista, inaugurada por Otto Pöggeler, propone la coexistencia de diversos caminos y problemas acompañados de diferentes procedimientos metodológicos, negando tanto la supuesta unidad temática como la posibilidad de jerarquizar las distintas etapas del pensar heideggeriano. La publicación de las lecciones previas a *Ser y tiempo* ha dado lugar a dos perspectivas exegéticas en líneas generales coincidentes con las anteriores: una paralela a la evolucionista ascendente, en la que prima un interés genético-evolutivo de cara a la mejor comprensión de *Ser y tiempo*, y una segunda que, contra ésta, considera que las múltiples cuestiones tratadas en tales cursos no sólo no se dejan reducir a la pregunta ontológica de 1927, sino que poseerían un interés filosófico incluso de mayor alcance que ésta. A este respecto, cfr. C.F. Gethmann, 1987.

sentido todavía por esclarecer: nos referimos al concepto de “facticidad” (*Faktizität*), cuya vigencia en la obra primera de Heidegger se ha hecho culminar en el curso friburgués de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*<sup>2</sup>.

La valoración del papel que juega este concepto en el proceso de elaboración de la pregunta por el ser debe remontarse, sin embargo, a un punto temporal anterior señalado por una singular coincidencia. En el breve período que abarca hasta 1921 el concepto de facticidad es utilizado, preeminentemente en su forma adjetiva o adverbial, en ausencia de una determinación estricta de su significado. Ello se debe a su convivencia indiferenciada con la serie de expresiones que progresivamente irán denominando lo que Heidegger reivindica como el necesario punto de partida de la filosofía: la “vivencia del mundo-entorno” (*Umwelterlebnis*), sustituida después por la fórmula “experiencia fáctica del vivir” (*faktische Lebenserfahrung*), más tarde llamada “vivir fáctico”<sup>3</sup> (*faktisches Leben*) y ya por último “ser-ahí” (*Dasein*). Esta situación de indefinición cambiará de manera radical en el curso del semestre de invierno de 1921/22, titulado *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, al producirse por primera vez en él una fijación semántica del concepto de facticidad que precisamente obedece a su vinculación a la cuestión ontológica: si aquí las nociones de vivir fáctico o ser-ahí apelan ya con nitidez al ente que somos, el término facticidad se escoge como rótulo designativo, bien de *su ser*, bien del *sentido de su ser*, al hilo del primer surgimiento expreso de la pregunta por el *sentido del ser en cuanto tal*. Tal elección se mantiene, al menos visiblemente, hasta 1923, y otorga al concepto de facticidad una posición de notoria centralidad en la investigación heideggeriana de esta época.

El asunto que en lo que sigue pretendemos abordar es el del significado que cabe atribuir al concepto de facticidad en esa clara y a la vez ambigua adscripción a la esfera del ser del ente que somos. Pues dicho asunto, lejos de poder desligarse de la indecisión contenida en la disyunción que acabamos de mencionar, sólo en ella revela el verdadero alcance de la problemática que entraña. La vacilación entre el ser de tal ente y su sentido observada en la definición de la facticidad podría interpretarse como la lógica consecuencia de que en esta etapa todavía no se tematice la

<sup>2</sup> De los contenidos y la relevancia de este curso se ha sabido ya mucho antes de su publicación gracias a H.G. Gadamer, pues se trata del primer curso, de los impartidos por Heidegger, al que éste asistió como alumno en la Universidad de Friburgo. Según sus propias declaraciones, es la “hermenéutica de la facticidad” que allí se expone la que habría servido de impulso a su propia andadura filosófica (cfr. Gadamer, 1977, pp. 390-91).

<sup>3</sup> En la medida en que el propio Heidegger indicará que la adecuada comprensión del término “*Leben*” pasa por asumir la equivalencia «*Leben = Dasein, in und durch Leben* “*Sein*”» (*PhI*, p. 85), se ha preferido traducir la expresión “*faktisches Leben*” por “vivir fáctico” y no “vida fáctica” para tratar de reflejar mediante esa formulación verbal el sentido dinámico y procesual que ahí se enfatiza, por lo demás totalmente acorde con su caracterización en el conjunto de textos de esta etapa.

distinción entre uno y otro ni siquiera en el contexto de la pregunta por el ser en general. No obstante, desde *Ser y tiempo* sabemos de la importancia de esa delimitación para comprender la especificidad del proyecto heideggeriano frente a toda otra ontología previa. Sobre ella reposa, además, la legitimidad del recurso a ese ente en particular para la reapertura de la cuestión del ser en función de la equivalencia postulada entre el sentido de su ser y el del ser en general<sup>4</sup>. La presencia literal de la interrogación por el sentido del ser en esta fase temprana no resulta, en suma, concluyente de cara al establecimiento de una posible correspondencia entre su formulación en 1927 y sus esbozos precedentes. Pero puesto que se trata de una presencia marcada por su fugacidad y que se verá invariablemente reconducida al problema de la facticidad, es en él y en la vacilante remisión de este término al sentido del ser del vivir fáctico o ser-ahí donde cabrá dirimir en qué medida la pregunta por el “sentido” bosquejada en este período concuerda en sus rasgos esenciales con la de *Ser y tiempo*. A la vez que, en virtud de esa misma e insegura referencia, la investigación en torno a qué sea eso que Heidegger llama “facticidad” se ve abocada a plantearse si tal rótulo no podría estar ya vehiculando, en ese estadio todavía incipiente de su pensar, el despliegue de la cuestión ontológica entendida como interrogación por el sentido del ser en general. Los indicios al respecto no son tal vez palmarios, pero sí innegables.

Pese a su prioritaria asignación al marco del ente que somos, la noción de facticidad presenta una cierta propensión a desbordarlo en la dirección de la pregunta por el ser en cuanto tal que puede ya entrecruzarse en uno de los motivos clave que guían su determinación. En el curso de 1921/22 la facticidad será caracterizada en términos de un “dinamismo” o “movilidad” (*Bewegtheit*) cuya naturaleza deberá precisarse mediante el posterior análisis categorial del vivir fáctico. En cierto punto en que la investigación se autoexplicita abiertamente como proyecto de comprensión del vivir respecto del *sentido de su ser*, la interpretación de esa dinámica se liga a un concepto canónico de la ontología aristotélica en un escueto paréntesis que simplemente dice: “Problema de la facticidad, problema de la *kínesis*”<sup>5</sup>. El curso en ningún caso se hará cargo de la tematización del concepto de *kínesis*, ni tampoco de lo que podría significar esa asimilación al asunto de la facticidad que parece desprenderse de la yuxtaposición citada. Pero si tal asimilación puede de entrada admitirse en razón de la caracterización de la facticidad como cierto dinamismo o movilidad, no deja cuanto menos de llamar la atención que la noción de *kínesis* se haya introducido pocas páginas antes –y la relativa a la facticidad será la segunda y últi-

---

<sup>4</sup> Para esta distinción entre el ser y su sentido en tanto horizonte o fondo sobre el cual acontece la comprensión del ser del ser-ahí, distinción en virtud de la cual puede afirmarse que, si bien el ser del ser-ahí no es el ser en general, el sentido de su ser sí se identifica con el sentido del ser en general, cfr. Martínez Marzoa, 1985, p. 10.

<sup>5</sup> *PhI*, p. 117.

ma mención— no ya en referencia al vivir fáctico, sino a la cuestión del ser en general. Se trata de uno de los escasos pasajes donde Heidegger se detiene a fundamentar la conexión de sus análisis, faltos de toda alusión expresa a la obra de Aristóteles, con el título del curso. En el contexto de una suerte de recapitulación de lo efectuado previamente, se enumeran los tres grupos de cuestiones que habrían orientado “desde el trasfondo” la interpretación de la filosofía aristotélica. Al tercero, enunciado como “el problema del ente y del sentido del ser”, se añaden, también entre paréntesis, los conceptos que en él se hallarían involucrados: “*ón, ousía, kinesis* y *phýsis*”<sup>6</sup>. De modo que la idea de *kinesis* figura aquí junto a aquellas nociones que articulan la reflexión aristotélica sobre la cuestión del ser y es entroncada más concretamente por Heidegger con la del *sentido del ser en cuanto tal*.

Ahora bien, ¿cómo cabe entender que la noción de *kinesis* se anude en primera instancia al problema del *sentido del ser de todo ente* para, inmediatamente después, pasar a identificarse con el de la facticidad en tanto dinámica constitutiva del *sentido del ser del vivir fáctico*? ¿Qué es lo que permite este entrecruzamiento, aquí habilitado por la *kinesis*, entre dos cuestiones en principio diferentes y que, además, advierte en contra de toda consideración de la facticidad cerrada a la perspectiva ontológica que sobrepasa a ese ente peculiar? Una posible respuesta a tales preguntas se cifra en la hipótesis hermenéutica que ensayaremos a lo largo de este trabajo, a saber, la que apostaría por la coincidencia de ambos sentidos, el del ser del ente que somos y el del ser en general, *en la movilidad o dinamismo referida a la kinesis que la propia facticidad nombra*<sup>7</sup>.

La plausibilidad de una lectura de esta índole en relación al concepto de facticidad, y que a través de él vendría a poner en juego el sentido global de la investigación heideggeriana de esta etapa temprana, dependerá en buena medida de que

<sup>6</sup> *PhI*, p. 112.

<sup>7</sup> Es obvio que la vinculación entre facticidad, sentido del ser y *kinesis* que aquí propondremos reflejaría una significativa reinterpretación y transformación por parte de Heidegger de este último concepto. Por razones de espacio no podremos tematizar en este trabajo la cuestión de la peculiar interpretación de la filosofía de Aristóteles que Heidegger emprende en estos primeros años de su trayectoria, de manera que en principio nos limitaremos a exponer el sentido que éste atribuye a la concepción aristotélica sin entrar a valorar las transformaciones que su propio proyecto ontológico genera en su utilización. Por lo demás, esta cuestión ha sido ampliamente estudiada por autores como F. Volpi o, en menor medida, J. Taminiaux, si bien sus intereses son muy distintos a los que aquí nos guían, pues ninguno de ellos ha prestado atención a la problemática posición del concepto de facticidad en los textos de este período y ambos han apuntado a una comprensión heideggeriana de la *kinesis* como determinación ontológica del vivir fáctico que descarta su posible identificación con el sentido de su ser (cfr. Volpi, 1984, 1992; Taminiaux, 1989). La reinterpretación de la *kinesis* aristotélica en esta última dirección ha sido, sin embargo, reiteradamente planteada por T. Sheehan en tanto motivo central del pensamiento heideggeriano en sus diferentes etapas (cfr. T. Sheehan 1978, 1978 (2), 1984, 1992); desde una perspectiva similar, J. van Buren ha indicado más concretamente que la aparición de la noción de *kinesis* en el curso de 1921/22 representaría una alusión temprana a la dimensión temporal de donación del ser constitutiva de su sentido (cfr. van Buren, 1993, p. 140).

consiga aclararse en qué consiste esa dinámica a la que alude. Pues si bien es obvio que dicha lectura se rige retrospectivamente por ciertas premisas básicas de *Ser y tiempo*, lo que nos guía no es tanto la pretensión de constatar hasta qué punto lo previo se ajusta a lo venidero, como la de averiguar qué aporta esa posible y todavía hipotética formulación de la pregunta por el *sentido del ser como facticidad* a la comprensión de la trayectoria filosófica seguida por Heidegger. Los textos que para ello nos ocuparán son todos aquellos que entre 1921 y 1923 sitúan a la facticidad en el centro de su reflexión –al modo de un eje en torno al cual gira el complejo entramado conceptual forjado en estos años– en función de su definición como ser o sentido del ser del vivir fáctico. Según este criterio, a los ya citados de 1921/22 y 1923 se ha de agregar el texto de 1922 comúnmente conocido como el *Natorp Bericht* y originalmente titulado *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*. De este conjunto tomaremos como hilo conductor el primero de ellos, por ser aquí donde el análisis categorial del vivir fáctico se lleva a cabo de un modo más detallado y exhaustivo<sup>8</sup>. Pero antes dar paso a su estudio, expondremos brevemente el modo en que tal temática emerge de la cuestión ontológica general.

## 1. La cuestión de la filosofía

El curso de 1921/22 comienza con una interrogación acerca de la pertinencia de los objetivos expresados en su propio título: ¿por qué acudir a la historia de la filosofía? ¿y por qué precisamente a Aristóteles? Si para Heidegger no cabe filosofar ajeno a su historia es porque sólo la tradición justifica que el ejercicio que va a emprender ante sus alumnos pueda calificarse de filosófico. Siendo esto a lo que efectivamente se aspira, se ha de contar de antemano con que su proyección se regirá por cierta concepción de la filosofía indefectiblemente enraizada en el pasado. El examen de sus orígenes posibilitará entonces que tal ejercicio llegue a cobrar claridad sobre sí mismo y logre asegurarse en sus objetivos. Ello explica que la tarea de formular una definición de la filosofía acometida a continuación en aras de esa auto-transparencia se sirva del pensamiento aristotélico como constante punto de referencia aun sin siquiera mencionarlo. La obvia circularidad de esta operación desve-

<sup>8</sup> Así, el *Natorp Bericht* únicamente presenta una exposición esquemática de ese análisis categorial, justificada en virtud de los objetivos del texto. Como el propio Heidegger declara, en él «no se trata de definir en detalle las estructuras del objeto “vivir fáctico”, ni de aprehenderlas en sus articulaciones constitutivas; más bien, la simple enumeración de los elementos constitutivos más importantes de la facticidad permitirá fijar la mirada sobre lo que se pretende dar a entender con este término» (*NB*, p. 5 / *IN*, p. 34). Por otra parte, el curso de 1923 se interrumpe poco después de dar comienzo a dicho análisis categorial. Una exposición detallada del complejo desarrollo del curso de 1921/22 puede encontrarse en: H. Tietjen, 1986.

la un supuesto no tematizado pero patente tanto en el modo de proceder subsiguiente como en los resultados alcanzados: más allá del reconocimiento de la historicidad de toda cuestión filosófica, la investigación se retrotrae a Aristóteles y no a cualquier otro autor desde la asunción de que la problemática que con él se fragua afectaría intrínsecamente a la propia constitución de la filosofía, esto es, a lo que la filosofía como tal ha sido y es en tanto ejercicio diferenciado de los demás saberes.

Al hilo de una extensa y tampoco explícita polémica con la fenomenología de Husserl, el vitalismo y el neokantismo, corrientes representativas de posiciones que a su juicio sobrevaloran o infravaloran la posibilidad de proporcionar una definición de la filosofía<sup>9</sup>, Heidegger determinará el objeto del que ésta se ocupa como “lo principal” (*das Prinzipielle*)<sup>10</sup> en el ente, como aquello que es “principio” de todo cuanto hay. A la pregunta por qué sea eso “principal” del ente se contesta sin más rodeos: “El ser, o más concretamente, en relación al modo en que tal “ser” es captable: el “sentido del ser” (*Seinssinn*)”<sup>11</sup>. En virtud de una reinterpretación del concepto de *arché* que se apoya en Aristóteles para a su vez trascenderlo, vemos cómo el asunto de la filosofía se localiza en el *sentido del ser* en tanto aquello que haría al ser captable o, como se dirá un poco más adelante, comprensible. Ni el concepto de comprensión ni el de sentido llegarán a explicarse con mayor precisión. Pero en referencia a esa captabilidad o comprensibilidad, la expresión “sentido del ser” parecería ya anunciar lo que por ella habrá de entenderse en *Ser y tiempo*: el ámbito o fondo sobre el cual el ser resulta comprensible, es decir, el fondo u horizonte de su comprensibilidad<sup>12</sup>.

En esa indirecta alusión a la comprensión se anticipa también el tránsito de la cuestión del *sentido del ser en cuanto tal* a la del *sentido del ser del vivir fáctico* que poco después exigirá la definición de filosofía propuesta. La filosofía será caracterizada inicialmente al modo de una relación cognoscente con el sentido del ser del ente que no puede dejar de tener en cuenta, en tanto ingrediente decisivo, el propio sentido del ser correspondiente a la relación cognoscente que ella misma

<sup>9</sup> Sobre esta cuestión de la definición de la filosofía ver: C.F. Gethmann, 1987.

<sup>10</sup> Traducimos como “principal” esta particular sustantivación efectuada por Heidegger sobre el término *prinzipiell*, que en el alemán corriente funciona exclusivamente como adjetivo o adverbio. En el primer caso designa “lo correspondiente a o consecuente con un principio, lo que reposa sobre un principio en el doble sentido de inicio o fundamento y es por ello algo de peso o fundamental”. En el segundo significa “por principio, en principio, por regla general”. Traduciremos como “por principio” su utilización adverbial, si bien siempre teniendo en cuenta la referencia a la *arché* aristotélica que para Heidegger entraña esta expresión.

<sup>11</sup> *PhI*, p. 58.

<sup>12</sup> En relación a este problema, debe añadirse que Heidegger parecería ya en esta etapa plenamente consciente de la novedad que representa la pregunta por el “sentido del ser” frente a lo que tradicionalmente se ha calificado de ontología, pues tras alcanzar una primera definición de la filosofía que sitúa tal pregunta en su centro, la hace equivaler a una “ontología radical” (cfr. *PhI*, p. 60).

es<sup>13</sup>. Más adelante dicha relación será llevada al terreno de la comprensión en los siguientes términos: “Habérselas, que por principio comprende, con el sentido del ser del ente, de suerte que con él y en él este mismo habérselas que comprende, en tanto ente, se ve implicado por principio en lo que respecta al sentido de su ser”<sup>14</sup>. Específico de la filosofía sería, según esta definición, un habérselas con el sentido del ser en general que ahora se vincula a cierta comprensión del ser ya inherente a ella. Ese habérselas o relación cognoscente queda de nuevo remitido al propio sentido del ser que como ente –como algo que “es”– le pertenece. Con ello se sugiere una articulación inmanente entre el ser en general y el hecho de su comprensión que se vería ratificada allí donde Heidegger afirma: “por medio del captar “es” aquello que se capta y no se capta otra cosa que lo que “es””<sup>15</sup>. Si esto significa que no hay ser ajeno a su captación, la citada remisión del sentido del ser en general al del propio ejercicio filosófico se descubriría tácitamente fundada en la misma tesis que en 1927 justificará la interrogación por el “sentido” en cuanto horizonte de la comprensibilidad del ser, a saber, que el ser del ente sólo se abre en su comprensión. Y al igual que dicha comprensión habrá de concernir más tarde a todo ser-ahí, tampoco aquí se la estimará exclusiva de la filosofía sino del ente que la practica, el vivir fáctico, a cuya investigación habrá de desembocar finalmente la intención de definirla. Dicha investigación será entonces orientada hacia aquello que, vacilantemente determinado como su ser o el sentido de su ser, se designa con el término de facticidad<sup>16</sup>.

El mismo trazado conducente desde la pregunta por el sentido del ser en general a la del que compete al ente que somos se plasma al comienzo del curso de 1923, donde en función de aquella y aún con mayor claridad que en 1921 se asigna a la tematización del ser-ahí un lugar análogo al que le será atribuido en la posterior analítica existencial. El distanciamiento que Heidegger manifiesta en su introducción con respecto a toda interpretación tradicional de la ontología proviene de la detección de una insuficiencia fundamental en ella: que “tal ontología no se plantea en absoluto la cuestión acerca de cuál sea el campo del ser desde el que pueda extraerse el *sentido del ser* decisivo y que dirija toda la problemática”<sup>17</sup>; de esta manera,

<sup>13</sup> Cfr. *PhI*, p. 60.

<sup>14</sup> *PhI*, pp. 113-114.

<sup>15</sup> *PhI*, p. 61.

<sup>16</sup> En cuanto a la determinación de la facticidad en este curso como “ser del vivir fáctico”, cfr. *PhI*, p. 114; como “sentido del ser del vivir fáctico”, cfr. *PhI*, pp. 87, 114, 131 y 135. Con esta última determinación coincide también el *Natorp Bericht* (cfr. *NB*, p. 16 / *IN*, p. 46), aunque mayoritariamente se alude a la facticidad con la expresión “carácter de ser” del vivir (cfr. *NB*, pp. 3, 15 y 17 / *IN*, pp. 31, 45 y 47). Del mismo modo la designa el curso de 1923 (cfr. *HdF*, p. 7 / *HF*, p. 25), si bien tampoco falta alguna alusión indirecta a ella como “sentido del ser” del ser-ahí (cfr. *HdF*, p. 109 / *HF*, p. 140).

<sup>17</sup> *HdF*, p. 2 / *HF*, p. 19, cursivas mías.



“se cierra el acceso al ente decisivo dentro de la problemática filosófica: el *ser-ahí*, desde el cual y para el cual la filosofía “es””<sup>18</sup>. Con ello vuelve a hacerse patente tanto la presencia de la interrogación por el sentido del ser en el pensamiento heideggeriano de estos años, como el hecho de que la “hermenéutica de la facticidad” emprendida a continuación venga indudablemente arbitrada por ella<sup>19</sup>.

De lo visto hasta este punto cabría concluir la prefiguración en esta etapa temprana de la trayectoria que en *Ser y tiempo* habrá de enlazar la cuestión del ser en general con el análisis ontológico del ser-ahí<sup>20</sup>. Por otra parte, se ha de destacar que los planteamientos de partida de ambos cursos vendrían por el momento a avalar, pese a la manifiesta ambivalencia con que se lo define, la identificación del concepto de facticidad con el *sentido del ser* de tal ente, ya que en los dos casos el horizonte de la investigación en torno al vivir fáctico o ser-ahí, de antemano fijado al esclarecimiento del sentido de su ser, acaba por emplazarse en la determinación de su facticidad. Sin embargo, no es posible todavía decidir si la pregunta por el sentido aquí realizada converge ya con la de 1927. Los contados pasajes del curso de 1921/22 en los que se atisba una comprensión de este término similar a la de *Ser y tiempo* no constituyen una prueba suficientemente sólida al respecto teniendo en cuenta que la elaboración expresa de esa problemática no se dará hasta 1925<sup>21</sup> y que los textos intermedios apenas ofrecen signos que corroboren dicha interpretación. Es por ello por lo que sólo a modo de hipótesis asumiremos a partir de aquí la equivalencia entre la facticidad y aquello que se determina como el sentido del ser del ente que somos, y sin que ello implique afirmación alguna acerca de lo que por este último deba entenderse. Antes bien, la dilucidación de su significado se subordinará a la de la propia noción de facticidad en su presunto solapamiento con él dentro del marco temporal delimitado. Comenzaremos para ello con algunas consideraciones previas acerca de tal noción que puedan guiar su posterior análisis.

<sup>18</sup> HdF, p. 3 / HF, p. 20.

<sup>19</sup> Disentimos rotundamente en este punto de J. Grondin, quien estima que la unidad entre hermenéutica y ontología que preside en su título el curso de 1923 provendría de la caracterización de la primera en tanto investigación relativa al ser del vivir fáctico. Como acabamos de ver, es la cuestión general del sentido del ser la que desde el comienzo orienta y justifica la hermenéutica de la facticidad (cfr. J. Grondin, 1989, pp. 174-178).

<sup>20</sup> Así lo ha afirmado también H. Tietjen en relación al curso de 1921/22, desde la consideración de que en toda su primera parte «de lo que se trata en el fondo es de lo que Heidegger en los párrafos introductorios de *Ser y tiempo* (...) explica bajo los conceptos de “preeminencia óptica y ontológica de la pregunta por el ser” y “preeminencia óptico-ontológica del ser-ahí”. Estas relaciones tematizan la puesta en marcha de la filosofía como pregunta por el sentido del ser a través de una analítica existencial del ser-ahí» (H. Tietjen, 1986, p. 19). Sin embargo, no podemos estar de acuerdo con el hecho de que H. Tietjen asuma en todo momento la equivalencia entre el significado del concepto de facticidad en este texto y el que habrá de adquirir en *Ser y tiempo*, obviando, por tanto, su vacilante asimilación al ser o sentido del ser del vivir fáctico.

<sup>21</sup> Nos referimos al curso del semestre de verano de 1925 titulado *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cfr. M. Heidegger, 1979, pp. 159 y ss.

## 2. Aproximación al concepto de facticidad

Resulta a primera vista sorprendente que ninguno de los textos englobados entre 1921 y 1923 proporcione la más mínima aclaración acerca de los motivos subyacentes a la elección del concepto de facticidad para designar el sentido del ser del ente que somos. Por el contrario, tal concepto parece introducirse al modo de una incógnita cuyo valor quedaría despejado justamente en virtud del recorrido argumental que debe dar cuenta de su adhesión al terreno de lo ontológico. No obstante, una rápida mirada al contexto filosófico de la época delata en esa aparente incógnita toda una carga semántica que no es posible desestimar para vislumbrar tanto el porqué de tal elección como la peculiaridad de la propuesta heideggeriana frente a otras corrientes de plena vigencia en aquel momento.

El término facticidad comparece en textos de Husserl y de determinados autores pertenecientes al neokantismo con un sentido derivado del correspondiente al vocablo latino del cual proviene: *factum*. Si bien como participio de *facere* –hacer– este concepto remite originariamente a lo “hecho” en cuanto resultado de una acción, su incorporación a la lengua alemana a finales del siglo XVIII lo asocia ya a lo que hoy día se mienta con “hecho” en su forma sustantiva: un suceso temporal del que ha desaparecido toda referencia intrínseca a una posible autoría y dotado de realidad efectiva en oposición a lo meramente quimérico o ideal<sup>22</sup>. Con esta acepción enlaza la aplicación por parte de tales autores de la noción de facticidad como sinónimo de “efectividad” (*Tatsächlichkeit*), esto es, para referir al carácter de hecho de algo en tanto suceso real acaecido en el tiempo. Pero lo relevante de este uso filosófico coetáneo al de Heidegger es, ante todo, el alcance concedido a la contraposición entre lo efectivo o fáctico y lo ideal, índice de su inscripción en un particular juego de oposiciones que, inaugurado con el platonismo, atraviesa como una constante el pensamiento filosófico: el concepto de facticidad subraya el carácter temporal, contingente e individual de una realidad empírica siempre subordinada a lo ideal o esencial, cuya atemporalidad, necesidad y universalidad dotarían al ser de aquélla de una razón o fundamento. Así, lo fáctico será equiparado a lo empírico o meramente “dado”, al “dato” que sale al encuentro del pensar desprovisto de un sentido propio y debe someterse a justificación racional<sup>23</sup>.

En el primer curso que Heidegger imparte en 1919 en la Universidad de

---

<sup>22</sup> Para un estudio más detallado del origen e historia del concepto de facticidad, puede consultarse: T. Kisiel, 1987.

<sup>23</sup> En el texto de Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* se observa claramente un uso del concepto de facticidad que lo asimila a lo empírico, a la individualidad de lo que acontece en un espacio y tiempo dados y que se caracteriza por su falta de necesidad. Lo fáctico se contrapone aquí a lo eidético, al ámbito necesario y universal de las esencias, al cual debe retrotraerse en cuanto fuente de su legitimidad (cfr. E. Husserl, 1913, pp. 10 y 19).

Friburgo las escasas apariciones de los términos *factum* o fáctico se muestran en perfecta consonancia con el significado que acabamos de exponer. Sin embargo, apenas meses más tarde se advierte ya una inflexión radical en el uso de tales nociones que revela una clara ruptura con la herencia recibida: el carácter de *factum* atribuido ahora al vivir fáctico señala sin duda a un hecho, pero a un hecho ciertamente peculiar cuya especificidad frente a los demás residiría en su condición de realidad *originaria e inderivable* y, consecuentemente, en la imposibilidad de someterlo a la universalidad y legalidad de la razón<sup>24</sup>. Sustraído al régimen de causas y efectos en que se inserta lo meramente “efectivo”, del vivir fáctico en su facticidad dirá Heidegger que “somos nosotros mismos”<sup>25</sup>, nuestro propio acaecer en indiscernible imbricación con el mundo como *factum* primigenio y presupuesto insoslayable de toda reflexión teórica. Esta nueva significación del concepto de facticidad se mantendrá en los siguientes cursos, si bien cada uno de ellos tematizará, en función de sus contenidos específicos, determinados aspectos del mismo.

Pese a que los textos comprendidos entre 1921 y 1923 no harán alusión alguna a la semántica implícita en el concepto de facticidad, tanto la continuidad observada en sus temáticas respecto a cursos anteriores como las referencias de cursos posteriores a esa misma semántica invitan a sostener su pervivencia también allí donde se inicia su determinación como sentido del ser del vivir fáctico. En relación a ello puede decirse que éste remitiría a cierto hecho o acontecer originario, ligado al tiempo de un modo todavía indefinido y anterior al ejercicio de la razón, en tanto el “dato” o donación que supone escaparía a todo intento de fundamentación racional.

Sobre la base de tal caracterización debe descifrarse ahora la novedad incorporada en este período en la determinación de la facticidad: según comentamos, ese hecho o acontecer específico se comprenderá aquí, también en ausencia de toda justificación previa, en términos de cierta *movilidad o dinamismo*. Sólo de manera provisional el curso de 1921/22 vincula inicialmente la interpretación de la facticidad al concepto de “inquietud” (*Unruhe*), mencionando seguidamente una posible confrontación con “el fenómeno del movimiento en Aristóteles”<sup>26</sup> que, como ya dijimos, no se acomete<sup>27</sup>. Pero el vacío explicativo que por lo demás envuelve la equivalencia establecida entre facticidad y movilidad parecería responder más a una exi-

<sup>24</sup> Cfr. *GdPh*, p. 162.

<sup>25</sup> *GdPh*, p. 173.

<sup>26</sup> *PhI*, p. 93.

<sup>27</sup> Es verdad que la investigación de la filosofía aristotélica efectuada en la segunda parte del *Natorp Bericht*, cuyo objetivo estriba en averiguar los presupuestos sobre los que descansa su determinación del ser del hombre, se focaliza sobre la cuestión del movimiento vista desde su carácter intrínsecamente ontológico. El ser del vivir fáctico será por ello analizado en función de la idea general del “ser-movido” en tanto motivo original no sólo de la *Física*, sino de toda la ontología aristotélica. Pero lo que en ningún momento llegará a tematizarse es el sentido hermenéutico de la aplicación de esa idea al esclarecimiento ontológico del ente que somos (cfr. *NB*, pp. 25-28 / *IN*, pp. 56-59).

gencia metodológica que a una insuficiencia expositiva. A partir de esa somera orientación se emprenderá un análisis categorial del vivir fáctico de notables paralelismos con la ulterior analítica existencial<sup>28</sup>, cuya finalidad radicarán, en primer término, en sacar a la luz sus estructuras ontológicas fundamentales para, a continuación, mostrar el carácter dinámico que les es inherente. Y únicamente en función de los resultados que arroje este proceso podrá finalmente aprehenderse por qué y de qué modo la facticidad debe pensarse desde la noción de movilidad<sup>29</sup>. Lejos de constituir una categoría más dentro de ese análisis, la facticidad se descubre entonces como el punto en el que todas las demás habrán de confluír, como la conclusión a derivar de su despliegue precedente. Con ello se confirma que, sin llegar propiamente a trascenderlo, su dilucidación excede el espacio de fijación de los principales modos de ser del vivir fáctico y sus dinamismos constitutivos. Exceso éste en el que se daría a leer una prueba más de que aquello a lo que la facticidad apela no se deja circunscribir a tal espacio.

### 3. Las categorías fundamentales del vivir fáctico

Tomando como suelo la idea husserliana de intencionalidad pero también distanciándose de ella, Heidegger descompone el ser del vivir fáctico en una serie de momentos analíticamente diferenciables que aspiran a dar cuenta de su globalidad ontológica. En primer lugar, el “sentido referencial” (*Bezugssinn*) aludiría al hallarse este ente siempre ya de antemano dirigido a algo, en relación con algo. La dirección de tal referencia, aquello hacia lo cual ésta acontece, será el “sentido objetivo” (*Gehaltssinn*). Por último, el “sentido de realización” (*Vollzugssinn*), también llamado en ocasiones “sentido de temporalización” (*Zeitigungssinn*), indicará cierto carácter autorreferencial intrínseco al estar en relación con algo que de inmediato veremos concretarse<sup>30</sup>.

Los dos primeros momentos corresponderán, respectivamente, al “cuidado”

<sup>28</sup> Así lo ha percibido también G. Agamben, que en relación al entramado categorial desplegado en el curso de 1921/22 afirma: «El análisis que Heidegger traza aquí constituye una suerte de prehistoria de la analítica del *Dasein* y de la autotrascendencia del *In-der-Welt-sein*, donde se encuentran, bajo otros nombres, todas las determinaciones fundamentales» (G. Agamben, 1988, p. 68).

<sup>29</sup> Señala Heidegger a este respecto: «Como determinación principal del objeto en cuestión (vivir fáctico) se ha establecido la *movilidad*. Tomando como apoyo una dirección del fenómeno que representa el vivir, así como en referencia a [sus] categorías fundamentales (...), la movilidad será sometida a una explicación categorial progresiva, de tal modo que se determine fácticamente qué sentido tiene dicha movilidad en la facticidad, es decir, *cómo puede ésta ser comprendida desde la categoría de movilidad*» (*PhI*, p. 116, cursivas mías; cfr. también p. 117).

<sup>30</sup> Un detallado estudio de cómo la determinación de estos tres momentos supone una apropiación crítica por parte de Heidegger del concepto husserliano de intencionalidad puede encontrarse en: J. van Buren, 1990.

(*Sorge*) y al “mundo” (*Welt*), categorías cuya comprensión es ya en lo esencial idéntica a la de 1927. Como sentido referencial, el cuidado define el estar-en-trato (*Umgehen*) del vivir fáctico con todo aquello que le rodea, su vinculación al ente en general en tanto rasgo determinante de su propia configuración ontológica: el vivir fáctico “es” y se constituye como tal en su “ser referencia a” aquellos entes que no son él mismo. Por ello, su correlato o sentido objetivo se sitúa en el “mundo”, categoría que apunta a la manifestación de todo ente a través del cuidado y exclusivamente en relación a él como condición de su comparencia: las cosas aparecen en su ser, ya caracterizado en estos años como “significatividad” (*Bedeutsamkeit*), porque salen al encuentro del cuidado, porque se abren al vivir fáctico en función del trato que éste emprende con ellas<sup>31</sup>. Pero ninguno de estos dos momentos resulta plenamente inteligible sin atender al sentido de realización, expresión que aglutina diferentes aspectos del ser del vivir.

Como su propio nombre indica, este tercer elemento remite a la condición realizativa, de ejercicio, que entraña todo cuidado. Se ha mencionado, por otra parte, el significado autorreferencial que posee en tanto dimensión inalienable de toda “referencia a”. Teniendo en cuenta que ambos rasgos determinan ontológicamente al vivir fáctico, cabe deducir que el sentido de realización expresa la idea recogida en *Ser y tiempo* con el concepto de “existencia” (*Existenz*): para este ente, “ser” quiere decir encontrarse siempre ya involucrado en un ejercicio de ser, en curso de realización de su propio ser, que es lo que realmente está en juego en todo cuidado o relación con el mundo<sup>32</sup>. Así lo corrobora el *Natorp Bericht* al señalar que el vivir fáctico “es un ente para el cual, de lo que se trata en el modo de su temporalización, es de su propio ser”<sup>33</sup>. En la medida en que el vivir fáctico sólo “es” en esa realización de sí, su ser constituye una tarea nunca agotada, marcada por una permanente incompletud que revela en él un carácter claramente *dinámico*: según se subraya en 1923, este ente “es, pero como el *estar-en-camino* de sí mismo hacia *sí mismo*”<sup>34</sup>. Vemos aquí operar tácitamente la idea aristotélica de la *kinesis*, en tanto para

<sup>31</sup> El curso de 1923 incidirá ya expresamente en la diferencia entre el mundo y los entes que a través de él se manifiestan recalando cómo el carácter significativo de éstos –aquello en que se cifra su mundanidad– depende de su previa apertura en tanto “ser para...”, es decir, para la forma concreta del cuidado que los hace aparecer. Sin embargo, como podrá comprobarse, en esta etapa Heidegger utilizará el término “mundo” de manera laxa para aludir tanto a éste como a lo que posteriormente se denominará el “ente intramundano”.

<sup>32</sup> Este carácter ontológico del concepto de realización habría sido ya apuntado en el curso de 1921 dedicado al análisis del libro X de las *Confesiones* de San Agustín, al afirmarse que en el vivir fáctico «lo que está en juego en su plena realización propia es él mismo, su *ser*» (*PhrL*, p. 243 / *EMM*, p. 136). Por otra parte, la equivalencia de tal sentido realizativo con la noción de existencia según la acepción que este término cobra en *Ser y tiempo* ha sido ya apuntada por R. Rodríguez, 1997, p. 133.

<sup>33</sup> *NB*, p. 13 / *IN*, p. 42.

<sup>34</sup> *HdF*, p. 17 / *HF*, p. 35.

Heidegger el ser del vivir fáctico estribaría, en efecto, en *llegar-a-ser*. Pero en ese encaminarse a o llegar-a-ser ajeno a todo cierre mientras el vivir fáctico “es”, trasluce al tiempo una condición de *ser-posible* que no se deja oponer al concepto de realización<sup>35</sup>: en su camino hacia sí mismo el vivir se enfrenta en cada caso a posibilidades de ser, de suerte que en cada posibilidad adoptada, realizada, sigue subsistiendo el carácter de lo posible, pues la falta de clausura inmanente a su ser la torna siempre susceptible de verse abandonada y reemplazada por otra.

No obstante, la relación con su propio ser contenida en el sentido de realización no comporta en absoluto la transparencia del vivir fáctico para sí mismo. De diferentes maneras, todos los textos de esta etapa destacarán cómo su relación consigo mismo consiste *cotidiana y habitualmente* en una huida o evitación de sí, en una suerte de desencuentro buscado que encubre de continuo su ser. Tal encubrimiento no representa tampoco una circunstancia accidental en este ente, es decir, un modo de realización de su ser que cupiera corregir o rechazar. Por el contrario, Heidegger asumirá la perspectiva de que “al carácter ontológico del ser que es objeto de la filosofía le corresponde: *ser en el modo del ocultarse y velarse –y no de modo accesorio sino según su carácter de ser*”<sup>36</sup>. El modo en que tal ocultación se produce, y que resultará decisivo para la comprensión del concepto de facticidad, comenzará a perfilarse con la dilucidación de un conjunto de categorías que en el curso de 1921/22 articularán el concepto de cuidado, escogido en los tres textos como hilo conductor para la interpretación ontológica del vivir fáctico. La prioridad que con ello reclama este término anticipa su posterior identificación con la unidad global de su ser, tendiendo nuevamente a desplazar el lugar de la facticidad más allá de él.

1. Con el concepto de “inclinación” (*Neigung*) se nombra un aspecto ya en cierto modo implícito en el sentido referencial: porque la realización de su ser sólo puede tener lugar a través del cuidado del mundo, el vivir fáctico queda constitutivamente “inclinado” hacia él, es decir, abocado al trato con las cosas que le rodean. Ineludiblemente volcado en el tráfigo de los asuntos mundanos, el vivir se siente arrastrado, doblegado por un “peso” que, si bien experimenta como el “peso del mundo”, proviene en el fondo de él mismo en tanto su ser estriba en el cuidado de aquél. La inclinación determina así una dirección al vivir, a saber, la que lo conduce y ata al mundo, convertido en fuente de toda posible autorreferencia. Pero ello no sólo provocará su autointerpretación en función de tal actividad en el mundo, sino, además, como dotado de su mismo carácter de ser<sup>37</sup>. El modo de ocultación que aquí se vislumbra se explicitará en la siguiente categoría.

<sup>35</sup> Cfr: *HdF*, pp. 16 y 17 / *HF*, pp. 34 y 35. También el curso de 1921/22 introduce el concepto de posibilidad al hilo de un primer análisis del concepto de “vida” que debe guiar el posterior análisis categorial del vivir fáctico, donde se comenta: «(el vivir) lleva en sí y *es* sus posibilidades; él mismo como posibilidad» (*PhI*, p. 84).

<sup>36</sup> *HdF*, p. 76 / *HF*, p. 100.

<sup>37</sup> Comenta Heidegger a este respecto: «El vivir se encuentra ciertamente allí donde su estado-de-

2. La denominada “distancia” (*Abstand*) se concibe como aquello que, al tiempo que posibilita la inclinación, resulta anulado, cancelado o borrado (*getilgt*) por ella. Aunque las explicaciones del texto al respecto son poco claras, en ella se condensan diversos aspectos de especial relevancia. En la medida en que Heidegger la hace equivaler a aquello que está “ante mí” (*vor mir*), “ante” el vivir fáctico tomado en su singularidad<sup>38</sup>, esta categoría vendría a destacar cómo el llegar-a-ser o poder-ser que lo determina ontológicamente y siempre se encuentra “ante” él constituye a su vez la “distancia” que lo separa de continuo de sí, dada la tarea siempre inacabada que ese ser representa. Por otro lado, su anulación en la inclinación indica el *emplazamiento en tal llegar-a-ser de la abertura del mundo que acaece en el vivir fáctico*: lo que hace posible la inclinación no es sino el hecho de que la manifestación de todo ente se dé a través del cuidado; pero, como se ha visto, la inclinación implica una asimilación del vivir a aquellos entes que no son él mismo, y, por tanto, la negación de su condición de espacio de comparecencia para las cosas en general. En este sentido, en 1923 se resaltarán cómo tal “anulación de la distancia” (*Abstandstilgung*) deriva de la propia estructura del cuidado, encubierto a consecuencia de su mismo ejercicio: “En el carácter de ser del cuidado radica el que éste quede absorbido por su temporalización, por su ejercicio. En la (...) cotidianidad desaparece el cuidado; pero esto no quiere decir que el cuidado se detenga, sino que *ya no se muestra, se oculta*”<sup>39</sup>. La anulación de la distancia no entrañará, sin embargo, su total aniquilación. Ésta reaparece en el centro mismo de la inclinación asumida bajo la forma del “distanciamiento” (*Abständigkeit*), que remite a diversos aspectos intrínsecos al cuidado cotidiano: la racionalidad calculadora con que el vivir se orienta en el mundo, su proyección en tanto ámbito de lo siempre diverso, que permite la proliferación de opciones de dedicación a él, y también la búsqueda y creación constante de diferencias frente a aquellos entes ontológicamente semejantes a él, es decir, los integrantes del llamado “mundo-compartido” (*Mitwelt*), sobre la cual el vivir pretende edificar su propia singularidad<sup>40</sup>.

3. Por último, la categoría del “bloqueo” (*Abriegelung*) vendría a designar la relación habitual que el vivir mantiene consigo mismo como resultado del cuidado: aun cuando ese cuidado establece el modo en que “es” y realiza su ser, semejante

---

inclinado lo fija; y el vivir toma de ahí mismo la dirección con respecto a sí mismo, esto es, del trato en su mundo, y toma de él (esto es, del mundo) la “representación” que forja de sí. En su estado-de-inclinado hacia su mundo el vivir “se tiene” y experimenta siempre exclusivamente bajo la forma de su “mundo”» (*PhI*, p. 101). Esta misma idea aparece a su vez en 1922 expuesta en los siguientes términos: «El hablar y el interpretar respecto de sí mismo acometido por el vivir fáctico se deja dar de antemano la perspectiva y el modo del habla de la objetividad mundana» (*NB*, p. 19 / *IN*, p. 49).

<sup>38</sup> Cfr. *PhI*, p. 103-106.

<sup>39</sup> *PhI*, p. 103, cursivas mías.

<sup>40</sup> La preocupación por mantener esa distancia que diferencie al ser-ahí de los otros será el único aspecto del “distanciamiento” que se mantendrá literalmente en 1927 (cfr. *SZ*, p. 126 / *ST*, p. 143).

ejercicio acontece en una permanente huida y elusión de sí, en un “echarse el cerrojo” a sí mismo –éste sería otro de los significados del verbo *abriegeln*– que bloquea todo acceso a su propio ser. Si con la cancelación de la distancia se apuntaba a la específica ocultación de que era objeto el vivir en su trato con el mundo, ahora el bloqueo profundiza en esta idea concretando en qué consistiría tal encubrimiento. Al cerrarse habitualmente a aquello que en todo caso está “ante mí”, a su poder-ser como propio, el vivir fáctico encubre lo que en *Ser y tiempo* será concebido como el “en cada caso mía” (*Jeweiligkeit*) de su existencia, la irreductibilidad de su ser, diluida en la impersonalidad del mundo-compartido. Los textos de 1922 y 1923 cifrarán expresamente esa fuga de sí en el necesario acaecimiento de su llegar-a-ser a través del cuidado de un mundo socialmente instaurado, cuya significatividad quedaría fijada en la figura del “uno” (*das Man*) y manifiesta en un lenguaje común<sup>41</sup>. Esto traerá consigo otra forma de ocultación sobre la que más tarde habremos de volver. Para incrementar las posibilidades de perderse a sí mismo, el bloqueo produce un aumento desmedido de las significaciones, haciendo que el mundo cobre el aspecto de lo inagotable, de lo infinitamente múltiple. La identificación del vivir con él significará su encubrimiento bajo esa misma apariencia de infinitud: “Esta infinitud es la máscara que el vivir fáctico se pone fácticamente a sí mismo, esto es, a su mundo, y mantiene delante de sí”<sup>42</sup>. Aun cuando Heidegger no lo tematizará en este contexto, tras esa máscara que el vivir pone ante sí “para no espantarse de sí mismo”<sup>43</sup> habrá de ocultarse cierta finitud constitutiva de su ser.

Sobre la base de estas tres estructuras, el siguiente paso del análisis consistirá en hacer visible el carácter dinámico que ya implícitamente poseen a través de dos nuevos conceptos literalmente caracterizados como “categorías del movimiento”. Desde ellos se dilucidará la específica movilidad imperante en el cuidado en cuanto tal, que Heidegger nombrará con el concepto de “ruina” (*Ruinanz*).

#### 4. El dinamismo del cuidado: la ruina

En función del momento de anticipación que contiene, la llamada “preestructura” (*Praestruktion*) puede interpretarse como un primer esbozo de la noción de

<sup>41</sup> Cfr. *NB*, p. 11 / *IN*, p. 41 y *HdF*, p. 99 / *HF*, p. 126. Aunque el concepto de “bloqueo” no aparecerá en *Ser y tiempo* descrito como una estructura fundamental del ser-ahí, en ocasiones Heidegger hará uso del mismo en un sentido similar al que aquí se refleja. Así, en el contexto de la explicación del modo de ser que representa el “uno” se comenta que las desfiguraciones y encubrimientos cotidianos del ser-ahí supondrían su “bloquearse contra” o “echarse el cerrojo” a sí mismo (cfr. *SZ*, p. 129 / *ST*, p. 146).

<sup>42</sup> *PhI*, p. 108.

<sup>43</sup> *HdF*, p. 32 / *HF*, p. 52.



“proyecto” (*Entwurf*) vista aquí bajo la óptica de un movimiento del vivir hacia las cosas en virtud del cual éstas se hacen patentes<sup>44</sup>. En ese movimiento de apertura que invariablemente comporta su ejercicio de ser, el vivir genera un entramado de sentido, construye un mundo de posibilidades donde no sólo hace acto de presencia todo aquello que le rodea, sino también él mismo en su dedicación al ente. Por ello, la segunda categoría o “relucencia” (*Reluzenz*) destaca cierto movimiento del vivir de vuelta hacia sí mismo: si la preestrucción ilumina las cosas, el reflejo sobre ellas de esa luz retorna hacia el vivir para ofrecerle una imagen de sí esculpida a medida del mundo. El vivir es reluciente porque sabe de sí a través del reflejo luminoso emitido por las cosas, reflejo que sólo puede plasmar la figura ontológica reverberada por éstas. La luz proyectada sobre el mundo adquiere además entidad propia y retorna hacia el vivir como si procediera de aquél. Ocultando su origen en el cuidado, el mundo se aparece más bien como el fundamento de éste, como lo que reclama su plena entrega a él<sup>45</sup>.

En tanto categorías específicas del movimiento, preestrucción y relucencia determinan dos aspectos indisociables del dinamismo que articula la abertura al mundo del vivir fáctico: toda preestrucción se encamina al mundo y regresa hacia sí en el fenómeno de la relucencia, de modo que ambas direcciones del movimien-

<sup>44</sup> Mientras que H. Tietjen estima que la correspondencia que cabe establecer entre los conceptos de “preestrucción” y “proyecto” únicamente sería válida para lo que en *Ser y tiempo* constituye la impropiedad de la existencia, creemos que ambos términos serían equivalentes en su sentido más general, que incluiría las modalidades tanto propia como impropia del proyecto (cfr. H. Tietjen, 1986, p. 27). Así lo corrobora, por otra parte, el artículo escrito entre 1919 y 1921 «Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”», donde el concepto de preestrucción será igualmente aplicado al momento de apropiación de sí del vivir fáctico (cfr. *WM*, p. 22 / *H*, p. 31). La filiación del término preestrucción con lo que posteriormente será el campo semántico definido por los conceptos de *Verstehen*, *Entwurf*, *Seinkönnen* y *Möglichkeit* se aprecia en un breve apunte de 1921, donde Heidegger indica: «Experimentar posibilidad, vivir en lo abierto, mantener abierto, realmente abrir. Preestrucción – intencionalidad» (*PhrL*, p. 248 / *EMM*, p. 143).

<sup>45</sup> El carácter “reluciente” que aquí se atribuye al vivir fáctico volverá a ser subrayado por Heidegger en el curso del semestre de verano de 1927 a través del concepto de “reflexión” tomado en su acepción puramente óptica. Contra el sentido metodológico que la fenomenología husserliana otorga a este término, se comenta: «El modo en el cual el yo se desvela a sí mismo en el ser-ahí fáctico puede, sin embargo, ser llamado acertadamente reflexión, aunque entonces no debemos entender esta expresión como habitualmente se la entiende, como significando la fascinación del yo que se repliega sobre sí mismo, sino con el significado de una relación tal y como se manifiesta en el sentido óptico de la expresión “reflexión”. En este caso, reflejar significa refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa» (*GPh*, p. 226 / *PfF*, p. 201). Tal reflexión coincidiría con la llamada relucencia, que expresa cómo el vivir fáctico únicamente sabe de sí a través del reflejo emitido por las cosas que le rodean y nunca directamente por medio de una autocontemplación voluntaria, según pretendería la comprensión de esta noción asociada a la filosofía de la conciencia. El concepto de relucencia es utilizado asimismo en alguna ocasión aislada en *Ser y tiempo* con idéntico significado al que se le concede en este curso, por ejemplo, cuando se dice: «...el ser-ahí no sólo tiene la tendencia a caer en el mundo en el que es y a interpretarse relucientemente (*reluzent*) desde él...» (*SZ*, p. 21 / *ST* p. 31).

to se coimplican y sostienen mutuamente. Con ello se evidencia que las tres estructuras del cuidado previamente definidas configuran un movimiento unitario: si el bloqueo estimula la inclinación como medida fundamental para la evitación de sí, la inclinación posibilita a su vez la anulación de la distancia, que, convertida en distanciamiento, multiplica las posibilidades de entrega al ente en una variedad de formas aparentemente infinita y brinda de continuo nuevas ocasiones de bloqueo. En dirección al mundo y de vuelta hacia sí, el vivir fáctico se mueve entonces en una suerte de círculo cerrado que le procura una constante evitación de sí. Y en esa dinámica, señala Heidegger, el vivir se “fija” al mundo y acaba por tener experiencia de él como si se tratara del auténtico motor de su ser. Tal movilidad inherente al cuidado cotidiano será designada como la “ruina” (*Ruinanz*) o “caída” (*Verfallen*), definida formalmente de la siguiente manera: “La movilidad del vivir fáctico que el vivir fáctico *en él mismo, como él mismo, para él mismo desde fuera de sí mismo* y con todo ello *contra sí mismo* “realiza”, esto es, “es”<sup>46</sup>. En el cuidado y como cuidado, el vivir fáctico se caracteriza por una movilidad ejercida *desde el fuera de sí* que es su ser en tanto espacio de comparecencia de todo ente; y pese a que tal movilidad acaece necesariamente *para* la realización de su propio ser, no puede dejar de producirse *contra él mismo*, en un continuo rechazo de sí. Paradójicamente, subraya Heidegger, el vivir fáctico “es”, en su ejercicio de ser, esa ruina o caída.

Las notables dificultades hermenéuticas que encierra el sentido de esa ruina o caída son prácticamente las mismas que habrá de ostentar esta última noción en *Ser y tiempo* al hilo de la polaridad establecida entre los conceptos de propiedad e impropiiedad, también en esta etapa incipientemente esbozada<sup>47</sup>. Según se ha visto, esta categoría emerge en el curso de 1921/22 como resultado del análisis de la propia articulación interna correspondiente al cuidado, de tal modo que con ella únicamente vendría a hacerse explícito el dinamismo ya inmanente al vivir fáctico en tanto su ser consiste en tal cuidado del mundo. En atención a ello, las resonancias obviamente negativas de este concepto pasarían a un segundo plano en favor de su interpretación al modo de un *movimiento de simultánea apertura y cierre*. Dicho de otra manera, la ruina representaría el dinamismo por el que toda abertura del mundo se produce sobre la base de un cerrarse de aquello que la hace posible: la manifestación de las cosas a través del cuidado supone a un tiempo su ocultación como escenario de toda presencia, su no comparecencia en el seno de esa abertura y, por tanto, la aparición ante sí del vivir fáctico como una mera cosa más de las presentes en ella. Sin embargo, en consonancia con la descripción de las categorías de inclinación y bloqueo, Heidegger habla expresamente de un “contra sí” del vivir fáctico en la ruina, de una elusión activa o rechazo de este ente hacia sí mismo, que

<sup>46</sup> *PhI*, p. 131.

<sup>47</sup> Sobre esta cuestión, cfr. mi artículo «Propiedad e impropiiedad en *Ser y tiempo*», de próxima publicación en la revista *Pensamiento*.

sugiere la posibilidad de un ejercicio del cuidado no mediado por esa huida. El encubrimiento de la ruina se revela así lastrado por una clara ambigüedad: la que oscilaría entre su interpretación al modo de una ocultación inevitable o, por el contrario, susceptible de una superación en cierta medida dependiente del propio vivir.

En lo concerniente a esta cuestión conviene señalar que la ruina no se solapa con *la* movilidad en que se cifra la facticidad. Heidegger alude a ella como una determinación clave del análisis del vivir fáctico, en tanto expresa la “movilidad fundamental” (*Grundbewegtheit*) de su ser. Pero, pese a su importancia, también recalcará que se trata solamente de *un* momento categorial de los puestos en juego para la dilucidación de la facticidad, que habrá de proseguir con una tematización más exhaustiva del significado atribuible al carácter fugitivo de la ruina<sup>48</sup>. Su dirección será la indicada por ese mismo carácter: según afirma Heidegger, el enmascaramiento de la ruina en ningún caso puede ser absoluto, pues sólo cabe esquivar aquello que, de algún modo, *todavía se muestra y da a ver*<sup>49</sup>. La singular manifestación del ser del vivir bajo la forma misma de su elusión será decisiva para entender la complejidad del dinamismo que entraña su facticidad.

## 5. Mostración y retirada: el tiempo originario del vivir fáctico

De manera un tanto enigmática, Heidegger describe cierta experiencia que pondría de relieve un “anunciarse” del vivir fáctico para sí mismo, un “transparecer en lo que le es propio”<sup>50</sup>, sometido a un inmediato rechazo. En el momento de plena absorción del cuidado en el mundo, cuando este ente se desvive por los asuntos que ha emprendido y se produce su grado máximo de ocultación, sale a su encuentro algo que tortura y que en su torturar exhibe el carácter de un “devorar”, “corroer” o “atormentar”. Tal devorar no procede, sin embargo, de nada ajeno a él, ya que su aparición se acompaña de la percepción de un “ser-en-mí de lo torturador” (*im Mir-Sein des Qüalenden*), esto es, de la pertenencia intrínseca de aquello que corroe al propio vivir. Esta percepción denota así el carácter puramente “autoanunciativo” contenido en semejante acontecer, el “querer tomarse a sí mismo en cuenta” que trasluce la experiencia de lo torturador en él. Pero su consideración desde una perspectiva temporal o *kairológica* evidenciará cómo en el fondo el vivir fáctico no está dispuesto a saber de sí: el surgimiento de lo que atormenta será paulatinamente evi-

<sup>48</sup> Cfr. *PhI*, pp. 133-34.

<sup>49</sup> Como dice Heidegger: «Aun cuando no sea sin más evidente, el absorberse propio del cuidado es un movimiento del vivir “contra” sí; diciendo esto se da por supuesto que el vivir “todavía” es otra cosa, otra cosa que ciertamente está ahí y *aparece* en la ruina, pero *bajo el modo de su rechazo*» (*PhI*, p. 132; cursivas mías).

<sup>50</sup> *PhI*, p. 137.

tado, cada vez con mayor tenacidad, y finalmente este ente acabará alegando “no tener tiempo” para prestarle atención. Con ello se hace patente la verdadera naturaleza de la ruina: “El vivir fáctico ruinante “no tiene tiempo” porque su movilidad fundamental, la ruina misma, le sustrae “el tiempo” (...) La ruina sustrae el tiempo, esto es, desde la facticidad pretende anular lo histórico. La ruina del vivir fáctico tiene este sentido de realización de la *anulación del tiempo (Zeittilgung)*”<sup>51</sup>. No obstante, ese “tiempo” cancelado por la ruina y aquí asimilado a “lo histórico” (*das Historische*) no es objeto de una completa liquidación. Antes bien, Heidegger advierte que “*en este modo peculiar* lo histórico está todavía ahí en el vivir, está fácticamente en toda ruina”, para, a continuación, añadir entre paréntesis: “lo histórico como constitutivo de la facticidad”<sup>52</sup>. Todo apunta a que ese *modo peculiar* de mostración de “lo histórico” sería el de su propia borradura, el de su comparecencia en su mismo ser sustraído por la ruina.

Para captar tanto el sentido de la anulación del tiempo operada por la ruina, como la concepción que de éste se proyecta sobre la noción de “lo histórico”, debe reflexionarse sobre el modo en que el vivir fáctico se anuncia a sí mismo. Si, como Heidegger observa, en el acaecer de lo torturador transparence aquello que posteriormente habrá de verse cancelado, el devorar y corroer ahí experimentados sólo pueden ser signos del tiempo mismo nombrado en “lo histórico”. Por otra parte, la posibilidad de percibir el tiempo como algo que se devora y consume, consumiendo a su vez al propio vivir, exige en este punto su inscripción dentro del orden de lo limitado, de lo finito. La sobrevención de algo que tortura revela entonces una experiencia del tiempo únicamente comprensible para un ente cuyos días –por así decirlo– estarían contados, que “sabe” de su propia muerte y de su inalienable finitud. Así, lo atestiguado en ese querer salir el vivir fáctico a su encuentro no sería sino una *temporalidad finita* que muy fugazmente en este curso<sup>53</sup>, y ya de forma expresa en el *Natorp Bericht*, quedará íntimamente entrelazada con la cuestión de la muerte. En este último texto se afirma que allí donde el vivir fáctico asume y afronta *su* muerte como propia, ésta deviene visible como “el fenómeno a partir del cual se debe explicar y poner de relieve la específica “*temporalidad*” de la existencia humana”<sup>54</sup>. Frente a tal asunción, Heidegger destaca que el modo habitual de habérselas con la muerte radica en su constante elusión, índice de una tenaz huida ante su propio ser. La anulación del tiempo ejercida por la ruina, el “no tener tiempo” carac-

<sup>51</sup> *PhI*, p. 139-40.

<sup>52</sup> *PhI*, p. 140, cursivas mías.

<sup>53</sup> La primera de las “hojas sueltas” adjuntas al manuscrito del curso de 1921/22 delata la presencia latente de la problemática de la muerte en su elaboración. Si aquí Heidegger enuncia los lemas o motivos fundamentales que guían su investigación, entre ellos aparecerá la cita de Lutero “*Statim enim ab utero matris moris incipimus*”, esto es, “tan pronto como abandonamos el útero empezamos a morir”. Sobre ello ha llamado la atención D. Farrell, 1992, p. 33.

<sup>54</sup> *NB*, pp. 12-13 / *IN*, p. 49.

terístico de la frenética ocupación mundana, constituiría por ello el reflejo desfigurado de esa finitud ante la cual el vivir se pone invariablemente en fuga, justamente el reflejo donde la temporalidad finita a la que remite “lo histórico” se descubre en su mismo rechazo. De la cancelación y mostración desfigurada de ese tiempo finito emergerá, según el texto de 1921/22, otra concepción de “lo histórico” (*das Geschichtliche*) opuesta y derivada de ella: la del transcurrir “con el tiempo” de la historia objetivada, la del tiempo infinito compuesto de ahora aniquilables como máscara de una finitud ya divisada en la categoría del bloqueo<sup>55</sup>.

Comprobamos aquí la prefiguración incipiente del posterior “ser-relativamente-a-la-muerte” (*Sein-zum-Tode*) del ser-ahí, así como la idéntica relevancia concedida en este período a dicho existenciario en vistas a la determinación de su temporalidad. Pero aún resulta más significativo que en 1927 ese “no tener tiempo” de la ruina o caída vuelva a tematizarse en estos mismos términos como modo de temporación peculiar de la existencia impropia<sup>56</sup>. Al igual que en 1921/22, también en ese contexto Heidegger interpretará el habla cotidiana sobre el paso del tiempo y su insistencia sobre el carácter pasajero y huidizo de los ahora del tiempo infinito como el “reflejo público” de la temporalidad finita del ser-ahí, que no puede dejar de comparecer en su propio encubrimiento<sup>57</sup>. El hecho de que ya en este texto se anticipen con semejante nitidez tales aspectos del análisis del tiempo invita a una conclusión de especial importancia para el asunto que nos ocupa: dado que la temporalidad impropia y la representación infinita del tiempo derivada de ella reposarán sobre la ocultación de esa temporalidad finita o “tiempo originario” que es la “unidad extático-horizontal de la temporalidad” del ser-ahí, en la noción de “lo histórico” cabría reconocer una primera mención a aquello que en *Ser y tiempo* se postulará como el *sentido de su ser*.

Si bien es cierto que “lo histórico” en ningún caso será presentado de esta manera, tanto este concepto como los relativos al tiempo en general serán decididamente subsumidos en este período bajo el rótulo que sí se ha determinado, aun de modo

<sup>55</sup> Justo al contrario que en *Ser y tiempo*, Heidegger utilizará en éste y en cursos precedentes el concepto de lo *historisch* para aludir a la temporalidad específica del vivir fáctico en cuanto ámbito originario del cual surge lo *geschichtlich*, que haría referencia a la ciencia histórica entendida como ciencia objetivante relativa a hechos temporales. Aunque la diferencia entre tales nociones no es tematizada en ningún momento, puede deducirse de sus respectivas aplicaciones, como también ha hecho notar T. Sheehan, 1979, p. 317.

<sup>56</sup> Cfr. *SZ*, p. 410/ *ST*, p. 442.

<sup>57</sup> Así, Heidegger subraya en el párrafo 81 de *Ser y tiempo*, dedicado a explicar la génesis del concepto vulgar de tiempo: «Cuando habla sobre el *pasar* del tiempo, el ser-ahí comprende en definitiva más sobre el tiempo de lo que quisiera percibir, es decir, la *temporalidad*, en la cual se temporaría el tiempo mundano, *no* está, pese a todos los encubrimientos, *completamente cerrada*. (...) *El ser-ahí sabe del tiempo fugitivo desde el “fugitivo” saber de su muerte*. En el habla que enfatiza el pasar del tiempo se encuentra el reflejo público del *advenir finito* de la temporalidad del ser-ahí» (*SZ*, p. 425 / *ST*, p. 458-9).

vacilante, como tal sentido del ser del vivir fáctico. Dando un paso más en esta dirección, el curso de 1923 localizará en la temporalidad el fenómeno fundamental de la facticidad<sup>58</sup>. Pero en ausencia de toda aclaración adicional acerca del significado de esta afirmación o del lugar asignado a la cuestión del tiempo en esta etapa temprana, sólo cabe atenerse a cierta indicación del texto de 1921/22 que, indirectamente, vendría a sacar a la luz su íntima conexión con el problema de la facticidad. Ante la perspectiva de su anulación en la ruina, Heidegger anota que la palabra “tiempo” debe comprenderse como un “*modo específico de la movilidad* en el sentido de un carácter autónoma y fácticamente motor que no sólo posibilita la movilidad, dejándola ser dentro de él, sino que también la constituye”<sup>59</sup>. Según esta escueta explicación, el concepto de tiempo remitiría a una suerte de *dinamismo originario* del cual parte y que a la vez engloba toda movilidad del vivir fáctico. Y en relación a ello los mencionados paralelismos con los análisis de 1927, por un lado, y la vinculación establecida entre facticidad y movilidad, por otro, sugieren la posibilidad de identificar en el “tiempo” ese sentido del ser referido a la *kínesis* a la que aquélla apela. La dilucidación de esta cuestión demandará un análisis más exhaustivo de cómo eso que aquí se denomina tiempo puede entenderse desde la noción de movilidad.

## 6. La dinámica de la facticidad: sentido y verdad del ser

El carácter formal de la ruina que el curso de 1921/22 expone a continuación como “lo aniquilante” (*das Vernichtende*) parecería ahondar precisamente en la idea de ese dinamismo originario ligado al tiempo. Con él pretende precisarse la dirección característica de la movilidad que representa la ruina, su “hacia dónde”, que Heidegger emplaza en “*la nada del vivir fáctico*”. Lejos de constituir punto de llegada alguno, esa nada consistirá en un “vacío” cuya condición engarza con la predicada del tiempo, dado que se trata de un vacío, si bien formado por la ruina, a la vez posibilitante de su movilidad<sup>60</sup>. Finalmente la nada se traducirá en el propio “no-aparecer” (*Nichtvorkommen*) del vivir fáctico vehiculado por la ruina, no-aparecer que será interpretado como “una expresión de movimiento del modo del “todavía estar ahí” del vivir” en tanto éste “se anuncia todavía en su no-poder-aparecer (*Nichtvorkommenkönnen*)”<sup>61</sup>. En virtud de la misma lógica que regía la manifestación de lo histórico, la ocultación procurada por la ruina supondrá, no obstante, cierta mostración desfigurada del vivir fáctico. Pero, frente a indicaciones ante-

<sup>58</sup> *HdF*, p. 31 / *HF*, p. 51.

<sup>59</sup> *PhI*, p. 139.

<sup>60</sup> Cfr. *PhI*, p. 131.

<sup>61</sup> *PhI*, p. 148.

riores, lo manifiesto en ella veladamente se caracteriza ahora como un *no-poder-aparecer* de este ente, es decir, como un encubrimiento inmanente a su ser. Aquello en que se cifra una *expresión de movimiento* estriba, en consecuencia, *en el aparecer de un no-aparecer constitutivo*, en el darse a ver de una ocultación que en este caso desborda a la correspondiente a la ruina, delatando una no comparecencia estructural del vivir fáctico.

Llegados a este punto, la articulación de esa particular dinámica de mostración y retirada con la movilidad previamente asociada al concepto de tiempo, y más específicamente, con aquello que nombra “lo histórico”, se deja deducir a partir de cierta convergencia que hasta el momento hemos pasado por alto: la de la simultánea utilización del concepto de “anulación” (*Tilgung*) para denominar el modo en que cotidianamente se exhiben tanto la llamada “distancia” como la temporalidad finita a la que aquél alude. Se vuelve así notorio un indudable vínculo entre ambos términos que, a nuestro juicio, tendría su punto de unión en el modo de ocultación que la muerte comporta.

Recordemos que esa distancia rechazada y transfigurada por la inclinación se asimilaba al poder-ser del vivir fáctico en tanto lugar de manifestación de todo ente, al espacio que lo separa de sí en su llegar-a-ser como espacio coincidente con la abertura del mundo. Recurriendo a la misma preposición que marca la acuñación de este concepto en 1921/22, el *Natorp Bericht* subrayará que es la muerte lo que de continuo está “ante” el vivir fáctico como algo ineludible<sup>62</sup>. En la muerte se inscribe el límite interno de esa distancia, límite que la instaure como tal y hace del todo de su llegar-a-ser el horizonte de cada decisión concreta. De la asunción de la muerte dependerá entonces la patencia de tal distancia o poder-ser. Pero esa patencia no puede ser más que paradójica en la medida en que la asunción de su condición mortal alumbrará un rasgo esencial de la abertura que su ser representa, a saber, su hallarse *esencialmente entregada al encubrimiento*: en tanto se trata de aquello que sólo se muestra en el momento mismo de su desaparición, de su sustracción en la muerte, no hay presencia posible del llegar-a-ser del vivir fáctico, que únicamente comparece en el modo de su retracción última. Si a ello se añade que también el descubrimiento de la temporalidad del vivir reposaba sobre tal hacerse cargo de la muerte, el solapamiento del concepto de distancia con el de “lo histórico” en términos de su respectiva anulación fijaría el contenido semántico de este último a ese mismo “entre”, distensión u horizonte finito de abertura del mundo que mienta la distancia, si bien contemplado ahora desde la perspectiva de su inmanente cerrarse: al cancelar lo “histórico” la ruina encubre la ocultación primordial del ser del vivir fáctico entrevista a la luz de su muerte, cancelación que, a su vez, constituye la

---

<sup>62</sup> Resalta Heidegger: «*Der Tod ist etwas, was für das faktische Leben bevor steht, vor dem es steht als einem Unabwendbaren*» (cfr. *NB*, p. 12 / *IN*, p. 41).

peculiar forma en que se da a ver el propio sustraerse o no-poder-aparecer de la distancia finita posibilitante de todo cuidado.

El cierre del curso de 1921/22 vendría a corroborar la hipótesis de que aquello que Heidegger trataba de pensar en la noción de “lo histórico” y, a través de ella, en el asunto de la facticidad en tanto sentido del ser del vivir fáctico, consistiría en esa dinámica de mostración y retirada que, encarnada en la ruina, trasciende originalmente su propio encubrimiento. Allí se acude por fin a una categoría claramente tomada de la doctrina aristotélica del movimiento que podría explicar la equivalencia establecida entre las nociones de *kínesis* y facticidad. En respuesta a una última pregunta por el *sentido del ser* que cabría otorgar a la ruina en función de los análisis efectuados, Heidegger señalará: “En tanto movilidad fundamental del cuidado, en la ruina se hace valer que al mismo vivir fáctico, de algún modo, le falta algo constantemente, y de tal manera que a su vez le falta la determinación de qué sea propiamente aquello que le falta. En la ruina se hace valer un estado, por no decir: *el estado*, que denominamos “*carencia*” (*Darbung*) – el vivir fácticamente carente”<sup>63</sup>. Como es sabido, Aristóteles sitúa en la *stéresis* o carencia el principio de donde parte el movimiento o llegar-a-ser de algo. Reconocida su pertenencia al ámbito del no-ser, la *stéresis* designa, no obstante, un no-ser determinado: el no-ser del *eídos* específico emergente al término del movimiento, al que aquélla queda de antemano referida<sup>64</sup>. Obviamente, la *stéresis* que Heidegger implanta en el origen de la movilidad de la ruina traiciona de entrada la comprensión aristotélica de este concepto, pues se trata de una carencia no sólo constante y sin término posible, sino por ello mismo indeterminada, un no-ser incapaz de determinación definitiva que, según se subraya, expresaría *el estado* fundamental del ser del vivir fáctico<sup>65</sup>. Sin embargo, semejante concepción de la *stéresis* sí parecería coherente, dentro del marco de la propia filosofía de Aristóteles, con una interpretación del movimiento aplicada al *noeîn* característicamente humano en tanto espacio del *venir-a-presencia*: si la movilidad propia del *noeîn* estriba en devenir todo *eídos* posible, de manera que el alma capaz de *noeîn* es *dýnamis* para la presencia de cualquier *eídos* como tal *eídos*, el principio de su movilidad sólo puede localizarse en un no-ser exento de

<sup>63</sup> *PhI*, p. 155.

<sup>64</sup> Con respecto a esta pertenencia del principio de la *stéresis* al ámbito del no-ser, si bien en tanto que no-ser relativo dependiente del *eídos* que guía el devenir en cuestión, cfr. P. Aubenque, 1984, pp. 402-416 y W. Brouckere, 1963, pp. 54-80.

<sup>65</sup> La importancia que cabe adjudicar a la categoría aristotélica de la *stéresis* para la interpretación de la movilidad o dinamismo que representa la facticidad no sólo se funda en el hecho de su aparición al término del curso de 1921/22 y, por lo que parece, en tanto conclusión a la pregunta por el sentido del ser de la ruina; también es corroborada por el *Natorp Bericht* al afirmarse en él que se trata de una “categoría fundamental” «que domina toda la ontología aristotélica» (*NB*, p. 47 / *IN*, p. 81). No obstante, Heidegger no explicará en qué sentido cabe entender tal carácter fundamental de esta categoría en la doctrina aristotélica del movimiento.



la determinación de *éidos* concreto alguno, es decir, un no-ser necesariamente indeterminado. En cuanto carente de una naturaleza propia<sup>66</sup>, el *noeîn* sería *dýnamis* absolutamente *dýnamis* para la presencia en general, puro poder-ser, y en este sentido cabría identificarlo con el no-ser no determinado que Heidegger interpreta en la *stéresis* del vivir fáctico<sup>67</sup>.

Esta escueta alusión a la doctrina aristotélica del movimiento sugiere de nuevo que el problema a dirimir en torno a la cuestión del sentido del ser de la ruina, aquí expresamente entendida como movilidad fundamental de la abertura al mundo del vivir, residiría en su *llegar-a-ser presencia de todas las cosas sobre la base de su propio no-ser*, de su propia *no presencia*. Por una parte, ser el lugar para la comparación de todo ente requiere del vivir fáctico no ser “nada”, no estar dotado de ningún *éidos* y, por consiguiente, no poder mostrarse ni establecerse en un aspecto en cuanto nada. Por otra, se ha visto cómo esa imposibilidad de presencia quedaba para Heidegger íntimamente ligada a la cuestión de la muerte. De acuerdo con la exégesis realizada de “lo histórico”, así como con la significativa afirmación de que “lo oculto, lo no iluminado [es lo que] realmente determina la movilidad en la facticidad”<sup>68</sup>, la *stéresis* que Heidegger introduce en el dinamismo de la ruina denotaría, más allá del significado tradicional de esta noción aristotélica, una falta de presencia que es en sí misma encubrimiento intrínseco y no sólo dependiente aquélla: la ocultación que, de la mano de la muerte, hace del llegar-a-ser del vivir fáctico abertura para la manifestación de todas las cosas. Por ello, examinada desde la ruina, esa ocultación ostentará una doble faz: si el vivir fáctico enmascara cotidianamente que él mismo no es algo meramente presente sino la condición o espacio de toda presencia, con ello encubre el propio sustraerse de ese espacio que es su ser,

<sup>66</sup> Cfr. Aristoteles, *De anima*, III, IV, 429a 12-24.

<sup>67</sup> Es obvio que nos referimos aquí a lo que se ha dado en llamar el *noûs* pasivo o paciente, “capaz de llegar a ser todas las cosas”, frente al activo o agente, “capaz de hacer todas las cosas”, el cual, a diferencia del primero, se caracterizaría por ser pura actualidad. No podemos apoyarnos para esta interpretación en ninguno de los textos de este período, pues las referencias explícitas al *noûs* aristotélico que aparecen en el *Natorp Bericht* se focalizan fundamentalmente sobre ese *noûs* “capaz de hacer todas las cosas”, anticipando ya, a nuestro juicio, la interpretación del *noeîn* que más tarde será desarrollada en el curso de 1935 *Einführung in die Metaphysik* como el percibir (*Vernehmen*) en el que acontece la abertura o desvelamiento del ser: también en 1922 parece tratarse de un *Vernehmen* posibilitante de la aparición de todo aquello que es objeto del trato, que abre el poder disponer del ente en que consiste el cuidado (cfr. *NB*, pp. 33-34 / *IN*, p. 65; *EM*, 104-107 / *IM*, 128-131). Sin embargo, tal interpretación del *noûs* pasivo como puro poder-ser, así como la relación entre potencialidad y no-ser, ha sido ampliamente elaborada por W. Bröcker, antiguo alumno de Heidegger y para quien el *noûs* pasivo y el activo, lejos de tratarse de dos instancias diferentes, constituirían dos aspectos complementarios e indisolubles de un único y mismo *noûs* (Cfr. W. Bröcker, 1963, 136-159). Una lectura similar en lo que se refiere a esta última cuestión puede encontrarse en: W. Szilazi, 1946, pp. 209-249.

<sup>68</sup> *Phil*, p. 123.

radicalmente atravesado por la posibilidad de la imposibilidad de la muerte, ante la cual se pone constantemente en fuga<sup>69</sup>.

El sentido del ser de la ruina y, por ende, del vivir fáctico, anidaría entonces en esa singular dinámica que hasta este punto hemos intentado perfilar: la dinámica por la que toda presencia acaece sobre la retracción del fondo de abertura que, haciéndola posible, transparece al tiempo en ella en su mismo retirarse. Ahora bien, si se tiene en cuenta que, pese a estar inscrita en el ente que somos, tal dinámica viene a articular *la aparición de todo ente*, incluido el que el propio vivir fáctico representa, su interpretación sobrepasa necesariamente el marco de reflexión a él relativo para derivar hacia la siguiente conclusión: en su vacilante remisión al sentido del ser de este ente en concreto, *el problema al que apunta el término facticidad en correspondencia con esa dinámica no sería otro que el del sentido del ser en cuanto tal*.

Según esta lectura, la cuestión de la facticidad condensaría ya, a través de una concepción todavía imprecisa, aquellas intuiciones básicas que años más tarde habrían de conducir a Heidegger a reconocer, en lo designado en 1927 como el “tiempo originario” del ser-ahí, el horizonte de abertura del ser de todo ente inicialmente buscado como el sentido del ser en general. Es cierto que este reconocimiento pasará por el “giro” de su pensamiento desde el ser-ahí hacia el ser mismo, es decir, por el replanteamiento de la pregunta por el sentido en la cuestión de la “verdad del ser” (*Wahrheit des Seins*)<sup>70</sup>. Pero lo expresado con dicha verdad en tanto “despejamiento del ocultarse” (*Lichtung des Sichverbergens*) coincidirá, en efecto, con la misma dinámica de mostración y encubrimiento que estructura toda presencia ya tempranamente percibida en la *kínesis* aristotélica: la de la retirada del ser en

<sup>69</sup> Se descubre así que la comprensión heideggeriana del fenómeno del movimiento en la filosofía aristotélica se encuentra ya en 1921/22 situada bajo la misma perspectiva que en 1939 desarrollará el artículo «Vom Wesen und Begriff der *Phýsis*, Aristoteles, Physik B, 1». Pues si bien en el período que media entre uno y otro texto la reflexión sobre el ser mismo se convertirá en el punto de partida para pensar al ente que somos, la interpretación del concepto de *stéresis* de 1939, así como la relevancia que allí se le atribuye para la exégesis del término *phýsis*, se muestran en perfecta consonancia con el sentido que cabe asignar a este concepto en la primera etapa de su trayectoria. Al igual que se ha deducido para ésta, la categoría de la *stéresis* remite allí al *presentarse de un ausentarse*, a la patencia de un encubrimiento que reflejaría la esencia de la *phýsis* en su peculiar duplicidad (cfr. *WG*, 294-312 / *H*, p. 243-249). Dado que, según Heidegger, en la utilización aristotélica del término *phýsis* aún resuena lo inicialmente pensado como el ser de todo ente, la *stéresis* apelaría a la ocultación del ser posibilitante del desvelamiento de aquél, al presentarse del ausentarse del ser en ese mismo desvelamiento que lo oculta. Con respecto a la influencia de la teoría aristotélica del movimiento en la obra temprana de Heidegger, así como su proyección en textos más tardíos, cfr. T. Sheehan, 1978, 1978 (2).

<sup>70</sup> La equivalencia entre el concepto de “tiempo” tal y como es utilizado en 1927 y lo que más tarde vendría a designarse como la “verdad del ser” es señalada por el propio Heidegger, entre otros lugares, en la introducción de 1949 a la quinta edición de la conferencia «¿Qué es metafísica?», donde se dice que «...el tiempo se convierte en el primer nombre propio para la primera verdad del ser que hay que experimentar» (*WM*, p. 377 / *H*, p. 308; cfr. también la “Carta al padre Richardson”, en W.J.

favor de la manifestación del ente, la de una abertura que sólo se exhibe en aquello mismo que la oculta. Aunque esa dinámica habrá de predicarse posteriormente de la “verdad del ser”, su acontecer en ningún caso dejaría de emplazarse –en continuidad con las directrices básicas tanto de los cursos previos como de *Ser y tiempo*– en el ser del ente que somos, en el “ahí” que lo define ontológicamente desde su exposición al ser. Sin embargo, el cambio de enfoque de la reflexión heideggeriana motivará el descubrimiento de su trascendencia con respecto a este ente y despejará cualquier posible ambigüedad acerca de su origen: lejos de depender o ser producido por el ser-ahí, el acaecimiento de esa dinámica se concebirá como el fondo sobre el cual tiene lugar toda decisión humana. Con ello logrará diferenciarse, mediante formulaciones cambiantes en el tiempo, lo que primero en la noción de ruina y luego en la de caída tienden a confundirse: la ocultación del ser frente a la errancia o insistencia del ser-ahí en ella, la retirada del ser frente a su olvido fundante de la historia de la metafísica<sup>71</sup>.

Si a esa dinámica pudo aludirse en el período inicial de su trayectoria con el concepto de facticidad, es porque se trata, sin lugar a dudas, de un acontecer originario e inderivable, de un *factum* que por principio escapa a la pretensión racional

---

Richardson, 1967, p. XXI y *ZSD*, p. 30 / *TS*, p. 48). Heidegger leerá retrospectivamente en la naturaleza “extática” atribuida a la temporalidad del ser-ahí una alusión incipiente pero todavía no suficientemente elaborada al dinamismo constitutivo de la abertura del ser: «La exégesis del tiempo apunta primero al carácter de la temporación de la temporalidad del ser-ahí, a lo extático, que contiene ya en sí, sin que esta condición de la cosa sea nombrada expresamente en la parte de *Ser y tiempo* que alcanzó a ser publicada (Cfr. *Ser y tiempo*, § 28), una referencia a la verdad, al esclarecimiento, al desocultamiento del ser *qua* ser» (*ZSD*, p. 30 / *TS*, p. 48). Sin embargo, ya inmediatamente después de la publicación de *Ser y tiempo*, en el curso del semestre de verano de 1927, puede observarse cómo el intento de profundización en la cuestión de la temporalidad extático-horizontal del ser-ahí acabará desembocando en una reflexión sobre el problema de la copertenencia originaria de presencia y ausencia, así como en la pregunta por el fundamento de su posibilidad (cfr. *GPh*, p. 442-43 / *PfP*, p. 370-71). Desplegándose en los cursos posteriores, es esta problemática la que paulatinamente habrá de conducir a la primera formulación expresa de la cuestión de la “verdad del ser”, entendida como el juego por el que la presencia del ente acontece en virtud de la ocultación del ser, en la conferencia de 1930 «Vom Wesen der Wahrheit», texto donde usualmente se localiza el inicio del llamado “giro” (*Kehre*) del pensamiento heideggeriano.

<sup>71</sup> La primera de estas formulaciones aparece en la conferencia «Vom Wesen der Wahrheit», en la que Heidegger concibe el olvido del “misterio” que representa el encubrimiento inherente a la verdad del ser como un “errar” (*irren*): «Esta inquietud del hombre, que se aparta del misterio para volcarse en lo accesible, y que le hace ir pasando de una cosa accesible a otra, pasando de largo ante el misterio, es lo que llamamos el *errar*. El hombre anda errante» (*WG*, p. 197 / *H*, p. 166). La segunda puede encontrarse, por ejemplo, en el protocolo a la conferencia de 1968 «Zeit und Sein»: «La metafísica es la historia de las acuñaciones del ser, esto es, mirado desde el *Ereignis*, la historia del retirarse del destinante a favor de las destinaciones dadas (...) La metafísica es olvido del ser, y esto es la historia del ocultamiento y de la retirada de aquello que da ser» (*SZD*, p. 44 / *TS*, p. 61). Ahora bien, tal y como se evidencia en este segundo texto, tanto la “errancia del ser-ahí” como el “olvido del ser” tendrían su fundamento en la previa ocultación o retirada del ser, dependiente de la propia dinámica de manifestación del ente y no de la voluntad humana.

de dar cuenta de él en tanto todo decir y pensar reposan sobre el sustraerse de la abertura del ente, siempre ya dejada atrás en el momento en que se torna objeto de interrogación. El acontecer del espacio que la razón habita siempre ya pero sólo alcanza a vislumbrar en su propio retraerse constituye entonces un “hecho” previo e infundamentable, algo “dado” que, no obstante, sólo se da a costa de ocultarse y sin lo cual no podría darse nada más. En el intento de explorar esa paradójica donación ajena a toda causa u origen discernible comienza a esbozarse el problema que marcaría decididamente el rumbo del pensamiento heideggeriano.

### Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (1988): “La passion de la facticité” en *Heidegger: Questions Ouvertes*, Paris, Osiris, pp. 63-84.
- ARISTÓTELES (1978): *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.
- AUBENQUE, P. (1984): *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus.
- BROCKER, W. (1963): *Aristóteles*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile.
- BUREN, J. van (1990): “The young Heidegger and phenomenology”, *Man and World*, 23-3, pp. 239-272.
- BUREN, J. van (1993): “Heidegger’s Early Freiburg Courses, 1915-1923”, *Research in Phenomenology*, 23, pp. 132-152.
- FARRELL, D. (1992): *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- GADAMER, H.G. (1977): *Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Tübingen, Mohr, 1993, *Gesammelte Werke, 2 / Verdad y método II*, traducción de A. Agud Aparicio y R. De Agapito, Salamanca, Sígueme, 1992.
- GETHMANN, C.F. (1987): “Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu “Sein und Zeit””, en *Dilthey Jahrbuch*, 4, pp. 27-53.
- GRONDIN, J. (1989) : “Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers”, en D. Papenfuss-O. Pöggeler (ed.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2, Frankfurt, Klostermann, pp. 163-178.
- HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993 / *El ser y el tiempo*, traducción de J. Gaos, México, F.C.E, 1993. (Se cita como *SZ / ST*)
- HEIDEGGER, M. (1953): *Einführung in die Metaphysik (SS 1935)*, Tübingen, Niemeyer, 1998 / *Introducción a la metafísica*, traducción de A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1999. (Se cita como *EM / IM*)
- HEIDEGGER, M. (1967): *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1996 / *Hitos*, versión

- de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000. (Se cita como WM / H)
- HEIDEGGER, M. (1969): *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1988 / *Tiempo y ser*, traducción de M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, Tecnos, 1999. (Se cita como ZSD / TS)
- HEIDEGGER, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS1927), Frankfurt, Klostermann, Gesamtausgabe, 24 / *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de J.J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000. (Se cita como GPh / Pff)
- HEIDEGGER, M. (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (SS1925), Frankfurt, Klostermann, Gesamtausgabe, 20.
- HEIDEGGER, M. (1985): *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS1921/22), Frankfurt, Klostermann, Gesamtausgabe, 61. (Se cita como PhI)
- HEIDEGGER, M. (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS1923), Frankfurt, Klostermann, Gesamtausgabe, 63 / *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducción de J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999. (Se cita como HdF / HF)
- HEIDEGGER, M. (1989): “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation” (1922), *Dilthey Jahrbuch*, 6 / *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermeneutica*, traducción de J. Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002. (Se cita como NB / IN)
- HEIDEGGER, M. (1992): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS1920), Frankfurt, Klostermann, Gesamtausgabe, 58. (Se cita como GdPh)
- HEIDEGGER, M. (1995): *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1919/21), Frankfurt, Klostermann, Gesamtausgabe, 60. (Se cita como PhrL)
- HUSSERL, E. (1913): *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, traducción de J. Gaos, Madrid, F.C.E., 1985.
- KISIEL, T. (1987): “Das Entstehen des Begriffsfeldes “Faktizität” im Frühwerk Heideggers”, en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 91-120.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1985): *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”)*, Murcia, Universidad de Murcia.
- MARTINEZ MARZOA, F. (1999): *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal.
- RICHARDSON, W.J. (1967): *Heidegger: through phenomenology to thought*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- RODRÍGUEZ, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos.
- SHEEHAN, T. (1975): “Heidegger, Aristotle and Phenomenology”, *Philosophy Today*, 19, pp. 87-94
- SHEEHAN, T. (1978): “Heidegger’s interpretation of Aristotle: *Dýnamis* and *Ereignis*”, *Philosophy Research Archives*, IV, pp. 279-314.
- SHEEHAN, T. (1978): “Getting to the topic: the new edition of *Wegmarken*”, en J.

- Sallis (ed.), *Radical Phenomenology: Essays in Honor of Martin Heidegger*, New York, Humanities Press, pp. 299-316.
- SHEEHAN, T. (1979): "Heidegger's "Introduction to the phenomenology of religion", 1920-21", *The Personalist*, 60-3, pp. 312-324.
- SHEEHAN, T (1984): "Heidegger's Philosophy of Mind", en G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy: A New Survey. Vol. IV, Philosophy of Mind*, The Hague, Nijhoff, pp. 287-318.
- SHEEHAN, T (1992): ""Time and Being", 1925-7", en C. Macann (ed.), *Martin Heidegger Critical Assessments, Vol. I*, London and New York, Routledge, pp. 29-67.
- SZILASI, W (1946): *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Freiburg, Karl Alber.
- TAMINIAUX, J. (1989): *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million.
- TIETJEN, H. (1986): "Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers", *Heidegger Studien*, 2, pp. 11-40.
- VOLPI, F. (1984): *Heidegger und Aristotle*, Padova, Daphne.
- VOLPI, F. (1992): "Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle", en C. Macann (ed.), *Martin Heidegger Critical Assessments, Vol II*, London and New York, Routledge, pp. 90-129.

Paloma Martínez Matías  
Universitat de València  
palomam@uv.es