

## APERTURA HACIA LA TRANSCENDENCIA EN MARTÍN HEIDEGGER

RESUMEN: Heidegger habla de transcendencia y de transcendente en el círculo de *Ser y tiempo*, hasta 1929. En la introducción a *Ser y tiempo* afirma que lo transcendente por antonomasia es el ser. En el Dasein hay una apertura hacia esa transcendencia. Al quedar interrumpido el camino hacia el sentido del ser, Heidegger se centra en la transcendencia como constitución del Dasein. Habría un ser transcendente; pero de él no hay sino una pre-comprensión o comprensión vaga, extática. Al final, la transcendencia del ser se difumina en un acaecer o evento (*Ereignis*) impersonal. Pero la apertura a la transcendencia en el hombre sigue presente.

PALABRAS CLAVES: Transcendencia, transcendental, Dasein, ser, evento (*Ereignis*), fundamento, metafísica.

### 1. Significado particular de transcendencia

Los conceptos de transcendencia y de transcendente han tenido varios significados en la historia de la filosofía. En Heidegger tienen estos conceptos un significado propio, diferente del de la tradición metafísica, del de Kant y del de Husserl.

El mismo Heidegger se distancia de la filosofía transcendental en sentido kantiano y husserliano. En una carta aún no publicada del 3 de Agosto de 1974 a Reinhart Maurer, escribía Heidegger; “Si se designa mi pensamiento de *Ser y tiempo* como filosofía transcendental, esto es cierto sólo con la condición de que lo filosófico-transcendental se piense desde la transcendencia (el cuidado) como ser del Dasein, con lo cual se aleja de los filosófico-transcendental en sentido tradicional, tanto de Kant como de Husserl. Lo transcendental en *Ser y tiempo* tiene ya un sentido totalmente distinto del corriente; sentido que se da a partir del abandono de la subjetividad del sujeto a favor del Dasein”<sup>1</sup>.

Aquí Heidegger no parece que piense en el concepto de transcendencia o de transcendente de la metafísica anterior, sino que se queda en la filosofía moderna; y

---

<sup>1</sup> Citado por E. KETTERING, *Nähe, Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, p. 51, nota. Sobre la transcendencia en Heidegger, cf. I. GÖRLAND, *Transzendenz und Selbst. Eine Ohase in Heideggers Denken*, Frankfurt 1981; A. ROSALES, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag 1970

contraponen su pensar en *Ser y tiempo* a la filosofía trascendental de Kant y a la fenomenología de Husserl. En Kant, el concepto de trascendental no se refiere a los objetos, sino al modo de conocerlos, a lo a priori en el sujeto, como condición del conocimiento, antes de la experiencia. Kant hace estas reflexiones en un contexto en el que también se pregunta si es posible y cómo es posible la metafísica, la cual trata de realidades trascendentes que sobrepasan la experiencia sensible. Al final de la crítica kantiana, estas realidades no serán objeto del conocer (*Erkennen*), sino del pensar (*Denken*); y este pensar será construcción del ámbito trascendental, de lo a priori del sujeto, sin punto de partida de la experiencia ni confirmación a posteriori por la misma.

Tampoco el concepto de trascendencia de Husserl es aceptado por Heidegger. Para Husserl lo trascendente sería la realidad, las cosas en sí, más allá de la conciencia, sobre las cuales se da la suspensión del juicio. De esta manera, la construcción filosófica se quedaría también en la conciencia y en el yo.

## 2. Transcendencia en el círculo de *Ser y tiempo*

En la carta citada, Heidegger se refiere a su libro *Ser y tiempo*. A este mismo libro se refirió en otros momentos que veremos más adelante. Aquí vamos a centrarnos en el círculo de *Ser y tiempo*, para ver cómo entendía entonces Heidegger la trascendencia y la apertura del Dasein hacia ella.

Para ver el sentido de la trascendencia en *Ser y tiempo*, habrá que entrar en esta obra y en los conceptos fundamentales de la misma. El propio Heidegger nos indica algunos de ellos en la carta antes citada: El cuidado (*Sorge*), como ser del Dasein, verdad del ser, temporalidad (*Zeitlichkeit - Temporalität*), horizonte.

El punto de partida para la apertura a la trascendencia en Heidegger habría que verlo en el saber vago y de hecho, o pre-saber, que se da siempre en Heidegger y que sostiene todo su pensamiento fenomenológico-hermenéutico. Ya desde sus primeras clases en 1919/20 critica Heidegger el concepto restringido de experiencia y admite un concepto más amplio: “La palabra ‘experiencia’ está muy lastrada en la terminología filosófica, sobre todo del siglo 19. La vida fáctica es una relación vital de tendencias. Experiencia es un determinado comportamiento, en el cual se me hace accesible algo en el mundo de la vida; de tal manera que lo que yo veo me *lo apropio* de algún modo, de suerte que lo experimentado en la forma como me aparece se hace *disponible*. Disponible en un doble sentido: *activo* (en tanto que puedo disponer de ello) y *pasivo* (en tanto que lo que entra de hecho en posesión mía es determinante de alguna manera para las experiencias

posteriores en el curso de la vida...). Esta disponibilidad es un fenómeno que hay que mirar (aunque sea difícil). De ella pueden partir determinadas tendencias, sin que yo viva en éstas. En este sentido se habla de experiencia política, religiosa, etc. de la vida... La vida fáctica vive en constantes experiencias”<sup>2</sup>.

Esta experiencia fundamental no va a desaparecer nunca en Heidegger, aunque tenga fundamentos y aplicaciones diferentes a lo largo de su pensamiento. Al principio de *Ser y tiempo* vuelve a estar presente al hablar precisamente de la pregunta por el ser. “Todo preguntar –dice Heidegger- es un buscar. Todo buscar tiene una dirección previa, que procede de lo que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en su *que es* y en su ser-así (*dass- und Sosein*)<sup>3</sup>. Preguntar por algo implica que ese algo es puesto en cuestión (*das Gefragte*). Para ello hay que interrogar a algo o a alguien (*das Befragte*). Y finalmente hay en el preguntar algo implícito, a lo cual se tiende (*das Erfragte*). Pero más importante que estas distinciones es la base de las mismas. Como dice Heidegger, “nos movemos siempre en una comprensión del ser. Desde ella surge la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia al concepto del mismo. No *sabemos* lo que significa ‘ser’. Pero ya cuando preguntamos ¿qué *es* ser?, nos movemos en una comprensión del ‘*es*’. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar el sentido. *Esta comprensión media y vaga del ser es un factum*”<sup>4</sup>.

El plan de la obra *Ser y tiempo* de Heidegger es llegar a conocer conceptualmente el sentido del ser. El camino para ello tiene como punto de partida esta comprensión vaga y atemática del ser por el Dasein, único ente en el que se da comprensión del ser.. Y tiene comprensión del ser (*Seinsverständnis*) porque tiene en su mismo ser una relación con el ser (*Seinsverhältnis*)<sup>5</sup>. Precisamente por eso, en la búsqueda del sentido temático y conceptual del ser en general, Heidegger va a partir del propio ser del Dasein. Éste tiene una pre-comprensión o comprensión vaga también del ser de los otros entes. Pero la comprensión de su propio ser será la primera, será también la más rica. Por todo ello, el camino que Heidegger va a seguir para llegar a una comprensión temática del ser es el siguiente: Primero buscará el sentido del ser del Dasein. Con ello piensa lograr además el horizonte, desde el cual hay que considerar el ser. Y en tercer lugar, intentará llegar al sentido del ser en general.

Es en este contexto en el que Heidegger afirma que el ser es lo trascendente por antonomasia: “El ser, como tema fundamental de la filosofía, no es un género del ente, y sin embargo concierne a todo ente. Su ‘universalidad’ debe buscarse más arriba. Ser y

---

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1993, p. 208

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977, p.7

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 7

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 16

estructura del ser está sobre todo ente y más allá de toda posible determinación de un ente. *Ser es lo transcendens por antonomasia*. La transcendencia del ser del Dasein es una transcendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y necesidad de la más radical *individuación*. Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento *transzendental*. *Verdad fenomenológica (apertura de ser) es veritas transcendentalis*<sup>6</sup>. Heidegger usa aquí términos de la metafísica tradicional; y no sólo términos, sino también el esquema, que parte de los entes y busca el ser, como una especie de principio, que hace que los entes sean y pertenezcan al ser. Es cierto, por otro lado, que ya entonces entendía Heidegger que el ser no es un ente, ni un super-ente; que entre ente y ser hay una diferencia ontológica, como escribía Heidegger el mismo año de la publicación de *Ser y tiempo*, aunque no lo diga en esta obra<sup>7</sup>. Pero Heidegger por entonces admitía un ser en general y lo buscaba y lo consideraba como lo transcendente por antonomasia. Es obvio que el Dasein tenía una apertura hacia el ser, apertura que se mostraba sobre todo en la comprensión vaga o pre-comprensión mencionada y en el lenguaje.

En la carta de Heidegger citada al principio, afirmaba que el sentido de la transcendencia en *Ser y tiempo* se da a partir del abandono de la subjetividad del sujeto a favor del Dasein. Parece obvio que para Heidegger el Dasein no es el sujeto o la subjetividad de la filosofía de Kant o de Husserl; subjetividad que Heidegger considera como una característica de la filosofía moderna que él critica<sup>8</sup>

El concepto heideggeriano de Dasein es complejo y no podemos detenernos aquí en explicarlo<sup>9</sup>. Pero no se puede dejar de decir algo acerca del mismo. En alemán corriente, este término significa presencia, existencia; el término necesita una explicación también en la lengua original, ya que no expresa el contenido que tiene en la filosofía de Heidegger. En las traducciones al español, Dasein ha sido traducido de diferentes maneras. Pensamos que no tiene traducción y que es preferible explicarlo y dejarlo como está.

En general, Dasein se refiere al hombre como ser-en-el-mundo, abierto al mundo y familiarizado con él; el Dasein vive y se realiza en el mundo y tiene como tal una comprensión del mundo. *Da* significa “aquí”, “ahí”, “allí”. Pero para Heidegger, *Da* tiene un sentido más amplio: Significa apertura de espacio, espacialidad (*Räumlichkeit*). Sólo si se ha abierto un espacio en este sentido, puede hablarse luego de aquí (*hier*) o de allí (*dort*). Y para que haya apertura, es necesario que haya un ente capaz de abrirla; y ésta es

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 51

<sup>7</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1989, pp. 22-25. 322-324

<sup>8</sup> Cf. M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca 1990

<sup>9</sup> Cf. M. BERCIANO, *¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger?*. En *Themata* 10 (1992) 435-450

la constitución del ser humano. “Este ente trae en su ser más propio el carácter de lo no cerrado”<sup>10</sup>.

Esto significa que Dasein incluye siempre la idea de apertura general. Pero esta apertura es compleja. “La expresión *Da* indica esta apertura esencial. Mediante ella, este ente (el Dasein), junto con el *Da-sein* del mundo, está ahí (*da*) para él mismo”<sup>11</sup>. Nótese bien cómo Heidegger distingue en la forma de escribirlo el ente (*Dasein*) y la apertura del mundo (*Da-sein*). Estos dos aspectos van siempre juntos y no deben echarse en olvido, aunque Heidegger, antes y después de esta explicación, escriba por lo general *Dasein*.

En otros lugares, Heidegger añade que no usa el término “hombre”, sino el neutro *das Dasein*. Con esto quiere indicar que el Dasein no es ninguno de los sexos; tampoco es una abstracción ni un indiferente “todos y ninguno”, sino que es “la positividad originaria y la potencia de la esencia”, o “la potencia del origen, que trae en sí la posibilidad de cada humanidad concreta, fáctica”. De hecho, “el Dasein neutral no es nunca el que existe; únicamente existe en cada caso el Dasein en su concreción fáctica”. Añade Heidegger que el Dasein no es tampoco el individuo óntico aislado, ni el egoísta singular<sup>12</sup>.

El concepto de Dasein no es, pues, ni fácil ni claro; es muy complejo. Lo que sí debe quedar claro es que incluye una apertura general del mundo, una apertura global de sentido y de verdad, más amplia y originaria que el Dasein fáctico y concreto. El lugar de esta apertura es el ente humano (Dasein). En el círculo de *Ser y tiempo*, Heidegger insiste más en este ente-Dasein. Posteriormente, Heidegger insistirá en la apertura *Da-sein*; y dejará de hablar del Dasein y hablará del hombre como puesto en esa apertura y sometido de algún modo a ella.

Parece obvio que el Dasein en Heidegger no es la subjetividad ni el sujeto individual; no es la subjetividad transcendental de Kant ni el yo puro de Husserl. Cuando Heidegger, en la citada carta, se distancia de estas posturas y remite a *Ser y tiempo*, está remitiendo al Dasein complejo, que incluye siempre la apertura general al mundo, con el carácter de transcendencia que éste tiene, transcendencia que en definitiva remite al ser.

Heidegger hace un largo análisis del Dasein como ser-en-el-mundo. El Dasein es un poder-ser, un ser abierto a posibilidades que tiene que realizar. Por eso es un Dasein que proyecta siempre. Y lo hace teniendo una comprensión vaga o precomprensión del mundo, de su propio ser y del ser en general. El mundo como totalidad y con un significado (*Bedeutsamkeit*) para el Dasein es visto desde la perspectiva del poder-ser y del proyecto del Dasein en vista de él mismo o por él mismo (*Worum-willen*). Estos

---

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 176

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 176-177

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt 1978, pp. 171-172

existenciales del Dasein los sintetiza Heidegger en un primer concepto que expresa el ser del Dasein: El cuidado (*Sorge*).

Esta visión del mundo y del Dasein presupone el tiempo. Heidegger considera luego la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como el ser del Dasein. La temporalidad se descubre como el verdadero sentido del cuidado<sup>13</sup>. Con esto, Heidegger ve también la temporalidad como el horizonte para la consideración del ser en general. El horizonte desde el cual hay que comprender el ser, es el tiempo. Para distinguir este aspecto de la temporalidad como horizonte del de la temporalidad como ser del Dasein, Heidegger usa el término *Temporalität* para indicar la temporalidad como horizonte.

Pero a Heidegger se le presenta luego el problema de conceptualizar la temporalidad. Ésta no es un ente, sino un fenómeno unitario de futuro, pasado y presente. Como tal, tiene las características del proyectar hacia sí misma, del volver sobre sí misma, del encontrarse junto a sí. Estos fenómenos muestran la temporalidad como lo *εκστατικό* y Heidegger los llama “éxtasis de la temporalidad”<sup>14</sup>.

En estos éxtasis se abren tres horizontes. Y Heidegger dice que el Dasein tiene un conocimiento extático-horizontal de la temporalidad, que es también una comprensión vaga de la misma, en la que la temporalidad permanece temáticamente incomprensible: “Porque la temporalidad constituye extática y horizontalmente el carácter de iluminado del Da, por eso es originariamente en el Da ya siempre interpretable y por eso conocida”. Pero conocida sólo así, sin tener de ella un concepto. “Sin embargo, la inmediata comprensión y la cognoscibilidad del tiempo no excluye que permanezcan desconocidos e inconceptuados tanto la temporalidad originaria como el origen del tiempo (*Zeit*) expresado que se temporaliza en ellas”<sup>15</sup>.

*Ser y tiempo* termina con esta dificultad de comprender y conceptualizar la temporalidad. Y con ello se cierra el camino para la comprensión del ser. La siguiente sección de *Ser y tiempo*, la tercera, debía tener como título: *Tiempo y ser*. Y su objetivo debía ser la comprensión del ser a partir del horizonte del tiempo. Pero las dificultades encontradas al final de la parte publicada de *Ser y tiempo* impedían la sección programada. Heidegger siguió reflexionando sobre la temporalidad en las clases del segundo semestre de 1927, año de la publicación de *Ser y tiempo*. Cuando en 1975 se tomó el manuscrito de estas clases para su publicación, se vio que Heidegger había escrito en una anotación: “Nueva elaboración de la tercera sección de la I Parte de *Ser y tiempo*”. Pero en realidad, Heidegger dice poco de “Tiempo y ser”, que debía ser el objeto de la

---

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 432

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 435-436

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 539

sección indicada. Es en el último capítulo donde habla de la diferencia ontológica, de la temporalidad y de tiempo y ser, sin llegar a aclarar qué es el tiempo. La tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* no se escribió nunca, en realidad; *Ser y tiempo* es una obra inconclusa.

El camino hacia un ser trascendente queda interrumpido; pero Heidegger habla con cierta amplitud de transcendencia en estas clases, en relación con la diferencia ontológica. Afirma que el ser es siempre ser de un ente; pero es esencialmente diferente del ente. Entre el ente y el ser hay una diferencia ontológica. Con esta diferenciación, al tratar del ser nos vamos fuera del ámbito del ente, subimos, lo transcendemos. “La ciencia del ser, como ciencia crítica, podemos denominarla también la ciencia transcendental. Con esto no tomamos, sin más el concepto de transcendental de Kant, sino más bien su sentido originario y la tendencia auténtica, tal vez aún oculta para Kant. Nosotros subimos sobre el ente, para llegar al ser. En esta subida no caemos en el error de subir de nuevo a un ente, que tal vez esté detrás del ente conocido, como un mundo que está detrás. La ciencia transcendental del ser no tiene nada que ver con la metafísica vulgar, que trata de algún ente que está detrás del ente conocido”<sup>16</sup>.

¿Llegarán a término estas optimistas esperanzas de Heidegger en la introducción a sus clases? No podemos seguir el desarrollo de las mismas. Hacia el final, Heidegger se vuelve a encontrar con el tema de la temporalidad en su doble sentido de *Zeitlichkeit* y *Temporalität* y con el problema de la transcendencia.

¿Qué hay que entender aquí por transcendencia? Heidegger desplaza el concepto de transcendencia hacia el Dasein. “Lo trascendente, según el significado filosófico popular de la palabra, es el ente que está al otro lado. Con frecuencia, con el trascendente se designa a Dios. En la teoría del conocimiento, se entiende por trascendente lo que está al otro lado de la esfera del sujeto, las cosas en sí, los objetos. En este sentido, lo transcendental es lo que está fuera del sujeto. Entonces es lo que sale fuera de los límites del sujeto... La cosa no trasciende nunca y no es nunca lo trascendente en el sentido de aquello que ha sobrepasado; mucho menos es lo trascendente en el sentido auténtico de la palabra. Lo que sobrepasa (*das Überschreitende*) como tal, esto es, aquello cuyo modo de ser ha de ser caracterizado precisamente como este sobrepasar rectamente entendido, es el Dasein”<sup>17</sup>.

El que trasciende, el que sobrepasa algo y va más allá –y en este sentido el *transcendens*- es el Dasein. ¿Cómo trasciende? Heidegger vuelve al contexto de *Ser y tiempo*: El Dasein capta, comprende, trasciende hacia el mundo como totalidad, al

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 22-23

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 424

mundo entendido como conjunto de relaciones, como conformidad y significatividad. El Dasein lo entiende así, lo vive así en su trato con las cosas del mundo, vistas como utensilios, sin entenderlo de una forma objetiva en sentido vulgar. “El modo de ser del mundo no es el estar a la mano los objetos, sino que el mundo existe. El mundo es –aún en la orientación del concepto vulgar de transcendencia- el propiamente transcendente, aquello que está aún más allá de los objetos; y al mismo tiempo, este más allá, como existiendo, es un carácter fundamental del ser-en-el-mundo, del Dasein”<sup>18</sup>.

Heidegger tiene varios conceptos de mundo. Aquí habla de dos: En sentido ontológico, como ser de los objetos; y en sentido ontológico-existencial, propio del ser-en-el-mundo del Dasein. “Si el mundo es lo *transcendente*, lo propiamente transcendente es el *Dasein*. Con esto llegamos al *sentido ontológico auténtico de transcendencia*, que se conecta al significado vulgar fundamental de la palabra. *Transcendere* significa sobrepasar, lo *transcendens*, lo transcendente es lo que sobrepasa, como tal; y no aquello hacia donde sobrepaso. El mundo es lo transcendente, porque, como perteneciente a la estructura del ser-en-el-mundo, constituye como tal el sobrepasar hacia... El Dasein mismo es en su ser el que sobrepasa (*überschreitend*); y con ello precisamente *no es lo inmanente*... Sólo el ente con el modo de ser del Dasein trasciende, de tal manera que precisamente la transcendencia caracteriza esencialmente el ser... Por estar constituido por el ser-en-el-mundo, es el Dasein un ente, que en su ser es más allá y fuera de sí mismo”. Y poco más adelante añade Heidegger, resumiendo: “El Dasein es lo transcendente; objetos y cosas no son nunca transcendentales. En la constitución fundamental del ser-en-el-mundo se anuncia la esencia de la transcendencia”<sup>19</sup>.

Como puede verse, la transcendencia se centra aquí en el ser del Dasein; el Dasein es transcendente por su mismo ser. “El Dasein mismo, como ser-sujeto (*Subjekt-sein*) trasciende. El Dasein como tal es ser-para-sí (*Zu-sich-sein*), ser-con (*Mit-sein*) con otros y ser junto a utensilios y objetos. En los momentos estructurales del para-sí (*Zu-sich*), del con otros (*Mit-Anderen*) y del junto a objetos a la mano (*Bei-Vorhandenen*) está en general el carácter del sobrepasar, de la transcendencia”<sup>20</sup>. Estas relaciones tienen una unidad en el ser-en (*In-sein*) del Dasein en el mundo, que hace que esté familiarizado con el mundo. El Dasein es desde el comienzo ser-en-el-mundo; y como tal tiene esta familiaridad con el mundo, comprende el mundo como significatividad, en vista de él mismo o por sí mismo (*umwillen seiner*)<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Ibid., pp. 424-425

<sup>19</sup> Ibid., pp. 425-426

<sup>20</sup> Ibid., pp. 428-429

<sup>21</sup> Ibid., p. 428

Heidegger se pregunta aún: “¿Por qué la primera estructura del ser-en-el-mundo como tal funda la transcendencia? ¿En qué se funda la transcendencia del Dasein mismo?”. La respuesta estaría en las estructuras del Dasein que acaba de mencionar: El para-sí (*Zu-sich*), el ser-en (*In-sein*), el por sí mismo (*umwillen seiner*). “El ser-en como ser-para-sí y como por sí mismo sólo es posible si tiene como fundamento el futuro; esto es, porque este momento estructural del tiempo es en sí extático. *El carácter extático* del tiempo hace posible el carácter específico del sobrepasar del Dasein, la transcendencia y con ello también el mundo”<sup>22</sup>.

En otras palabras: El Dasein, como ser-posible que tiene que realizarse a sí mismo, tiene comprensión del mundo como significatividad (*Bedeutsamkeit*) para sí, en vista de sí mismo. Y esto, porque es temporal en su mismo ser; y porque como tal, tiene su visión extática del futuro como horizonte. El futuro es aquí el tiempo principal; pero también se dan éxtasis y horizontes del pasado y del presente. Por esta estructura, el Dasein es *transcendens*, sobrepasa hacia el mundo y se sobrepasa a sí mismo. En conclusión: “La *transcendencia* del *ser-en-el-mundo* se funda en su específica totalidad en la unidad originaria estático-horizontal de la temporalidad”<sup>23</sup>.

Hasta aquí la cosa parece clara. Pero hasta ahora Heidegger ha hablado de la transcendencia del Dasein, de una transcendencia constitutiva del mismo, fundada en la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como ser del Dasein. La pregunta por el otro transcendente, por el ser, hacia el cual debe transcender el Dasein, sigue sin respuesta. Y ésta es, en definitiva, la cuestión fundamental. Así lo recuerda Heidegger hacia el final de las clases y bajo el título: *Temporalidad y ser*: “Nosotros –dice- siempre hemos orientado la reflexión hacia la pregunta por la posibilidad de una determinada comprensión del ser”<sup>24</sup>.

Heidegger repite aquí ideas ya vistas: “Hay que mostrar de manera explícita cómo el comprender el carácter de lo a la mano del utensilio es un comprender el mundo; y cómo este comprender el mundo como transcendencia del Dasein tiene sus raíces en la constitución extático-horizontal de su temporalidad. El carácter de a la mano del utensilio ya ha proyectado este ser hacia el tiempo”<sup>25</sup>. La percepción más sencilla de las cosas, que en *Ser y tiempo* se ven como utensilios o instrumentos para la praxis y para el proyecto del Dasein, llevaría ya implícita una comprensión del ser del utensilio desde el tiempo y en un sentido temporal. Esto implicaría ya un saber o una comprensión vaga del tiempo. “Esta relación entre ser y tiempo no está del todo oculta al Dasein, sino que es conocida en una explicación mal interpretada y equívoca. En cierto modo, el Dasein tiene una

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 428

<sup>23</sup> Ibid., p. 429

<sup>24</sup> ibid., p. 429

<sup>25</sup> Ibid., p. 430

comprensión de que la interpretación del ser tiene de alguna forma relación con el tiempo”<sup>26</sup>.

Pero el problema está en hacer temática y llevar al concepto esa intuición. Heidegger vuelve a hablar de la temporalidad, de los éxtasis de la misma y de los horizontes; y afirma una vez más que el “*ser lo entendemos a partir del esquema horizontal originario de los éxtasis de la temporalidad*”<sup>27</sup>. Pero ahí terminaría el alcance del método fenomenológico: “Comprender el ente, proyección hacia el ser, comprender el ser, proyección hacia el tiempo llega a su término en el horizonte de la unidad extática de la temporalidad. De manera más originaria no podemos fundamentar esto aquí; deberíamos entrar en el problema de la finitud del tiempo. En este horizonte llega a su término todo éxtasis del tiempo, esto es, la temporalidad misma”<sup>28</sup>.

El último párrafo de las clases lleva por título: *Ser y ente. La diferencia ontológica*. ¿Será posible llegar a la comprensión explícita del ser, superando la diferencia entre ente y ser? Heidegger afirma que los comportamientos del Dasein con algo entienden este algo *como* ente (*Seiendes*); y esto significa que lo entienden en su ser (*Sein*). En otras palabras: Comprender el ente, lo que es, implica comprenderlo en el ser y de alguna manera comprender el ser. “Pero –añade Heidegger– no es necesario que el comportamiento con el ente, aunque comprenda el ser del ente, distinga expresamente este ser del ente así comprendido del ente con el cual está en relación el Dasein; y menos necesario aún es que esta diferencia entre ser y ente sea aprehendida conceptualmente”<sup>29</sup>.

La reflexión sobre la diferencia llega de nuevo a la temporalidad. “La diferencia entre ente y ser es temporalizada en la temporalización de la temporalidad”<sup>30</sup>. Heidegger añade que por esto “la diferencia puede ser propiamente y expresamente conocida; como conocida, puede ser interrogada; como interrogada, puede ser investigada; y como investigada, puede ser aprehendida conceptualmente. La diferencia entre el ser y el ente es *pre-ontológica*, esto es, sin concepto explícito del ser; está *latente ahí en la existencia del Dasein*. Como tal, puede convertirse en diferencia comprendida de modo explícito”<sup>31</sup>.

Como se ve, las reflexiones se repiten, sin avanzar hacia la comprensión explícita de la temporalidad. Heidegger va alternando el optimismo con el pesimismo. Después de nuevas reflexiones dice: “Fundamentalmente, la objetivación del ser es siempre posible, en tanto que ser está de algún modo desoculto. Pero es problemática, indeterminada e insegura la dirección del posible proyecto del ser como tal... Después de lo dicho, no hay

---

<sup>26</sup> *ibid.*, p. 430

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 436

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 437

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 453

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 454

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 454

necesidad de más indicaciones para dejar claro que ante todo y por mucho tiempo la temporalidad (*Zeitlichkeit*) originaria y sobre todo la *Temporalität* permanecen ocultas...

Pero no sólo está oculta la temporalidad.; sino que ya lo están los fenómenos más conocidos, como el de la transcendencia, los fenómenos de mundo y de ser-en-el-mundo. Sin embargo, no están totalmente ocultos, en la medida en que el Dasein sabe algo acerca del yo y de otras cosas<sup>32</sup>. Heidegger dice aún, hacia el final de sus clases: “En esto, tenemos que tener claro con toda nitidez lo siguiente: La temporalidad no es nunca algo que se podría ver en una intuición extraordinaria y misteriosa, sino que se abre sólo en un trabajo conceptual elaborado de una forma determinada<sup>33</sup>. Este es el trabajo que ha intentado realizar Heidegger, con un tesón y una insistencia dignos de elogio. Pero el resultado no es el esperado. La temporalidad permanece oculta. Se tiene de ella una comprensión extática; pero Heidegger no ha logrado hacerla temática mediante una comprensión conceptual<sup>34</sup>.

El camino hacia el ser como lo trascendente no llega a su término. Pero también es obvio que el Dasein como trascendente (*transcendens*) en sentido activo tienen una intuición vaga, una pre-comprensión de la temporalidad, de la diferencia ontológica y del ser; y que éste es real, que hay realidad trascendente, aunque su sentido sea oculto y no sea posible tener de ella una comprensión conceptual.

### 3. Transcendencia y fundamento

El breve escrito heideggeriano sobre *La esencia del fundamento* fue precedido por las clases de 1928 en Marburg sobre los fundamentos metafísicos de la lógica, en relación con Leibniz. Heidegger busca en ellas la metafísica del principio de razón suficiente, como problema fundamental de la lógica.

El punto de partida es la verdad de la proposición. Ésta no es la verdad originaria. La proposición expresa una verdad *acerca de* algo, de un ente; y tiene relación con un ente. Pero la expresión no es la relación originaria, sino que parte ya de un ser-junto-al-ente, sea este ser sólo perceptivo o sea alguna forma de comportamiento práctico con él. En general, la proposición como expresión sólo es posible en un *trato con* (*Umgang mit*) los entes. Es aquí donde la verdad de la proposición tiene sus raíces<sup>35</sup>. Este ser-junto-a-

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 458

<sup>33</sup> Ibid., p. 465

<sup>34</sup> Sobre los problemas de la temporalidad, cf. M. BERCIANO, *Temporalidad y ontología en el círculo de Ser y tiempo*. En *Themata*, 7 (1990) 13-50; id., *Superación de la metafísica*, Oviedo 1991, pp. 87-96

<sup>35</sup> M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logia im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt 1990, pp. 153-158

las-cosas sólo es posible mientras existe el Dasein, como un modo de éste. Heidegger vuelve a plantearse aquí el problema del sujeto-objeto, en relación con las filosofías kantiana, idealista, psicologista y fenomenológica, haciendo ver que no hay sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto. Husserl ha puesto de relieve el carácter intencional de los actos; pero no puso el fundamento de la intencionalidad en el ser-junto-al (*Sein-bei*) ente.

Y aquí se plantea de nuevo Heidegger el problema de la trascendencia: “En toda la problemática anterior sobre la relación del sujeto hacia el objeto yace indiscutiblemente en el fondo el problema de la *trascendencia*”<sup>36</sup>. Heidegger añade que el problema de la trascendencia no es un problema de la relación sujeto-objeto, sino que es más profundo y está en relación con el ser mismo en general. Por lo tanto, tampoco es el problema de la intencionalidad de Husserl. Ésta es posible como trascendencia óptica sobre la base de la trascendencia del ser-en-el-mundo. Ésta es la trascendencia originaria, que está en íntima relación con la comprensión del ser por el Dasein y que hace posible la relación intencional del mismo Dasein con el ente<sup>37</sup>.

Con esto, Heidegger se encuentra una vez más con los problemas de *Ser y tiempo*, con el concepto de Dasein como ser-en-el-mundo; y al fin, con la temporalidad. “Pero el problema del ser es el problema fundamental de la filosofía en general; y en estrechísima relación con él está el problema que dirige nuestra reflexión: la trascendencia, a la cual nos ha conducido la pregunta por la esencia del fundamento y por la relación entre fundamento y verdad”<sup>38</sup>. “Pero si el ser tiene una relación originaria con el tiempo; y si la comprensión del ser pertenece originariamente a la esencia del Dasein, a su posibilidad interna, el tiempo tiene que codeterminar esa interna posibilidad del Dasein”<sup>39</sup>.

Ya hemos visto que el tiempo constituye un obstáculo para la comprensión conceptual del ser. Y este obstáculo se repite al final de estas clases de Heidegger sobre el fundamento y la verdad<sup>40</sup>. Pero entretanto hace unas reflexiones sobre la trascendencia más amplias y explícitas que en otros lugares.

Heidegger comienza explicando el término: El significado de la palabra viene de *transcendere*: Pasar por encima, atravesar hacia el otro lado. Por eso trascendencia significa el paso, el pasar sobre; y lo trascendente designa aquello hacia lo cual se pasa; aquello que para ser accesible y concebible exige un sobrepasar; significa lo que está al otro lado, lo que está en frente. Y finalmente, lo que trasciende es lo que realiza el paso.

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 169

<sup>37</sup> Ibid., p. 170

<sup>38</sup> Ibid., p. 187

<sup>39</sup> Ibid., p. 189

<sup>40</sup> Ibid., p. 266

En filosofía tiene varios significados. Aquí nos limitamos a dos principales: El primero es lo trascendente como diferente de lo inmanente. Éste indica lo que está dentro; en el sujeto, en el alma, en la conciencia. Lo trascendente es lo que está fuera o frente a<sup>41</sup>. En relación con esto, se da un nuevo concepto de transcendencia: La relación entre lo interior o inmanente y lo exterior mediante un salto o una penetración de la cápsula que encierra al sujeto. En este caso habría que preguntarse si la transcendencia primera y bien entendida no es la esencia de la subjetividad que realiza el paso. Y en este caso, la transcendencia como paso para captar lo que está fuera o más allá de la inmanencia se llamaría transcendencia gnoseológica o cognitiva<sup>42</sup>.

En otro sentido, transcendencia se contrapone a contingencia. Lo contingente es lo que encontramos y tocamos directamente; lo trascendente, lo que está más allá de todo esto y lo condiciona, trascendente es lo incondicionado y al mismo tiempo inalcanzable, lo que está más allá del ente condicionado. Esto expresa al mismo tiempo una diferencia de grado de ser. Lo incondicionado y absoluto es designado sobre todo con el nombre de Dios. De ahí que en este caso se hable de transcendencia teológica<sup>43</sup>.

Acerca de estos dos conceptos de transcendencia, el gnoseológico y el teológico, dice Heidegger que la transcendencia no es el paso de una esfera interior a otra exterior, como si lo que se atraviesa fuera una barrera que tiene el sujeto y que lo separa de la esfera exterior. La transcendencia tampoco sería la relación cognoscitiva de un sujeto con un objeto, de manera que el objeto se añadiera de alguna manera al sujeto, convirtiéndose en algo propio de la subjetividad. “Más bien la transcendencia es la constitución originaria de la subjetividad de un sujeto. El sujeto trasciende en cuanto sujeto; no sería sujeto si no trascendiera... El Dasein mismo es el sobrepasar. Esto implica que la transcendencia no es un posible comportamiento (entre otros comportamientos posibles) del Dasein con otros entes, sino la constitución fundamental de su ser, sobre cuya base puede entonces el Dasein comportarse con un ente”<sup>44</sup>

También la transcendencia teológica habría que verla desde esta perspectiva del Dasein. Heidegger lo deja claro en este lugar, en una nota al pie de página: “El problema de la transcendencia hay que volver a tomarlo en la pregunta por la temporalidad y por la libertad; y sólo a partir de ahí se puede indicar hasta qué punto pertenece a la transcendencia misma, como esencialmente y ontológicamente diferente, el comprender el ser como omnipotente y como santidad. No se trata de demostrar ónticamente lo divino en su ‘Dasein’, sino de esclarecer el origen de esta comprensión del ser a partir de la

---

<sup>41</sup> Ibid., pp. 204-205

<sup>42</sup> Ibid., pp. 205-206

<sup>43</sup> Ibid., pp. 206-207

<sup>44</sup> Ibid., p. 211

transcendencia del Dasein, esto es, la pertenencia de esta idea de ser a la comprensión del ser en general. Sólo a partir de la esencia de ser y transcendencia... puede ser entendida esta idea de ser como omnipotencia; pero no en una explicación que tienda hacia un Tú absoluto, ni como *bonum*, como valor o como eterno”<sup>45</sup>.

Como se ve, Heidegger vuelve a considerar la transcendencia desde el punto de vista del sujeto, como constitución fundamental del Dasein como ser-en-el-mundo. El Dasein es ser arrojado en el mundo, está totalmente en medio de la naturaleza y pertenece a ella mediante su corporeidad. Pero tiene que realizarse como poder-ser, como existencia. Precisamente en este pertenecer a la naturaleza y en poder sobrepasarla o ir más allá de la misma consiste la transcendencia. “El Dasein como transcendente está más allá de la naturaleza, aunque como fáctico permanezca envuelto por ella. Como transcendente, esto es, como libre, el Dasein es algo extraño a la naturaleza”<sup>46</sup>. El Dasein no es un mineral ni un vegetal ni un animal sometido a la naturaleza, sin poder cambiar nada en ella. Como ser libre, el Dasein puede usar y modificar la naturaleza, para realizar sus planes y realizarse a sí mismo.

¿Hacia dónde trasciende el Dasein? Aquello hacia donde trasciende el Dasein es lo que Heidegger llama “mundo”. “Y el fenómeno fundamental de la transcendencia del Dasein lo designamos con la expresión *ser-en-el-mundo*”<sup>47</sup>. Heidegger hace notar que “mundo” tiene varios significados. Ya para los griegos el mundo era *κόσμος*; y este término no indica el conjunto de los entes, sino un modo de ser del mundo y de los entes. Y Heidegger presenta aquí una serie de autores en los que el mundo es algo distinto del conjunto de los entes: Pablo, Agustín, Tomás de Aquino, Kant. Y concluye afirmando que por mundo “no podemos entender el conjunto óptico de las cosas de uso, de las cosas de la cultura histórica, diferenciando entre naturaleza y cosas de la naturaleza. Más bien el análisis precisamente de las cosas de uso y de su relación nos da un punto de partida para hacer visible por primera vez el fenómeno del mundo”<sup>48</sup>. En el contexto heideggeriano, el mundo es relativo al Dasein y al modo como éste existe.

¿Qué es, pues, el mundo hacia el cual trasciende el Dasein? Heidegger dice que el Dasein trasciende el ente; y este pasar sobre el ente o ir más allá del mismo es pasar al mundo. Y el Dasein no sólo sobrepasa los entes que no son él mismo, sino que el Dasein se sobrepasa a sí mismo como ente. La transcendencia del Dasein es, pues, un ir más allá de los entes y más allá de sí mismo; es un realizar sus posibilidades y realizarse a sí mismo. En este sentido es ser-en-el-mundo y ve el mundo en vista de sí mismo. El mundo

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 211

<sup>46</sup> Ibid., p. 212

<sup>47</sup> Ibid., p. 213

<sup>48</sup> Ibid. p. 233

aquí no es el conjunto de los entes. Se trata más bien del mundo de la vida, del mundo histórico, en el que el Dasein vive y realiza sus posibilidades. Y en este mundo se ven los entes, que Heidegger ha considerado en *Ser y tiempo* como instrumentos o útiles, como o cosas para la praxis humana en sentido amplio. El mundo aquí es el mundo del Dasein, de sus posibilidades, el mundo de la vida, de las interrelaciones, de la realización del Dasein.

Y para esto, el Dasein ha de ser libre. “Sólo donde hay libertad, hay mundo, en este sentido global. Transcendencia del Dasein y libertad son idénticas. La libertad se da a sí misma la posibilidad interna; un ente libre es en sí mismo necesariamente trascendente”<sup>49</sup>. El Dasein, como poder-ser (*Sein-können*), como ser con posibilidades está caracterizado por un “en vista de” o “por causa de” sí mismo. “El ser y el poder-ser del Dasein es aquello, por razón de lo cual él existe”<sup>50</sup>. Desde esta perspectiva ve el mundo, en vista de sí (*umwillen seiner*). Y Heidegger añade que esto no es egoísmo, sino un carácter ontológico-metafísico del *Ego* (*der Egoität*) del Dasein en general. Heidegger designa esta *Egoität* también como *Selbstheit*, como ser él mismo, propio de todo Dasein<sup>51</sup>.

En este contexto de ideas del ser del Dasein se da la transcendencia. “El fenómeno del verdadero elegirse a sí mismo concebido de modo existencial-ontológico hace aparecer de la manera más radical el carácter metafísico de sí mismo (*Selbstheit*) del Dasein; esto es, la transcendencia como trascender del propio ser, del ente como ser con otros (*Mit-sein*) y del ente en el sentido de naturaleza y de cosas de uso”<sup>52</sup>.

En resumen: El Dasein como ser-en-el-mundo se construye en el mundo, en relación con la naturaleza y con las cosas, en relación con los demás Dasein. Y así se trasciende constantemente a sí mismo como Dasein, como ser con otros Dasein (*Mit-dasein*). Todo esto implica un trascender hacia el mundo y presupone un “por razón” o “en vista” de sí mismo; y esto presupone una voluntad (*Wille*) y en el fondo una libertad (*Freiheit*).

Y finalmente, todo esto es posible en un ser-temporal. Las reflexiones anteriores llevan de nuevo a Heidegger al problema de la temporalidad, que le había cerrado la posibilidad de una comprensión conceptual del ser. Al llegar ahora a este punto, Heidegger tiene que preguntarse una vez más por la temporalidad; y su respuesta es más bien pesimista: “¿Qué es la temporalidad misma y cómo podemos acercarnos a ella? Sobre el tiempo se puede especular de muchas maneras... Más bien, como se ha

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 238

<sup>50</sup> Ibid., p. 239

<sup>51</sup> Ibid., pp. 240-243

<sup>52</sup> Ibid., p. 245

mostrado, el tiempo está en una relación francamente aún oscura con la comprensión del ser en general... El camino hacia ella no es fácil. El que yo mismo he seguido no es el único; pero todos son largos y ricos en obstáculos. Para nuestro objetivo, escojo otro procedimiento”<sup>53</sup>.

El procedimiento que escoge Heidegger consiste en descartar el tiempo vulgar y en indicar la esencia del tiempo. ¿Cuál es el punto de llegada de este proceder? Una vez más, Heidegger habla del carácter extático del tiempo, en el que se unen el futuro como esperar y planear, el pasado como un conservar o mantener y el pasado como tener presente. Y termina diciendo: “La temporalidad es ella misma una unidad extática que se unifica en la temporalización extática”<sup>54</sup>. Unas reflexiones más sobre los horizontes no aclaran lo que es la temporalidad. En definitiva, no hay de ella una comprensión conceptual; y así queda una vez más cerrado el camino hacia la comprensión del ser del Dasein y del ser en general.

Las reflexiones sobre la transcendencia parece que nos han apartado de la pregunta primera sobre el fundamento. Al principio de las clases, Heidegger consideraba la metafísica del principio del fundamento como el problema fundamental de la lógica. Después de las reflexiones sobre la transcendencia del Dasein, Heidegger vuelve al tema del fundamento y pone la transcendencia en relación con la esencia del fundamento.

¿Qué es, pues, la esencia del fundamento? Heidegger aclara que no busca el fundamento de algo, sino que se pregunta qué significa fundamento en general. ¿Por qué nos preguntamos por un fundamento? ¿Por qué nos preguntamos por el porqué? ¿Por qué buscamos el porqué o la razón de las cosas? Heidegger responde: “Porque nosotros somos de este modo de existir trascendiendo, de este modo de ser-en-el-mundo; y porque este ser-en-el-mundo es temporalización. Por eso nos preguntamos por un porqué”<sup>55</sup>. Y añade: “La libertad, como extático proyectarse hacia el propio poder-ser, se comprende desde éste y al mismo tiempo se muestra éste como obligación. Por esto ella es el *origen de algo así como fundamento*. Podemos decir de forma del todo lapidaria: La esencia metafísica del trascendente y existente Dasein es la libertad. Pero la libertad, en cuanto transcendental, es *libertad para el fundamento*”<sup>56</sup>.

La relación entre estos conceptos parece un poco más clara en *La esencia del fundamento*, escrito por Heidegger como colaboración en honor de Husserl el mismo año de las clases que venimos comentando. Las conclusiones a las que llega Heidegger son las

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 254

<sup>54</sup> Ibid., p. 266

<sup>55</sup> Ibid., p. 276

<sup>56</sup> Ibid., p. 276

mismas que acabamos de indicar. Pero hay en el escrito algunas consideraciones que conviene tener en cuenta.

Heidegger parte de la relación esencial entre fundamento y verdad: La verdad es tal porque tiene un fundamento. Y entonces reflexiona sobre el fundamento partiendo de la verdad. El autor habla de una verdad antepredicativa, anterior a la verdad de la proposición y fundamento de la misma. Esta verdad antepredicativa es la apertura del ente, que Heidegger llama verdad óptica. Pero esta misma verdad presupone una apertura o iluminación anterior del ser, a la que Heidegger denomina verdad ontológica. El Dasein tiene una comprensión o pre-comprensión de esta verdad del ser mismo. Verdad óptica y verdad ontológica se refieren al *ente en su ser* y al *ser del ente*. Se dan juntas; pero dejan ver una diferencia entre ser y ente: La diferencia ontológica<sup>57</sup>.

El Dasein lleva en sí la posibilidad de poder diferenciar (*Unterscheidenkönnen*), de captar la diferencia ontológica y de pasar de la verdad óptica a la verdad ontológica. El fundamento de la diferencia ontológica es la transcendencia del Dasein. Y Heidegger afirma una vez más que “la pregunta por la esencia del fundamento se convierte en problema de la transcendencia”<sup>58</sup>.

Heidegger se centra entonces en el tema de la transcendencia, afirmando ideas ya expuestas: La transcendencia no es algo que se añade al Dasein, sino que indica la esencia del sujeto, la estructura fundamental de la subjetividad. Ser sujeto significa ser ente en la transcendencia y como transcendencia<sup>59</sup>.

Según lo dicho hasta aquí, en el escrito sobre la esencia del fundamento el Dasein trasciende del ente al ser. Pero luego Heidegger considera el “hacia dónde” de la transcendencia como el mundo, repitiendo ideas de las clases del año anterior, ya expuestas.

#### 4. ¿Transcendencia en el Heidegger posterior?

Heidegger dejó luego de hablar de transcendencia y de transcendente. El abandono del discurso sobre la transcendencia coincide con la evolución del pensamiento de Heidegger de su primera etapa a la segunda. Heidegger deja de hablar de sentido del ser y habla primero de “verdad” del ser y luego de “lugar”<sup>60</sup>. Heidegger habla entonces de

<sup>57</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 130-134

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 134-135

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 137-138

<sup>60</sup> Cf. M. BERCIANO, *Sinn – Wahrheit – Ort (τόπος)*. *Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*. En *Anuario filosófico*, 24 (1991) 9-48

evento (*Ereignis*) del ser o de ser como evento. El ser es entonces acaecer; acaece la desocultación del ser, rodeada siempre de una ocultación. Aún más: Hasta 1957, Heidegger habla de evento del ser o de acaecer mediante el ser (*durch das Sein*). Pero a partir del escrito *Identität und Differenz*, de 1957, es el evento el concepto fundamental, que da ser y da tiempo; y que da la apertura del mundo, compuesto de los cuatro elementos: Lo abierto (cielo), lo cerrado (tierra), hombres y dioses. El hombre está puesto en la apertura, en la desocultación o iluminación y tiene que llevar al lenguaje y al pensar la verdad o la desocultación (entendida también como palabra o lenguaje originario del evento) que acaece en la apertura y le es dada al hombre<sup>61</sup>.

Desde este contexto, Heidegger se refiere al paso de *Ser y tiempo* citado al principio, que hablaba del ser como lo trascendente por antonomasia. Lo hace primero en la *Carta sobre el humanismo*, de 1946. El motivo inmediato de esta referencia es una conocida frase de *Ser y tiempo*, que Heidegger cita de forma abreviada: “Sólo mientras es el Dasein hay ser”<sup>62</sup>. En *Ser y tiempo* la frase es más completa y más clara: “Sólo mientras es el Dasein, es decir, la posibilidad óptica de la comprensión del ser ‘hay’ ser”<sup>63</sup>. Este paso parecía indicar que el ser es un producto del Dasein. Heidegger, en la *Carta sobre el humanismo* niega esto de modo explícito: “La frase no dice que el ser sea producto del Dasein”. Y añade: “En la introducción a *Ser y tiempo* está de manera escueta y clara y hasta en cursiva *ser es lo transcendens por antonomasia*”<sup>64</sup>. Pero cuando Heidegger escribía esto, veía la frase de *Ser y tiempo* desde una perspectiva diferente de cuando la escribió por primera vez. Dice ahora Heidegger: “La afirmación introductoria ‘ser es lo *transcendens* por antonomasia’ recogía en una proposición el modo como la esencia del ser iluminaba hasta entonces al hombre”. El ser era visto entonces desde la luz del ente, a la manera del pensamiento metafísico. Ese esquema de la metafísica no era aceptado por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, en 1946, cuando consideraba inadecuado también su propio esquema anterior: ser – ente – diferencia ontológica<sup>65</sup>.

Como comenta E. Kettering, el pensar de Heidegger se encontraba en *Ser y tiempo* en un dilema: O usar conceptos tradicionales, o crear una nueva terminología. Lo segundo hubiera sido preferible y es lo que hizo el Heidegger maduro. Pero el Heidegger de los primeros escritos optó por lo primero. Por eso, tratándose de estos escritos, hay que buscar el contenido nuevo en los términos de la metafísica tradicional usados por

<sup>61</sup> Cf. M. BERCIANO, *El camino de Heidegger hacia el Ereignis*. En *Cuadernos salmantinos de filosofía* 28 (2001) 159-190; id., *El ser como evento (Ereignis)*. En *Studia philosophica II*, Oviedo 2001, pp. 297-326; id., *Ereignis. La clave del pensamiento de Heidegger*. En *Themata*, 28 (2002) 47-69

<sup>62</sup> M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 313-364

<sup>63</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 281

<sup>64</sup> M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*. p. 336

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, p. 337

Heidegger<sup>66</sup>. En resumen: Heidegger niega que el ser sea un producto del Dasein -o del hombre, ya que por entonces Heidegger no hablaba de Dasein-. En el contexto de la *Carta sobre el humanismo*, el hombre está en la apertura del ser como evento, es el “pastor del ser”; tiene que llevar la apertura o la verdad al pensar y al lenguaje y custodiarla.

Una nueva referencia al paso de *Ser y tiempo* se encuentra en algunas notas marginales al mismo, que Heidegger escribió en el ejemplar de su uso. Dice así: “*Transcendens* no ciertamente –a pesar de toda resonancia metafísica- en sentido escolástico y *κοινωνία* griego-platónico, sino transcendencia como lo extático – *Zeitlichkeit* – *Temporalität*; pero horizonte! Ser ha pensado sobre el ente. Pero transcendencia desde la verdad del ser; el evento (*Ereignis*)<sup>67</sup> .

Y la última referencia es la de la carta de 1974, citada al comienzo. Refiriéndose al mismo paso de *Ser y tiempo*, Heidegger se centra en los conceptos de cuidado (*Sorge*) como ser del Dasein, de abandono de la subjetividad de Kant y Husserl a favor del Dasein. Después de lo dicho, las anotaciones de Heidegger al paso en *Ser y tiempo* en la citada carta, no necesitan explicación. Heidegger desplaza el concepto de transcendencia hacia el Dasein. Es éste el *transcendens*, el que trasciende en sentido activo. El ser transcendente pertenece al mismo ser del Dasein, a la temporalidad, a su comprender extático-horizontal, según hemos explicado. Pero en esta última referencia, Heidegger remite al concepto de evento. Parece obvio que la transcendencia activa del Dasein, de la cual hablaba antes Heidegger, quedaría subordinada y disminuida en este nuevo contexto. Heidegger deja también de hablar de Dasein y habla del hombre, situado en la apertura. Pero parece también claro que el hombre en esta apertura del evento continúa siendo el lugar de la desocultación o de la verdad, y que continúa abierto a una transcendencia.

¿A qué tipo de transcendencia queda abierto el hombre? Ahora el concepto fundamental no es un ser en sí ni un algo oculto detrás del evento, sino el evento mismo. Es éste el que “da ser”, “da tiempo” y da mundo, compuesto de los cuatro: Cielo, tierra, hombres y dioses. No hay ninguna otra cosa detrás, a la cual pueda conducir el evento y a partir de la cual ser explicado. El evento (*Ereignis*) no es ningún resultado (*Ergebnis*)<sup>68</sup>. Más allá del acaecer mismo no se puede ir. El *Ereignis* es la última palabra en el pensar de Heidegger, al menos de modo explícito. Ir más allá del evento y admitir un “algo” en sí, significaría afirmar un super-ente, que es lo que, según Heidegger, ha hecho la metafísica desde Platón, identificado luego con lo divino o con Dios.

<sup>66</sup> Cf. E. KETTERING, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, p. 52, nota.

<sup>67</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 51, nota.

<sup>68</sup> M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985, p. 247

Queda clara en Heidegger la afirmación de una transcendencia que pertenece al mismo ser del Dasein o del hombre; éste es *transcendens* por naturaleza. ¿Quedaría lugar en el pensar heideggeriano para un transcendente en sí, más allá del evento? De manera explícita hay que decir que en Heidegger no se puede ir más allá del evento. Pero ha habido varios e importantes autores que han entendido que de manera implícita sí quedaría abierta una vía hacia lo transcendente, hacia Dios. Así lo entendió el teólogo protestante Rudolf Bultmann, al utilizar la filosofía de Heidegger para su análisis de la existencia humana en busca de Dios. Y entre los católicos, han sido varios los que han considerado útil la ontología de Heidegger para una renovación de la teología natural y dogmática. Así Karl Rahner, Max Müller, J. B. Lotz, J. Möller, G. Siewert, etc. Lotz, por ejemplo, aduce algunos argumentos que merecen ser considerados: Con el concepto de *Ereignis* no quedaría rechazado un “en sí” u otro “para sí”; el evento acaece como destino y va siempre acompañado de una ocultación<sup>69</sup>. A Lotz no le falta lógica. Pero Heidegger no dice lo que afirma Lotz ni quiere admitirlo.

Creemos que la apertura del hombre hacia la transcendencia, afirmada por Heidegger, es positiva. Además, la intencionalidad fenomenológica que Heidegger admite implicaría en la transcendencia del hombre un “hacia algo”, aunque ese “algo” o ese “Alguien” no pueda ser conocido. Creemos que Heidegger ha tenido demasiados reparos ante la teología, incluso ante la teología negativa. También parece que la negación de Heidegger a afirmar un “algo” más allá del evento, conduciría su propia filosofía a aporías, como han hecho notar algunos de los autores citados. La filosofía de Heidegger dejaría una posible indicación hacia un transcendente en sí. Pero para ello han de ser superados sus conceptos; y parece que estos mismos conceptos implican la necesidad de una superación<sup>70</sup>.

MODESTO BERCIANO

Universidad de Oviedo

---

<sup>69</sup> J. B. LOTZ, *La experiencia transcendental*, Madrid 1982, pp. 147-148

<sup>70</sup> Cf. M. BERCIANO, “La filosofía de Heidegger y el pensamiento sobre Dios”, en A. CORDOVILLA – J. M. SÁNCHEZ CARO – S. DEL CURA, *Dios y el hombre en Cristo*. Homenaje a Olegario González de Cardedal, Salamanca 2006, pp. 95-123