

6. DASEIN Y TEMPORALIDAD

1. Ser para la muerte y conciencia

El análisis hecho hasta aquí no es ni completo ni originario. En el haber previo (*Vor-habe*) no se ha visto el Dasein entero; y en la manera previa de ver (*Vor-sicht*) se ha considerado el poder-ser, pero no el poder-ser propio. Hay que considerar el Dasein entero y propio. “En el Dasein, mientras él es, queda siempre un algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el final (*Ende*) mismo. El final del ser-en-el-mundo es la muerte”¹. La muerte es otro tema fundamental en *Ser y tiempo*.

Una comprensión completa del Dasein resulta problemática. “Mientras el Dasein en cuanto ente es, jamás habrá alcanzado su integridad. Pero si la alcanza, este logro se convierte en la absoluta pérdida del ser-en-el-mundo. Entonces no volverá nunca más a ser experimentado *como ente*”². O como dice Heidegger más adelante: “Alcanzar la integridad del Dasein en la muerte, es al mismo tiempo pérdida del ser del Da”³. Además, el problema se complica, porque no tenemos experiencia de la muerte. Tenemos cierta experiencia de la muerte de los demás, pero esa no es la experiencia de la propia muerte.

El intento de hacer accesible de un modo adecuado el entero ser del Dasein fracasa. Pero la muerte es un fenómeno existencial; y queda la posibilidad de considerarlo como tal fenómeno. En este sentido dice Heidegger: “Así como el Dasein mientras está siendo ya es constantemente su todavía-no, así es también ya su final (*Ende*)”⁴.

Heidegger distingue la muerte de otros conceptos parecidos, como el “terminar de vivir” o el fenecer. Ver la muerte como fenómeno existencial tampoco significa pronunciarse acerca de si después de la muerte hay otra forma diferente de vida, si hay una inmortalidad, etc. “El análisis de la muerte se mantiene puramente en el ‘más acá’, en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein *se hace presente dentro de éste*”⁵.

La consideración ontológica de la muerte ha de hacerse desde lo visto hasta ahora; desde las estructuras analizadas y sintetizadas en el cuidado. “El significado ontológico de esta expresión fue formulado en la siguiente definición: Anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) como ser-con el ente que se encuentra (dentro del mundo). Quedan así expresados los caracteres fundamentales del ser del Dasein: En el anticiparse-a-sí-mismo, la existencia; en el ser-ya-en., la facticidad; en el ser-con., la caída. Si por otra parte la muerte pertenece de un modo eminente al ser del Dasein, ella (o bien el ser para el final) debe dejarse determinar a partir de estos caracteres”⁶. Y a su vez, este existencial de la muerte modificará todos los otros modos de ser del Dasein: Su existencia, facticidad, decaimiento, apertura con sus modos, cotidianidad, proyecto existencial.

Es problemática la relación de la muerte con la realización de las posibilidades. “La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte el Dasein mismo, en su poder-ser más propio, está ante sí. En esta

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 310

² Ibid., p. 315

³ Ibid., p. 316

⁴ Ibid., p. 326

⁵ Ibid., pp. 327-330

⁶ Ibid., p. 332

posibilidad al Dasein le va radicalmente su ser-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad de no-poder-existir-más... Esta posibilidad más propia... es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el Dasein no puede superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir... Este momento estructural del cuidado tiene en el ser para la muerte su concreción más originaria”.⁷

En la cotidianidad el Dasein se evade o es apartado de esta realidad de la muerte de diferentes modos, mediante el fenómeno del “uno” y los modos inauténticos de apertura Heidegger dice que se busca el ser auténtico del Dasein. Para ello debería haber en el Dasein algo que atestigüe esta autenticidad, de modo que pueda tender a ser él mismo. Este atestiguar debería darse en el mismo Dasein, ser algo existencial suyo.

Si el Dasein está en el uno (*Man*) parece obvio que la autenticidad o la propiedad del Dasein habrá de darse por una modificación del uno”, que es donde el Dasein tiene sus patrones corrientes de medida y sus normas. Está perdido en el “uno” y debe encontrarse. Para ello el Dasein debe dejar de oír al uno y oírse a sí mismo; necesita el testimonio de un poder-ser-sí-mismo, de que su ser-posible es un hecho. Esto le es atestiguado por la voz de la conciencia.

No se entiende aquí la conciencia en sentido psicológico de descripción de las vivencias, ni en sentido teológico-moral, sino en sentido existencial. “La conciencia da a entender algo, la conciencia *abre*. De esta característica formal surge la indicación de remitir este fenómeno a la apertura (*Erschlossenheit*) del Dasein. Esta apertura fundamental del ente que somos nosotros mismos está constituida por la disposición afectiva, el comprender, la caída y el habla. El análisis más a fondo de la conciencia la revelará como una *llamada (Ruf)*. El llamar es un modo del habla. La llamada de la conciencia tiene el carácter de una interpelación (*Anruf*) al Dasein para que se haga cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo; y esto en el modo de una *intimación (Aufruf)* a despertar de su más propio ser-culpable”.⁸

¿Qué le dice la conciencia al Dasein en este hablar? Estrictamente hablando, nada. La llamada carece de expresión vocal, no se manifiesta en palabras. “*La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio*”.⁹ Pero con esto no pierde nada de su perceptibilidad, sino que la refuerza. La dirección a que apunta la llamada es clara, aunque no sea claro el mensaje o la llamada concreta. El sí-mismo permanece indeterminado, pero está ahí. La llamada no depende de nosotros mismos ni es decidida por nosotros. Llega en un estado de desazón (*Unheimlichkeit*), en un Dasein que se encuentra como fuera de casa (*Un-zuhause*), en un “*nudum factum* que”.

La conciencia es una llamada del cuidado. “*La conciencia se revela como llamada del cuidado*. El vocante es el Dasein que en su condición de arrojado (ser-ya-en...) se angustia por su poder-ser. El interpelado es este mismo Dasein en cuanto llamado a su más propio poder-ser (anticiparse a sí). Y el Dasein es llamado por la llamada para que salga de la caída en el uno (ya-ser-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos). La llamada de la conciencia, es decir, esta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el Dasein, en el fondo de su ser, es cuidado”.¹⁰

En relación con estos conceptos hay que ver también el de culpa, el ser-culpable (*Schuldigsein*). Este término significa “ser deudor, tener deuda”; pero aquí no significa esto. Tampoco tiene significado de culpa moral. Pero sí indica una deficiencia. La idea de culpa lleva consigo la de faltar algo, el carácter de un *no*. “Definimos, pues, la idea

⁷ Ibid., p. 333

⁸ Ibid., pp. 357-358

⁹ Ibid., p. 363

¹⁰ Ibid., pp. 368-369

existencial formal de ‘culpable’ de la siguiente manera: Ser-fundamento de un ser que está determinado por un no; es decir, *fundamento de una nihilidad*. Y añade Heidegger poco después: “*Ser culpable no es resultado de haberse hecho culpable, sino al revés: éste sólo es posible ‘sobre la base’ de un originario ser-culpable*”.¹¹ Nihilidad no significa no existir, sino que indica un “no”, que es constitutivo de todo Dasein en su condición de arrojado. El carácter de nihilidad acompaña también a todo proyecto (*Entwurf*), que es esencialmente negativo (*nichtig*). En resumen, dice Heidegger: “*El cuidado mismo está en su esencia impregnado de nihilidad*”. El cuidado –el ser del Dasein– consiste, por consiguiente, en cuanto proyecto arrojado, en ser-fundamento (negativo) de una nihilidad. Y esto significa que *el Dasein como tal es culpable*.¹²

En este contexto hay que entender la llamada de la conciencia. “Oír correctamente la llamada equivale entonces a un comprenderse a sí mismo en su poder-ser más propio, esto es, en proyectarse hacia el *más propio* y auténtico poder-llegar-a-ser-culpable. El comprensor dejarse pre-vocar a esta posibilidad implica el hacerse libre del Dasein para la llamada: La disponibilidad para el poder-ser-interpelado. Al comprender la llamada, el Dasein es *obediente a su más propia posibilidad de existencia*. Se ha elegido a sí mismo”.¹³

Aceptar la llamada de la conciencia significa, según Heidegger, *querer tener conciencia*. Esto se da en la apertura del Dasein o *Erschlossenheit* ya vista y que está constituida aquí de manera más concreta “por la disposición afectiva de la angustia, por el comprender en cuanto proyectarse en el más propio ser-culpable y por el habla que calla”. Este modo de apertura es una decisión. “Este eminente modo de la apertura atestiguado en el Dasein mismo por su conciencia –*el callado proyectarse en la angustia hacia el más propio ser-culpable*– lo llamamos la *resolución*”.¹⁴

Es un estado de resolución o carácter de resolución del Dasein. Heidegger lo relaciona con la apertura, término afín: “La resolución (*Entschlossenheit*) es un modo eminente de la apertura (*Erschlossenheit*) del Dasein. Ahora bien, la apertura fue interpretada antes en forma existencial como la *verdad originaria*... Con la resolución se ha alcanzado ahora la verdad más originaria, por ser la propia. La apertura del Da abre de manera igualmente originaria en cada caso el ser-en-el-mundo en su totalidad, esto es, el mundo, el ser-en y el sí mismo, que es este ente en cuanto ‘yo soy’”.¹⁵

La resolución o decisión es siempre decisión de un Dasein factico. ¿A qué se decide? *El acto resolutorio es precisamente el primer proyectarse y determinarse de la posibilidad fáctica correspondiente*.¹⁶ El Dasein se decide a realizar sus posibilidades concretas. Y esto se da en la situación. Este concepto parece referirse ante todo a un lugar y a unas condiciones o circunstancias objetivas de un momento concreto. Pero Heidegger entiende la situación como algo más complejo. “La situación no es un marco meramente presente donde se halla el Dasein o donde pudiera instalarse. Lejos de ser una mezcla meramente presente de circunstancias y accidentes, la situación es sólo mediante la resolución y en ella”.¹⁷ Con esto Heidegger relaciona la situación con un tema tradicional, con el tiempo de la acción humana oportuna, que ya está presente en los griegos.

¹¹ Ibid., pp. 376-377

¹² Ibid., pp. 378-379

¹³ Ibid., pp. 381-382

¹⁴ Ibid., p. 393

¹⁵ Ibid., pp. 393-394

¹⁶ Ibid., p. 395

¹⁷ Ibid., p. 397

2. La temporalidad como ser del Dasein

Hablando del tiempo en Heidegger, Von Herrmann hace notar que se trata de una reflexión nueva sobre el mismo. Del tiempo se han ocupado muchos autores desde la antigüedad. Aristóteles trata de él en el libro IV de la *Física*; San Agustín también reflexiona sobre él en el libro XI de las *Confesiones*; Kant lo trata en la Estética trascendental; y Husserl en sus *Lecciones para una fenomenología de la conciencia interior del tiempo*. Todas estas reflexiones son profundas; pero entre ellas y la de Heidegger hay una diferencia importante. En la base de estas interpretaciones del tiempo está la siguiente concepción del tiempo: *Ahora* (presente), *ya no ahora* (pasado) y *todavía no ahora* (futuro). La interpretación heideggeriana no considera lo temporal del tiempo ante todo en el *ahora* y sus modificaciones, sino que para él lo originario del tiempo es el futuro.¹⁸

De lo dicho acerca del Dasein como ser-para-la-muerte resulta que el Dasein se ve como culpable, caracterizado por una nihilidad. En la resolución, este Dasein se reconoce tal y se proyecta para su poder-ser más propio. Pero su posibilidad más propia es la muerte. “El modo originario como el Dasein está vuelto hacia su poder-ser es un estar vuelto hacia la muerte, es decir, hacia la eminente posibilidad del Dasein que allí fue caracterizada. El adelantarse abre esta posibilidad como posibilidad. Por consiguiente la resolución sólo *en cuanto precursora* llega a ser un originario estar vuelto hacia el más propio poder-ser del Dasein”.¹⁹ El ser del Dasein (*Sorge*) está así orientado hacia el futuro.

Con el cuidado se ha llegado a la primera indicación del ser del Dasein; pero no se ha visto aún este ser de modo definitivo; no se ha llegado a ver aún en su sentido ontológico. Heidegger se pregunta por este sentido al reflexionar sobre la temporalidad. “En la pregunta por el sentido del cuidado se pregunta: *¿Qué es lo que hace posible la totalidad de ese todo estructural articulado que es el cuidado en la unidad que se despliega en su articulación?* Estrictamente hablando, sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser”.²⁰

Hemos visto repetidamente que el Dasein está vuelto hacia su propio poder-ser. Ahora dice Heidegger: “El hacer-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente es el fenómeno originario del porvenir (*Zukunft*). El hecho de que al ser del Dasein le pertenezca el *estar vuelto hacia la muerte* en forma propia o impropia, sólo es posible en cuanto ese ser es *venidero*, en el sentido que acabamos de indicar y todavía por precisar con más exactitud. ‘Futuro’ no quiere decir aquí un ahora que *todavía no* se ha hecho efectivo, actual, y que sólo más tarde *llegará a ser*, sino que indica la venida en la que el Dasein viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser. El adelantarse hacia el Dasein venidero en *forma propia*, de tal suerte que el adelantarse mismo sólo es posible en la medida en que el Dasein, *en cuanto ente*, ya viene siempre hacia sí, es venidero en su ser mismo”.²¹ Este ser “futuro” es, según Heidegger, el principal modo de ser del Dasein.

El pasado es visto en relación con el futuro. “La resolución (*Entschlossenheit*) precursora comprende el Dasein en su ser-culpable esencial. Este comprender quiere decir hacerse cargo, existiendo, del ser-culpable, ser el fundamento arrojado de la nihilidad. Ahora bien, hacerse cargo de la condición de arrojado significa para el Dasein *ser en forma propia como él ya siempre era...* Sólo en la medida en que el Dasein es en general un ‘yo

¹⁸ F. W. VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, pp. 76-77

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 405

²⁰ *Ibid.*, p. 429

²¹ *Ibid.*, pp. 430-431

he sido' puede venir de modo futuro hacia sí mismo, volviendo *hacia atrás*. Siendo venidero en forma propia, el Dasein es propiamente *sido*. El adelantarse hacia la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido”²²

También el presente es visto desde la perspectiva del futuro. “La resolución precursora abre la correspondiente situación del *ahí*, de tal manera que la existencia, al actuar, se ocupa de un modo circunspectivo de lo fácticamente a la mano en el mundo circundante”.²³ De esta manera se hace comparecer lo presente.

Heidegger llega a esta conclusión: “La temporalidad se revela como el sentido del cuidado propiamente dicho”. Y añade: “La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad (*Zeitlichkeit*)”.²⁴ Y el sentido primario de ésta es el futuro. “El ‘antes’ y el ‘anticiparse’ indican ese futuro, que en definitiva hace posible que el Dasein pueda ser de tal manera que *le vaya* su poder-ser. El proyectarse en el ‘por mor de sí mismo’, proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la *existencialidad*. *El sentido primario de ésta es el futuro*”.²⁵

La temporalidad unifica todas las demás estructuras y es, pues, el ser del Dasein. “La temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída; y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado. Los momentos del cuidado no quedan reunidos por yuxtaposición, como tampoco la temporalidad misma se va constituyendo por futuro, haber-sido y presente ‘a lo largo del tiempo’”. ¿Qué es, pues, la temporalidad? “La temporalidad no ‘es’ en absoluto un *ente*. La temporalidad no es, sino que se temporaliza (*zeitigt sich*)... La temporalidad temporaliza precisamente posibles modos de ella misma. Estos hacen posible la diversidad de modos de ser del Dasein, ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia”.²⁶

Futuro, pasado y presente son llamados por Heidegger *éxtasis de la temporalidad*. Y la temporalidad, como ya se ha dicho, no es un ente, sino que es “*temporalización (Zeitigung)* en la unidad de los éxtasis”.²⁷ Temporalización es acción de temporalizar. Desde esta nueva perspectiva de la temporalidad como ser del Dasein, Heidegger repite el análisis existencial del Dasein, repasando las estructuras existenciales ya vistas. Heidegger dice que la tarea hace “visible la impropiedad del Dasein en su específica temporalidad”.²⁸ La temporalidad es el fundamento de la apertura en general y de sus modos. En la base del comprenderse como poder-ser está el futuro; la base de la disposición afectiva es primariamente el pasado; la base del estado de caído del Dasein y de los modos inauténticos de apertura está primariamente en el presente.²⁹ Todas las demás estructuras vistas son posibles y se comprenden ahora desde la temporalidad; desde el ser-en-el-mundo y el ocuparse de los entes, hasta el tema del ser-para-la muerte, últimamente expuesto.

²² Ibid., p. 431

²³ Ibid., p. 431

²⁴ Ibid., pp. 432-433. Traducimos *Zeitlichkeit* por temporalidad. No creemos conveniente recurrir a otros términos raros, como “temporeidad” y luego “temporizar” etc. Pensamos que esto no hace sino complcar la comprensión. El contexto aclara suficientemente en qué sentido hay que entender los términos; y si es necesario se harán las aclaraciones oportunas.

²⁵ Ibid., p. 433

²⁶ Ibid., pp. 434-435

²⁷ Ibid., p. 435

²⁸ Ibid. p. 438

²⁹ Ibid., pp. 445.450.458-461

3. ¿Qué es realmente la temporalidad?

En una reflexión posterior, Heidegger intenta aclarar lo que es la temporalidad misma. Para ello busca la aclaración ontológica de lo que constituye la trama de la vida humana. “La pregunta por la ‘trama’ del Dasein es el problema ontológico de su acontecer. Poner al descubierto la *estructura del acontecer* y sus condiciones de posibilidad temporal-existenciales significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad*”.³⁰

Pero ¿qué es la historicidad? Al preguntarse por la historia, Heidegger descarta que ésta sea la ciencia histórica. La historicidad en sentido propio se funda en la temporalidad, no a la inversa. “*El análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que éste no es ‘temporal’ porque ‘está dentro de la historia’, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es temporal en el fondo de su ser*”.³¹ La historia es acontecer humano como acaecer del existente Dasein. Pero hay que preguntarse aún: ¿Se hace histórico el Dasein sólo por su entrelazamiento con circunstancias y sucesos? ¿O se constituye, más bien, el ser del Dasein precisamente por medio del acontecer, de tal suerte que *sólo porque el Dasein es histórico en su ser mismo* son ontológicamente posibles eso que llamamos las circunstancias, sucesos y vicisitudes?”.³² Está claro que según Heidegger la historia pertenece al ser del Dasein y deberá ser entendida desde la temporalidad.

Heidegger hace un análisis ulterior con el título: Constitución fundamental de la historicidad. “En el fondo, la interpretación de la historicidad del Dasein se muestra sólo como una elaboración más concreta de la temporalidad”.³³ Al hacer esta elaboración, Heidegger habla del Dasein como arrojado, de la resolución; y presenta este estado como una herencia recibida por el Dasein. A partir de ahí se da la resolución y el ser-para-la-muerte, que es su posibilidad más propia. Por ser para la muerte, el Dasein es finito. Esta finitud sustrae al Dasein de la infinita multitud de posibilidades y de responsabilidades que se ofrecen de modo inmediato y lo lleva a la simplicidad de su destino; el Dasein es esencialmente destino (*Schicksal*).³⁴

También habla aquí Heidegger de destino común, para el que usa el término *Geschick*, que será frecuente en el Heidegger posterior. “Pero si el Dasein como destino (*das schickhafte Dasein*) existe esencialmente como ser-en-el-mundo, en el ser-con otros su acaecer es un coacaecer (*Mitgeschehen*) y es determinado como destino (*Geschick*). Con esto designamos el acaecer de la comunidad, del pueblo. El destino (*Geschick*) no se compone de destinos individuales (*einzelnen Schicksalen*), así como el ser-con otros no se puede concebir como un estar juntos muchos sujetos”.³⁵

Ser histórico significa ser tener estos elementos: “Sólo si en el ser de un ente se dan juntamente muerte, culpa, conciencia, libertad y finitud de forma igual de originaria como en el cuidado, puede existir este ente en el modo del destino, esto es, ser histórico en el fundamento de su existencia”.³⁶ Y el ser histórico del Dasein se funda en la temporalidad.

¿Cómo definir la temporalidad de modo más preciso? Heidegger hace notar que el Dasein cuenta con el tiempo: Se rige por el tiempo, tiene tiempo o le falta tiempo para algo, etc. Pero ¿comprende el Dasein lo que es la temporalidad? El autor dice que “el Dasein fáctico da cuenta del tiempo sin comprender la temporalidad existencialmente”.³⁷

³⁰ Ibid., pp. 495-496

³¹ Ibid., p. 498

³² Ibid., p. 502

³³ Ibid., p. 505

³⁴ Ibid., p. 507

³⁵ Ibid., p. 508

³⁶ Ibid., p. 509

³⁷ Ibid., p. 535

El Dasein tiene una comprensión extática del tiempo. “*Porque la temporalidad constituye extática y horizontalmente el carácter de iluminado del Da, por eso es... ya siempre interpretable y por eso conocida*”. Pero este conocimiento es escaso y oscuro. Heidegger añade a continuación que “la temporalidad cognoscible en cuanto extáticamente abierta sólo es conocida inmediata y regularmente en el estado interpretativo que guía la ocupación”, esto es, en el ocuparse concreto, en los tiempos concretos. Y añade: “Sin embargo, la inmediata comprensión y la cognoscibilidad (*Verständlichkeit und Kenntlichkeit*) del tiempo no excluyen que permanezcan desconocidos e incomprensibles tanto la originaria temporalidad en cuanto tal como el origen del tiempo expresado que se temporaliza en ella”.³⁸ Y termina en este contexto afirmando que la unidad extática de la temporalidad, fundamento para poder establecer fechas, etc. no es realmente conocida, sino comprendida (*verstanden*) de manera atemática (*unthematisch*) y como tal no conocida (*unkennlich*).³⁹

Poco más dice Heidegger acerca de la temporalidad originaria. Repite que el Dasein es “*temporalidad estáticamente extendida*” y que en esa temporalidad se funda la apertura del Da; que el Dasein es extático-temporal.⁴⁰ Esta sería la explicación más profunda de la temporalidad.

El tiempo público o abierto (*öffentliche Zeit*), el poder establecer fechas y contar con el tiempo, se funda en esta estructura ontológica del Dasein. En él se muestran los entes, considerados como intratemporales (*innerzeitig*). Todo esto es la intratemporalidad, que se funda en la temporalidad originaria del Dasein. A este tiempo le llama también Heidegger tiempo del mundo: “Por eso llamamos al tiempo que se hace público en la temporalización de la temporalidad (*Zeitigung der Zeitlichkeit*) *tiempo del mundo* (*Weltzeit*). Y esto no porque el tiempo exista como un ente intramundano..., sino porque pertenece al mundo en el sentido interpretado de modo existencial-ontológico”.⁴¹ Esta comprensión vulgar del tiempo no se temporaliza desde el futuro, sino desde el “ahora”.⁴²

4. Problemas de la temporalidad

Heidegger ha pretendido llegar al sentido del ser mediante el ser del Dasein. Para esto ha analizado el Dasein. Este análisis y estas conclusiones son un camino. Al final de *Ser y tiempo* afirma Heidegger: “La presente investigación está en camino. ¿En qué punto se encuentra?. Una vez más nos recuerda Heidegger que “algo así como ser está abierto en la comprensión del ser que le pertenece al Dasein”. Y luego termina el libro con estas preguntas: “Cómo es posible, en general, que se abra una comprensión del ser según el Dasein? ¿Puede esta pregunta hallar una respuesta recurriendo de nuevo a la constitución originaria del ser del Dasein, el cual tiene comprensión del ser? La constitución existencial-ontológica de la totalidad del Dasein se funda en la temporalidad. Según esto, será un modo originario de temporalización de la temporalidad (*Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit*) el que deberá hacer posible el esbozo estático del ser en general. ¿Cómo hay que interpretar ese modo de temporalización de la temporalidad? ¿Hay un camino que

³⁸ Ibid., p. 539

³⁹ Ibid., p. 540

⁴⁰ Ibid., pp. 542-544

⁴¹ Ibid., pp. 547-548

⁴² Ibid., pp. 426-427

conduzca desde el tiempo originario al sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como horizonte del ser?”⁴³

Si la temporalidad es el ser del Dasein, parece obvio que la comprensión del ser será un modo de temporalización de la temporalidad. Pero Heidegger formula luego dos preguntas que parecen poner en duda todo el proceso de *Ser y tiempo*. ¿Se podrá llegar a partir del tiempo originario al sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como horizonte del ser? Del contexto de *Ser y tiempo* que se ha expuesto parece que habría que responder que sí, dado que el Dasein se ha visto siempre como *en el ser en general*, que la apertura del Dasein es también desde el principio Da-sein. Pero hasta ahora de la temporalidad como ser del Dasein no tenemos sino una comprensión extática. ¿Se podrá lograr una comprensión más explícita de la misma?

A esto debería responder la sección siguiente de la primera parte de *Ser y tiempo*, titulada *Tiempo y ser*. Pero esa sección no se escribió; *Ser y tiempo* es una obra inconclusa. En 1927, año de la publicación de *Ser y tiempo*, tuvo Heidegger el curso titulado: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Al comienzo de la introducción hay una nota del autor que dice: “Nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*”. Según esto, las clases querían ser un desarrollo de la sección titulada: *Tiempo y ser*. Pero esto no se lleva a cabo en las clases. La primera parte de las mismas trata de otros temas. La segunda parte promete más, ya que lleva como título: *La pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general. Las estructuras y modos generales del ser*. Heidegger habla sobre el tiempo y la temporalidad, repitiendo ideas expuestas en *Ser y tiempo*. Luego habla de la temporalidad en el doble sentido: *Zeitlichkeit und Temporalität*. Ambos términos significan temporalidad. Pero Heidegger distingue los dos sentidos de la misma, como ya había hecho en *Ser y tiempo*: “Hay que mostrar: La temporalidad es la condición de la posibilidad de la comprensión del ser en general. Ser se comprende y se entiende desde el tiempo. Si la temporalidad (*Zeitlichkeit*) actúa como tal función, la llamamos *Temporalität*”.⁴⁴ En otras palabras: *Zeitlichkeit* es la temporalidad como ser del Dasein y *Temporalität* es la temporalidad como horizonte para la comprensión del ser.

Pero el desarrollo del tema no corresponde a lo que promete el título. Hacia el final de las clases Heidegger empieza a afrontar el tema con el título: *Temporalität und Sein*. Pero a lo que llega es a explicar un poco más cómo en la base de los tres tiempos están los éxtasis de la temporalidad, los cuales, a su vez, se fundarían en la unidad extática de la temporalidad. “El Dasein –así repetimos sin cesar- es el ente a cuya existencia le pertenece comprensión del ser. Una interpretación suficientemente originaria de su constitución fundamental en general, esto es, la exposición de la temporalidad como tal, deberá ofrecer la base para aclarar la posibilidad de la comprensión del ser a partir de la temporalidad (*Zeitlichkeit*), o de modo más preciso, a partir del esquema horizontal de la temporalidad (*Zeitlichkeit*), de la *Temporalität*”.⁴⁵ Pero una explicación de la temporalidad tampoco la da Heidegger aquí.⁴⁶

En las clases de 1928: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Heidegger se vuelve a encontrar con el problema de la temporalidad y se vuelve a preguntar qué es la temporalidad misma y cómo podemos acercarnos a ella. Y Heidegger muestra de manera

⁴³ Ibid., p. 577

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 389; cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 26. Traducimos ambos terminos por temporalidad. El contexto aclara suficientemente en qué sentido se toma en cada caso. Además, aquí no nos vamos a extender a análisis que exijan mayor precisión.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 444

⁴⁶ Para una explicación más amplia cf. M. BERCIANO, *Temporalidad y ontología en el círculo de Ser y tiempo*; id., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, pp. 84-96

explícita la dificultad de una comprensión del tiempo: “El tiempo está más bien... en una relación oscura con la comprensión del ser en general... El camino hacia él no es fácil. El que yo he seguido no es el único. Pero cualquiera de ellos es largo y está lleno de obstáculos”⁴⁷.

Como se ha visto, la vía seguida por Heidegger para llegar al sentido del ser en general ha sido el análisis fenomenológico-hermenéutico del Dasein. Mediante él quería llegar al sentido del ser del Dasein y lograr así un horizonte para la comprensión del ser en general. Heidegger ha llegado a la temporalidad como ser del Dasein. Pero de ésta no se tiene sino una comprensión o precomprensión extático-horizontal que no se ha podido hacer explícita. ¿Qué rumbo tomará la reflexión heideggeriana para llegar al sentido del ser?

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 254