

La pregunta por el ser del hombre como vía para comprender la naturaleza del Ser

La propuesta de *Ser y tiempo*¹

MARTA FIGUERAS I BADIA
Universidad Autónoma de Barcelona

El punto de partida de *Ser y tiempo* es la pregunta por el ser. El joven Heidegger afirma que a lo largo de la historia de la filosofía no se ha conseguido llevar a cabo una correcta aproximación a dicha cuestión. Ésta pasa a ser, por ese motivo, su máximo objetivo: alcanzar un conocimiento propio del ser. Para ello es imprescindible saber en primer lugar qué es el hombre. Dicho de otro modo, podremos pasar de la pregunta por el ser del hombre a la pregunta por el ser. El problema radica en que todos los intentos de ofrecer una respuesta a este gran interrogante acerca del ser del hombre –incluyendo no sólo los de la filosofía sino también los propuestos por otras disciplinas como la antropología o la sociología– parten de una respuesta que ya poseen de antemano, a saber, la definición de hombre de Aristóteles. El objetivo de esta comunicación es acercarnos a la original propuesta que el joven Heidegger ofrece sobre el ser del hombre², puesto que, tal y como se expresa en *Ser y tiempo*, sólo averiguando cuáles son las características fundamentales que configuran el ser del único ente que se pregunta por su propio ser, podremos alcanzar un conocimiento adecuado del Ser en general.

En la presente comunicación ofreceremos, en primer lugar, una aproximación a algunos de los puntos fundamentales del análisis efectuado por el joven Heidegger sobre la naturaleza del ser del *Dasein*; en segundo lugar, intentaremos mostrar cómo esta peculiar propuesta conduce a una comprensión del ser del hombre desde el horizonte de la temporalidad.

a) El ser del hombre

Según Heidegger, no podemos estudiar el ser del *Dasein* como si fuera un ente totalmente diferenciado del mundo en que se encuentra. Bien al contrario, en todos los trabajos de juventud

1 Este artículo se enmarca en la órbita del programa de Formación de Personal Investigador del *Departamento de Universidades, Investigación y Sociedad de la Información* de la Generalitat de Cataluña y del proyecto de investigación *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (HUM2005-05965/FISO) asociado a la Universidad Autónoma de Barcelona.

2 En *Los problemas fundamentales de la metafísica*, Heidegger afirma ya en las consideraciones preliminares que la pregunta «¿qué es la metafísica?» nos conduce inevitablemente a la pregunta «¿qué es el hombre?», p. 24. En adelante, GA 29/30.

se observa claramente la idea de que el ser-ahí arranca de un saber prerreflexivo consustancial a su propio estar-en-el-mundo. Por ese motivo, a la hora de realizar un análisis del ser del hombre, no debemos centrarnos en un ámbito meramente teórico, sino que también hay que analizar la dimensión práctica de toda la existencia humana³. Y eso es precisamente lo que pretende hacer Heidegger en su fenomenología hermenéutica, a saber, desgranar el entramado de significados en que se encuentra anclada la vida humana. Para ello hay que llevar a cabo una analítica del *Dasein*, teniendo en cuenta que si queremos aprehender las estructuras ontológicas que configuran la existencia humana⁴, no podemos limitarnos a un análisis solipsista, sino que hay que tomar en consideración el carácter fundamentalmente mundano del *Dasein*⁵. Atrás quedan los análisis cartesianos en los que el sujeto podía ser estudiado como una *res cogitans*, contrarrestado artificialmente a la *res extensa*. Para Heidegger, el *Dasein* es un ente que está en el mundo. De ahí que el estudio de las estructuras de la vida humana tenga que pasar necesariamente por una investigación previa de ese «estar-en-el-mundo»⁶. Esta necesidad responde a uno de los axiomas sobre el que se sustenta toda la argumentación filosófica de *Ser y tiempo*: no hay una esencia del hombre que nosotros tengamos que descubrir, sino que es la existencia del *Dasein* la que se va formando en un constante proceso de gestación histórica. De ahí que, como se verá al final de la presente comunicación, la temporalidad adquiera tanta importancia en la analítica existencial del *Dasein*.

El *Dasein* forma parte del mundo y existe fácticamente. En esa vida fáctica, el *Dasein* se encuentra arrojado. Existe, sí, pero existe dejándose llevar por la cotidianidad. El ser-ahí se encuentra, normalmente y de forma inmediata, en medio del «mundo» del que se ocupa. Este estado tiene el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Viviendo así, huye de su poder-ser-sí-mismo propio. Este modo de vida es lo que denominamos «estado de caída del *Dasein*», y caracteriza el modo impropio de vivir⁷. Sin embargo, esta modalidad impropia de existencia no conduce necesariamente a la afirmación de que el ser-ahí, así viviendo, carezca de la posibilidad de comprensión de una forma genuina. Es cierto que el *Dasein* vive absorto en el «mundo» y que al estar sumergido en la publicidad da la espalda a su poder-ser-sí-mismo, pero en ningún caso pierde su ser. Cabe añadir que este estado de caída en el uno no es, en ningún caso, un descenso desde un estado propio más puro y original⁸. Por el contrario, el *Dasein* ya siempre se encuentra inserto en el uno.

En este estado, el *Dasein* vive cómodamente y sin demasiadas preocupaciones. El uno lo mantiene constantemente ocupado, y le transmite una permanente sensación de tranquilidad. El estado de caída se presenta, pues, como una constante tentación que mantiene al *Dasein* fuertemente atado. Además, las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad, elementos claves de la configuración de esta vida en el uno, generan en el *Dasein* la sensación de haberlo visto y comprendido todo⁹.

Formando parte del uno, el *Dasein* recibe todo lo necesario para vivir con la sensación de que dicha vida es plena. El uno le presenta una realidad perfectamente coherente y ordenada. Y esto

3 Esta cuestión está muy claramente explicada en SAFRANSKI, Rüdiger: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, capítulo sexto.

4 Es importante distinguir existencia humana de *Dasein*. *Dasein* es el «ente que reflexiona sobre su propio ser». Cf. *Ser y tiempo*, p. 67. En adelante, GA 2.

5 Cf. GA 29/30, p. 266.

6 GA 2, p. 79.

7 Heidegger aborda extensamente este tema en el capítulo IV de la primera sección de GA 2. Concretamente, en §27. Un tema, por cierto, que Heidegger ya abordó por primera vez en el *Informe Natorp* de 1922.

8 Cf. GA 2, p. 76.

9 Tal y como Heidegger muestra en §35, §36, §37 de GA 2, y en § 42 de GA 29/30.

da la tranquilidad de lo seguro y conocido. Sin embargo, esta tranquilidad del ser impropio no conduce a la quietud e inactividad, sino a la actividad constante. En el uno público, el ser-ahí está constantemente ocupado. Multitud de actividades llenan de tal manera la vida del *Dasein* que éste pierde la posibilidad de reflexionar sobre sí mismo. En este estado de impropiedad, el ser-ahí está ocupado, pero es el uno quién diseña las ocupaciones y obligaciones diarias, ofreciendo al *Dasein* las respuestas que precisa para hacer frente a las diferentes situaciones que le salen al encuentro. De ahí que Martin Heidegger afirme que, viviendo impropriamente, el *Dasein* está alienado:¹⁰ el uno oculta al ser-ahí su caída, y éste interpreta su vida, más en términos de progreso que de alienación. En su estado de caída, el ser-ahí se ha perdido en la cotidianidad y, de este modo, vive lejos de sí mismo.

Pese a vivir lejos de sí, el *Dasein* es un ente a cuyo ser le pertenece la comprensión de su modo de ser¹¹. Esto es, el ser-ahí siempre pretende alcanzar una comprensión de sí-mismo. Sin embargo, el uno público vertebrata en primera instancia esa comprensión imponiendo al *Dasein* toda una serie de patrones de conducta y de explicación altamente tipificados. El uno encierra un fuerte componente normativo que roba al *Dasein* parcelas de libertad. Es la angustia, como veremos más adelante, la que pondrá en cuestión las certezas del mundo público y coloca al *Dasein* ante la posibilidad de recuperar el rumbo de su propia existencia.

El *Dasein* tiene una doble estructura óptica y también ontológica: participa de las actividades de la vida cotidiana del mundo que le rodea y se mueve así en una dimensión óptica; pero, en la medida en que se interroga por su propia existencia, es ontológico. El objetivo de la hermenéutica fenomenológica es precisamente investigar y esclarecer las estructuras ontológicas del ser-ahí. Como hecho fundamental, el joven Heidegger afirma que el *Dasein* puede alcanzar una comprensión del ser, pero eso sólo se conseguirá si no se limita al nivel óptico de sus vivencias. Dicho de otra manera, por el mero hecho de ser, el *Dasein* está abierto para sí mismo en su ser. Y los modos de ser que constituyen dicha aperturidad son la disposición afectiva y el comprender¹². Esta aperturidad será la vía de acceso, tanto óptica como ontológica, para que el *Dasein* logre una comprensión de sí mismo que ya no esté mediatizada por su estado de caída en el uno¹³. De este modo, Heidegger pretende alejarse de las propuestas de otros autores que, según él, enfatizan en exceso el nivel óptico del hombre, prescindiendo de su aspecto más ontológico que, a fin de cuentas, es el que nos proporcionará la adecuada comprensión de nuestro propio yo.

b) La temporalidad del ser del hombre

Como hemos visto, en la caída el *Dasein* se da la espalda a sí mismo. Este huir de sí mismo no es un huir fundado en un miedo ante un ente intramundano sino que se funda en la angustia. El *Dasein* nunca llega a detectar lo qué le ha conducido a ese estado afectivo, sino que el ante-qué de la misma es algo totalmente indeterminado y que nos sobreviene de repente sin previo aviso. Y si intentamos reflexionar acerca de los posibles motivos que han suscitado esa angustia que nos invade, veremos que no solamente no hay ningún ente que nos haya podido amenazar, sino que,

10 Cf. GA 2, p. 222.

11 Cf. GA 2, p. 244.

12 Véase apartado A del capítulo V de la primera sección de GA 2. Concretamente, §29 y §31.

13 Estas dificultades del hombre para alcanzar un conocimiento de su propio ser han sido expresadas desde una perspectiva más antropológica por SCHELER, Max: *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 26. Y por el propio HEIDEGGER, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*, p. 175.

además, ninguno de los entes intramundanos que nos rodean es mínimamente relevante en esta cuestión. En definitiva, ningún ente-a-la-mano o ente que esté-ahí es el ante-qué de la angustia. Pero eso no significa que la angustia aparezca ante la nada. Según Heidegger, el *Dasein* se angustia por la mera posibilidad de ese estar-en-el-mundo que constituye su ser. El ante-qué de la angustia es, pues, el mundo en cuanto tal en su plena desnudez y despojado de toda significatividad. Es más, viviendo en el uno, el hablar cotidiano evalúa los motivos de la angustia y acaba afirmando que «en realidad no era nada»¹⁴. Heidegger sostiene que tales afirmaciones se mantienen en un plano óntico que encubre un verdadero significado ontológico.

El decir cotidiano siempre se refiere a las ocupaciones de orden práctico e instrumental. La angustia no se angustia frente a nada que esté dentro del mundo. La angustia se angustia frente al estar-en-el-mundo del *Dasein*, y ese angustiarse abre originariamente el mundo en cuanto mundo.

En el mundo cotidiano, el *Dasein* se siente seguro. Los quehaceres cotidianos le mantienen constantemente ocupado y, lo que es aún más importante, le ofrecen un horizonte de estabilidad que se remonta a lo que la gente lleva años haciendo y que todo parece indicar que en el futuro seguirá haciendo. El uno público le ofrece al *Dasein* una estabilidad y tranquilidad permanentes. Pero el estado de angustia le arrebató de golpe esa tranquilidad. De repente, todo aquello que daba coherencia a la vida cotidiana del *Dasein* aparece como inseguro, impropio. De golpe, el ser-ahí se encuentra como suspendido en ninguna parte. Y sumido en esa sensación de incertidumbre que siempre crea lo desconocido. La angustia, pues, le provoca una desazón. La familiaridad cotidiana se derrumba. La huída cadente hacia el estar-en-casa de la publicidad es un huida ante el no-estar-en-casa, es decir, ante la desazón que se encuentra en el *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser. Esta desazón le persigue constantemente y pone en tela de juicio su cotidiano estar perdido en el uno, la plena seguridad de la que disfrutaba sin más vacilación hasta ese momento. Y es que no es el *Dasein* el que busca la angustia, sino que la angustia le sobreviene de un modo totalmente repentino e inesperado. Al no haber ningún ante-qué concreto, nunca se puede adivinar cuándo aparecerá. Pese a todo, la angustia sobreviene más fácilmente en la falta de ocupación que en el ajetreo constante. Ese es uno de los motivos por los cuales el uno le ofrece al ser-ahí todo lo necesario (y eso incluye ocupación ilimitada) para sumergirlo en la cotidianidad.

Frecuentemente el *Dasein* no es capaz de interpretar la desazón como angustia que le permite una apertura originaria. La angustia es el resultado de la constitución esencial del *Dasein* que es el estar-en-el-mundo, pero esto no siempre queda patente. En efecto, el ser-ahí no es normalmente consciente que la tranquilidad y la familiaridad de su estar-en-el-mundo pueda ser su modo de desazón. El *Dasein*, generalmente, concibe la desazón como el resultado de alejarse de ese estar-en-el-mundo que le resulta tan cotidiano. Pero esto no es así. Precisamente el no-estar-en-casa es lo que debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario¹⁵.

Fácticamente, pues, la mayor parte de las veces el estado de ánimo de la desazón queda también existencialmente incomprendido. Además, dado el predominio de la caída y de lo público, la «verdadera» angustia es infrecuente.

La verdadera angustia le arrebató al *Dasein* la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del «mundo» y a partir del estado interpretativo público. Y al arrebatarle esa fuente de cómodas y conocidas explicaciones, arroja al *Dasein* de vuelta hacia aquello por lo

14 Cf. GA 2, p. 231.

15 Cf. GA 2, p. 233.

que él se angustia, hacia su propio poder-ser, este es, su poder-estar-en-el-mundo. La angustia le despoja al *Dasein* de la posibilidad de refugiarse y de comprenderse a sí mismo a partir del mundo de la ocupación. La angustia aísla al *Dasein* y le obliga abrir los ojos y mirar hacia su más propio estar-en-el-mundo.

En definitiva, es la angustia la que le muestra al *Dasein* que es libre. Libre para escoger, libre para poder-ser. La angustia le abre la puerta para adquirir una comprensión de su verdadero y propio ser-ahí. Por ese motivo, la angustia aísla al *Dasein*. Le individualiza. Frente a los demás seres-ahí y entes-a-la-mano, en la angustia el *Dasein* se entiende como lo que es: un ser único y diferenciado que ya no forma parte del todo homogéneo materializado en el uno público. Por tanto, el ser-ahí se singulariza y adquiere una conciencia propia. La angustia lleva al *Dasein* ante sí-mismo, ante su más propio estar-en-el-mundo. Por este motivo la angustia es el estado afectivo clave en la existencia del *Dasein*. Sólo cuando tomamos conciencia de nuestro más propio estar-en-el-mundo, podemos entender que nuestro propio sí-mismo depende directamente de nuestra existencia y que en cualquier acto la ponemos en juego. En este punto se introduce la noción de tiempo kairológico¹⁶. El *kairos* nos hace ver que, en cada acto, nos jugamos nuestra salvación. Es cierto que en ningún caso se está apelando aquí a una salvación cristiana, pero sí se está haciendo referencia a la posibilidad de abrir el camino hacia la vida propia. Es el concepto de *kairos* el que nos permite tomar conciencia de la importancia que cada acto nuestro tiene en cada momento en la elección de la modalidad más propia de vida. Para Heidegger, el *Dasein* tiene que salir fuera de sí, de lo que fácticamente es en cada caso. Y es que, ya desde siempre, el ser-ahí es un ser dinámico que puede trascender su realidad fáctica. Pero para ello, tiene que salir de lo que *de facto* es. Y la angustia es la que nos ofrece la posibilidad de dicha aperturidad o, dicho de otro modo, la que nos abre la puerta a una comprensión de nuestro propio-ser entendido como temporalidad.

Toda disposición afectiva le permite al *Dasein* abrir su estar-en-el-mundo en su totalidad. Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento saca al ser-ahí de su caída y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser. Dichas posibilidades fundamentales se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por la realidad intramundana en la que el *Dasein* se muestra primariamente sumergido.

En la angustia, el ser-ahí recibe la llamada de la conciencia. Esta llamada apela al *Dasein* a comprenderse desde sí mismo, más allá de un quehacer cotidiano. En la llamada de la conciencia, el uno no es tomado en consideración. No es que tanto que desaparezca, como que su validez quede en suspenso. El uno-mismo es llamado al sí-mismo. Ese sí-mismo no es algo interior, alejado del mundo exterior, sino que sólo es en la forma del estar-en-el-mundo. En esta llamada, no se dice nada al *Dasein*. Simplemente se le llama hacia sí mismo, es decir, hacia su más propio poder-ser. La conciencia habla con la modalidad del silencio, no con palabras¹⁷.

La conciencia llama al sí-mismo del *Dasein* a salir de su pérdida en el uno. En la conciencia, el *Dasein* se llama a sí mismo. La llamada no es ni puede ser jamás planificada, preparada ni ejecutada en forma voluntaria por nosotros mismos. «Algo» llama [«es» ruft], inesperadamente e incluso en contra de la voluntad. Por otra parte, sin lugar a dudas, la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada procede de mí y, sin embargo, de más allá de mí.

16 Aquí se observa la influencia de las lecturas que Martin Heidegger realizó de las epístolas paulinas (Véase *Nueva Biblia de Jerusalén*: Primera Carta a los Tesalonicenses, 4 – 3 y ss.)

17 GA 2, 296.

La llamada de la conciencia llama al *Dasein* en su desazón. Y en esa llamada de la conciencia el *Dasein* es, a la vez, el vocante y el interpelado. Y esto sólo puede entenderse si tenemos en cuenta que la conciencia se revela como llamada del cuidado: el que llama es el *Dasein* que, en su condición de arrojado (estar-ya-en), se angustia por su poder-ser. El llamado es el mismo *Dasein*, llamado a su más propio poder-ser (anticiparse-a-sí). Y es llamado por la llamada para que salga de la caída en el uno (ya-estar-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos). La llamada de la conciencia, es decir, ésta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el *Dasein*, en el fondo de su ser, es cuidado.¹⁸ El ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en- (el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo).¹⁹ Y este ser da contenido a la significación del término cuidado, entendido ontológicamente.

Con el cuidado como estructura ontológica del ser-ahí, Martin Heidegger abre la puerta al concepto de tiempo como fundamento sobre el cual se sustenta dicha estructura. En el cuidado quedan reflejados los tres momentos que históricamente han formado el tiempo como sucesión de pasado, presente y futuro. El *Dasein* es un anticiparse-a-sí, es decir, es un ente dinámico que -lejos de quedar encerrado en una esencia preestablecida- tiene el poder de salir de sí. El *Dasein* puede salir de sí y anticiparse-a-sí, esto es, proyectarse hacia su propio futuro. Por otra parte, el *Dasein* está-ya-en-un-mundo. Con tal afirmación, queda reafirmado lo que el ser-ahí ya es desde siempre, es decir, su condición fáctica de arrojado. Dicho de otro modo, su haber-sido, su pasado. Y además de estar-ya-en-un-mundo, en ese Ahí está en-medio-de-los-entes. Esta afirmación completa la definición del *Dasein* haciendo referencia el estado de caída en el que se encuentra ahora, en el presente.

Ontológicamente hablando, pues, la estructura del ser del *Dasein* es fundamentalmente temporal. En el cuidado se reflejan los tres momentos del tiempo²⁰. Momentos que quedan cotidianamente ocultos como consecuencia de nuestro modo impropio de vivir sumergidos en el uno. El *Dasein* es un ser esencialmente dinámico, y desde ese concepto de dinamis podemos comprender mejor la naturaleza kinética del *Dasein* y entender la importancia que Heidegger otorgaba al futuro en general y al tiempo en particular.

Como se ha comentado anteriormente, el ser-ahí no es un ente cerrado, semejante a las mónadas leibnizianas, sino que su ser está en constante proceso de formación. Al no haber una esencia preestablecida, somos nosotros, en cada acto, los que vamos configurando nuestra propia existencia. Por ese motivo, el kairós es fundamental en las vivencias del ser-ahí. En cada acto, nos jugamos nuestra existencia. El *Dasein* tiende naturalmente a una vida sumergida en el uno. Incluso habiendo tomado conciencia de la aperturidad lograda en el estado afectivo de la angustia, el ser-ahí no puede eliminar la tendencia estructural hacia la caída. Y es que el ser-culpable es otro de los aspectos fundamentales de la vida fáctica del *Dasein*. En cada acto, nos jugamos nuestra existencia, y somos responsables del camino que vamos elaborando.

Ahora bien, si el *Dasein* es un ser temporal, dinámico y abierto al futuro, surge la pregunta de cómo podemos reflexionar acerca de un poder-estar-entero del *Dasein*. Según Heidegger, sí podemos hablar de un poder-estar-entero del ser-ahí. El *Dasein* es un ser naturalmente incompleto, que puede adelantarse a sí mismo y que goza de un gran abanico de posibilidades a su alcance.

18 Cf. GA 2, 296 y 297.

19 GA 2, 214.

20 Heidegger habla extensamente de la constitución temporal del cuidado en el capítulo tercero de la segunda sección de GA 2, y en muchos otros trabajos de juventud, como por ejemplo, en la conferencia publicada bajo el título de *El concepto de tiempo*.

Pero de todas estas posibilidades, hay sólo una que se presenta como la posibilidad más propia: la muerte. Y esta posibilidad es totalmente irrebalsable. Sólo desde ella, podemos entender el poder-estar-entero del *Dasein*.

La muerte es el fenómeno que más nos singulariza y distingue de los otros. Con el cuidado de la muerte el alma se recoge sobre sí misma y toma conciencia de su radical finitud. Esta conciencia que nos presenta la muerte cara a cara encarna la libertad. Y, por ende, la responsabilidad del individuo. Aquí interviene la llamada de la conciencia que invita al *Dasein* a responsabilizarse de una caída en el uno, a asumir su ser-culpable. El uno reduce al *Dasein* a un rol. De la misma manera que el rol desempeñado disimula bajo la máscara social a un yo único e inconmensurable, el uno oculta bajo la cotidianidad tipificada el misterio de la existencia humana. Precisamente la asunción de la muerte hace patente la unicidad absoluta y la singularidad irremplazable del *Dasein*. La muerte es aquello que nadie puede soportar ni afrontar en nuestro lugar. De ahí que la muerte sea el lugar de manifestación de la propiedad, que responde a un ejercicio de responsabilidad por el que el individuo conquista la libertad.

En efecto, El *Dasein* tiene muchas posibilidades a su alcance. Y Heidegger denomina «resolución²¹» a la ejecución efectiva de ese poder ser. En la situación concreta del actuar, la resolución trae al *Dasein* de vuelta a su más propio poder-ser-sí-mismo. Este poder-ser-sí-mismo adquiere el modo de la propiedad y se hace enteramente transparente al tomar conciencia de esa estructura temporal del cuidado. Una vez que la resolución precursora²² ha introducido en su poder-ser la posibilidad de la muerte, la existencia propia del *Dasein* no puede ser ya superada por nada más. De este modo, con el fenómeno de la resolución, hemos sido llevados ante la verdad originaria de la existencia.

La muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*, puesto que nadie puede tomarla por él. Y, además, no hay ninguna otra posibilidad que la sobrepase. Con la muerte, el *Dasein* puede tomar conciencia de su poder-estar-entero. Con la muerte, la posibilidad de anticipación del *Dasein* queda delimitada de forma irreversible. El *Dasein* es tiempo, y sólo tomando conciencia del fenómeno de la muerte, podemos asumir nuestro ser-culpable, levantar la cabeza por encima de nuestra condición de arrojado, e intentar vivir propiamente.

Pero para ello, es imprescindible clarificar nuestra propia estructura ontológica. Y, como ya se ha afirmado, en la fenomenología hermenéutica heideggeriana no podemos llegar al cuidado a través de un proceso reflexivo guiado por un sujeto autónomo soberano y plenamente transparente, sino básicamente a través de un estado de ánimo fundamental como la angustia, que coloca al *Dasein* en disposición de lograr una verdadera comprensión de su propia estructura entendida como cuidado.

En el cuidado quedan patentes los tres momentos del tiempo, a saber, pasado, presente y futuro. Sin embargo, Heidegger deja muy claro que estos tres momentos temporales que caracterizan el cuidado no pueden ser entendidos tal y como se ha ido haciendo a lo largo de toda la historia de la filosofía. El concepto de tiempo expuesto, por ejemplo, por Aristóteles, Agustín, Hegel o el mismo Kant²³, no toman en consideración la temporalidad propia del cuidado, sino que se mueven en el

21 Cf. GA 2, 324.

22 Resolución precursora: la resolución sólo comprende el «poder» del poder-ser-culpable cuando se «cualifica» como un estar vuelto hacia la muerte (Cf. GA 2, 324-326).

23 He profundizado este tema en: FIGUERAS: *Genealogía del concepto de tiempo según los parámetros indicados por Martin Heidegger en Ser y tiempo*. Trabajo de investigación presentado en 2004 en la Universidad Autónoma de Barcelona.

Para más información, véase, además:

horizonte de las vivencias cotidianas del tiempo. El principal defecto de las anteriores concepciones del tiempo es que reducen reflexivamente el tiempo a medición en lugar de enfocarlo desde la aperturidad y el cuidado.

Al analizar más detalladamente los momentos del cuidado, Heidegger afirma que pasado, presente y futuro no son tres momentos unidos por yuxtaposición. De hecho, la temporeidad²⁴ no es un ente formado por la unión de estos tres momentos. La temporeidad no es, sino que se temporiza: La temporeidad temporiza, y al temporizarse genera diversas formas de ella misma que Heidegger condensa en los éxtasis del futuro, haber-sido y presente.

Los llamamos «éxtasis»²⁵ porque permiten al *Dasein* salir de sí. El tiempo responde a una silueta extática en la que el pasado, el presente y el futuro se dan de manera co-originaria.

La constitución del tiempo entendida bajo el punto de vista de los tres éxtasis de pasado, presente y futuro otorga al tiempo unas características determinadas que diferencian a la temporeidad originaria inherente al cuidado del concepto de tiempo que manejamos en nuestra vida cotidiana.

Frente al papel que otorgamos al presente en el discurrir de nuestras obligaciones diarias y a la autoridad que concedemos al pasado, encontramos que Heidegger otorga la primacía al futuro, como horizonte hacia el que nos proyectamos constantemente desde la resolución precursora. Sin embargo, la primacía del futuro en los tres momentos temporales no indica una jerarquía de éxtasis. De hecho, pasado, presente y futuro son presentados por Heidegger como momentos constitutivos de la estructura del cuidado y, por lo tanto, concomitantes. El pasado no es un momento anterior cronológicamente al presente entendido en sentido estricto, sino que el anticiparse, el haber-sido y la presentación se dan de forma simultánea. Los tres momentos forman parte del tejido ontológico del cuidado: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un-mundo-) en-medio-de (los-entes). El tiempo así entendido es, pues, reversible, puesto que los tres momentos son siempre presentes en las vivencias tempóreas propias del ser-ahí. Y es que el tiempo es originariamente temporización de la temporeidad y, en cuanto tal, posibilita la constitución de la estructura del cuidado²⁶.

En resumen, pues, hemos visto como la angustia aísla al *Dasein*, y le arrebatada la calma y tranquilidad ofrecidas por la cotidianidad. Pero simultáneamente le abre la posibilidad de la propiedad. Sólo en este momento, el ser-ahí puede comprender su verdadero ser: la estructura ontológica del ser del *Dasein* es el cuidado. Y sólo cuando asumimos el cuidado, entendido como «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(un-mundo-)en-medio-de-(los-entes)», podemos entender la temporalidad como verdadera constitución de nuestro ser.

ARISTÓTELES, 1995, *Física*. Especialmente libro IV 10-14 y libro VI.

AGUSTÍN, 2002, *Confesiones*. Especialmente libro XI, 14-28.

HEGEL, 1997, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. Especialmente el capítulo titulado «espacio y tiempo».

KANT, 2002, *Crítica de la Razón Pura*. Especialmente la sección segunda (estética trascendental) y los capítulos 1 y 2 del segundo libro (analítica trascendental). Y también: KANT, 1996, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*. Especialmente la tercera sección.

24 Heidegger habla de temporeidad (Temporalität), para diferenciarla de la temporalidad cotidiana (Zeitlichkeit). Tomamos aquí la traducción propuesta por Rivera de estos términos.

25 Cf. GA 2, 346.

26 Heidegger aborda más detalladamente el análisis tempóreo del cuidado en §65 de GA 2.

Bibliografía básica

- HEIDEGGER, Martin (2004): *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. (GA 64).
- HEIDEGGER, Martin (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. (GA 29/30).
- HEIDEGGER, Martin (2002): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. (GA 18)
- HEIDEGGER, Martin (2002): *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica) [informe Natorp]*, Trotta, Madrid
- HEIDEGGER, Martin (1994): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción castellana de Jaime de Aspiunza (2005): *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid. (GA 20).
- HEIDEGGER, Martin (1977): *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera (2003²): *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid. (GA 2).
- SAFRANSKI, Rüdiger (1997): *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona.
- VVAA (1976): *Antropologías del siglo XX*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- VVAA (1999): *Nueva Biblia de Jerusalén*. Desclée, Bilbao.
- VOLPI, Franco (1998): *Guida a Heidegger*, Ed. Laterza, Roma.