



**Universidad de Sevilla**  
**Facultad de Filosofía**

**Máster Universitario en “Filosofía y cultura moderna”**

**Temporalidad, subjetividad y finitud  
a partir de la conferencia de Martin  
Heidegger *El concepto de Tiempo*  
(1924).**

**Trabajo Fin de Máster**

**Fernando Gilabert Bello**  
**Director/Tutor: José Ordóñez García**

**MMXII**



A Esther,  
*Por todo este Tiempo*



# Índice

<b>Resumen/Abstract.....</b>	<b>9</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>15</b>
<b>1. Contexto de la conferencia de 1924 <i>El concepto de Tiempo</i> de Martin Heidegger .....</b>	<b>19</b>
1.1. El año 1924 y sus alrededores. Los años de la República de Weimar.....	22
1.2. <i>El concepto de Tiempo</i> en la obra de Heidegger. El camino hacia <i>Ser y Tiempo</i> .....	26
1.3. Marburgo, entre la teología y el neokantismo.....	31
<b>2. La temporalidad.....</b>	<b>35</b>
2.1. Una distinción previa: <i>aeternitas</i> vs. <i>αἰ</i> .....	37
2.2. <i>A-Theos Times</i> .....	40
2.3. Una pre-ciencia sobre el concepto Tiempo.....	44
2.4. Aristóteles, Einstein y Heidegger .....	47
2.5. El tiempo y el espíritu de Agustín.....	50
2.6. Y cómo el tiempo se convierte en <i>Dasein</i> .....	54

<b>3. La subjetividad .....</b>	<b>57</b>
3.1. Para una traducción de <i>Dasein</i> .....	58
3.2. Las estructuras fundamentales del <i>Dasein</i> .....	61
3.2.1. El <i>Dasein</i> en tanto que <i>estar-en-el-mundo</i> .....	62
3.2.2. <i>Estar-en-el-mundo</i> es existir .....	65
3.2.3. El <i>estar-con-los-otros</i> .....	68
3.2.4. Aclaraciones previas a la tercera estructura fundamental del <i>Dasein</i> . Sobre la traducción de <i>Decir</i> y de <i>Hablar</i> .....	71
3.2.5. El <i>Hablar</i> .....	73
3.2.6. El <i>Dasein</i> en tanto que dicho <i>Dasein</i> yo soy (o estoy).....	76
3.2.7. El <i>Dasein</i> que no es nadie y es todos a la vez, siendo por ello <i>lo Uno</i> .....	79
3.2.8. El <i>Cuidado</i> .....	82
3.2.9. El encuentro del <i>Dasein</i> consigo mismo .....	85
3.2.10. Lo inmediato del <i>Dasein</i> .....	86
3.3. La posibilidad última del <i>Dasein</i> .....	89
 <b>4. La finitud .....</b>	 <b>93</b>
4.1. La muerte del otro nunca es la muerte del <i>Dasein</i> .....	94
4.2. Saberse finito sin estarlo todavía: El advenimiento de la nada .....	97

4.3. La finitud como algo propio.....	99
4.4. El imposible de la muerte.....	102
4.5. El tiempo de la muerte siempre es futuro y el tiempo del <i>Dasein</i> siempre es pasado.....	105
4.6. La clave del tiempo: Haber sido y finitud .....	108
4.7. Regreso al futuro .....	110
4.8. Tiempo vacío, tiempo de lo cotidiano y, de nuevo, la pregunta por el tiempo .....	113
<b>Conclusiones</b> .....	117
<b>Bibliografía</b> .....	121
Obras de Martin Heidegger empleadas en este trabajo .....	121
Estudios sobre Heidegger y El concepto de Tiempo empleados. ....	122
Otra bibliografía consultada .....	122





## Resumen

Este trabajo es una investigación con la que culminan mis estudios del máster de la Universidad de Sevilla *Filosofía y cultura moderna* del curso 2011-2012. El propósito de esta investigación es exponer las ideas fundamentales que Martin Heidegger expone en la conferencia *El concepto de Tiempo* que impartió en 1924 en la Sociedad Teológica de Marburgo. En dicha conferencia ya se comienzan a ver las ideas centrales de lo que será *Ser y Tiempo*, la obra magna del filósofo de Friburgo. Por eso, consideramos importante en el pensamiento heideggeriano las ideas acerca del tiempo y del *Dasein* que surgen a raíz de esta conferencia, porque, en cierto modo, allanan el camino para hacer un estudio sobre *Ser y Tiempo*.

La idea central que nos ocupa a nosotros es la de la perspectiva de la realidad a partir del sujeto, que es el garante de dicha realidad. Dicho sujeto alberga las tres ideas que vamos a destacar, a saber: la temporalidad, la subjetividad y la finitud. Con dichas ideas, con dichas características, se puede comenzar a trabajar el sujeto, pero antes de ello, y éste es el tema de este breve trabajo, es mejor hacer una exposición determinada de esas tres ideas.

El sujeto es temporal, subjetivo y finito. La clave está en que dicho sujeto es quien da origen al tiempo. A partir de este origen surgen como propias del sujeto estas tres ideas, que se condicionan entre sí en él mismo, estando de este modo interrelacionadas. La

temporalidad indica el estatuto del tiempo dentro del sujeto y como el sujeto vivencia eso que venimos a llamar tiempo. La subjetividad nos muestra el concepto fundamental en la filosofía heideggeriana del *Dasein*, haciendo de él un análisis pormenorizado de sus estructuras. La finitud nos muestra la muerte, el fin del sujeto y la necesidad de que éste tenga un principio y un final. El análisis de estas tres ideas nos llevará a una mejor comprensión de la terminología que empleará Heidegger en su pensamiento.

## Abstract

This work is an investigation with that my studies of University of Sevilla's master *Philosophy and Modern Culture* of the course 2011-2012 culminate. The intention of investigation is to set out the fundamental ideas that Martin Heidegger exposes in the conference *The concept of Time* that he gave in 1924 in Theological Society of Marburgo. In this conference they are already begin to see the central ideas than it will be *Being and Time*, the great work of the philosopher of Freiburg. For that reason, we consider important in Heidegger's thought the ideas about the time and the Dasein that they arise as a result of this conference, because, in certain way, they level off the way to make an study of *Being and Time*.

The central idea that it occupies to us is the perspective reality from the subject, that he's the guarantor of this reality. This subject lodges three ideas that we're going to emphasize, that is to say: temporality, subjectivity and finiteness. With these ideas, with these characteristics, it's possible begin to work the subject, but before it, and this is the subject of this short work, it's better make a certain explanation of those three ideas.

Subject is temporary, subjective and finite. The key is with this subject gives rise to time. As of this origin, these three ideas arise like own from the subject, that they are conditioned to each other in the same, being in this way interrelated. Temporality indicates the statute of the time within the subject and like the subject experiences that we come to call time. The subjectivity shows us the fundamental concept in Heidegger's philosophy: The *Dasein*, doing of it a detailed analysis of its structures. The finiteness shows us the death, the subject's end and the need that it has a beginning and an end. The analysis of these three ideas takes us to a better understanding of terminology that Heidegger uses in his thought.



*El hombre no fue hecho en el tiempo, sino con el tiempo*

Agustín de Hipona

*Porque Dios tiene el tiempo y la eternidad, esas dos  
cosas que se escapan a los hombres*

Alexandre Dumas



## Introducción

En su magnífica biografía de Heidegger, Rüdiger Safranski califica el pensamiento heideggeriano como una herida abierta en la filosofía alemana<sup>1</sup>. Su propósito, al hacer referencia a la vida y al pensamiento del Maestro en Alemania, es cerrar dicha herida, hacer una lectura sin prejuicios de la obra y la vida de Heidegger. Nosotros, en el presente trabajo, tomaremos el modelo de Safranski de hacer una lectura sin más prejuicios que los meramente circunstanciales a la hora de leer el texto. Pero sí retomaremos la metáfora de la herida, no con intención de cerrarla sino más bien de abrirla aún más, de hurgar en ella, de hacerla volver a sangrar. Somos conscientes de que hay heridas que es mejor que no se cierren, entre ellas la herida, la brecha que supuso la irrupción del pensamiento de Heidegger en el panorama filosófico de principios del siglo pasado y toda la influencia posterior que el mismo tuvo. Y no queremos cerrar esta herida porque no consideramos que el pensamiento de Heidegger esté cerrado aún, sino que todavía queda mucho por hacer con su trabajo para que éste cicatrice.

Considerar a *Ser y Tiempo* como la incisión principal de esta herida está fuera de toda duda. Nuestro interés principal consistirá en saber cómo se origina esa herida, cómo se va gestando el

---

<sup>1</sup> v. SAFRANSKI, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tr. R. Gabás. Barcelona, Tusquets, 2007.

camino que el joven Heidegger va construyendo hasta llegar a la realización de dicha obra. Por lo general se ha considerado que la obra de Heidegger surge con *Ser y Tiempo*, que todo el ideario de la fenomenología existencial que profesa surge como fruto de años de pensamiento ágrafo. Pero la edición de las obras completas de Heidegger y los testimonios a ella anexos nos están haciendo comprender que no es una obra surgida sólo de la reflexión en soledad, sino que ya Heidegger expuso pormenorizadamente las ideas de su obra magna en conferencias y artículos anteriores. Una de estas conferencias, una de estas “magulladuras” que darán paso a la apertura de la herida, es la conferencia de la que queremos hablar: *El Concepto de Tiempo*, conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924. Creemos que dicha conferencia es un claro ejemplo de ese pensamiento heideggeriano anterior a *Ser y Tiempo*, uno de los escritos preparatorios de tal obra y en el cual comienza a desplegar las ideas y el vocabulario filosófico que luego veremos en la citada obra.

De estas ideas desplegadas en la conferencia queremos hacer un estudio, sobre todo de las tres ideas que dan título al presente trabajo, a saber: la temporalidad, la subjetividad y la finitud. Nos centramos en estas tres ideas porque las consideramos fundamentales en todo el pensamiento posterior de Heidegger. Una comprensión de esas tres ideas nos servirá para hacer una lectura que pueda relacionarse con *Ser y Tiempo* y el vínculo que dicha obra tiene con el sujeto contemporáneo, que, al fin y al cabo, es a quien Heidegger se refiere cuando hace alusión al término más importante de su filosofía: *Dasein*, que es el sujeto cuando toma la forma de un yo.

La idea de temporalidad es el principio y el final del proyecto de Heidegger. Todo remite al tiempo, precisamente porque todo se mira desde un prisma temporal. Todo es tiempo puesto que el yo, eso que venimos a llamar *Dasein*, mira desde el tiempo. El estudio de ese *Dasein* nos llevará a la conclusión incluso de que ese tiempo no es



sólo puesto por el sujeto, sino que el sujeto mismo se torna tiempo. Pero hay más con respecto al tiempo. El tiempo es la manera que tiene Heidegger para hacer del sujeto algo trascendente dentro de su propia inmanencia. El sujeto no es trascendental, no tiene un vínculo con la divinidad real, sino que este vínculo ha sido forzado en virtud de la unión metafísica que se ha hecho del tiempo humano, finito, con el tiempo divino, eterno, infinito. No existe un vínculo inmanente entre lo humano y lo divino, para ello hay que hablar de trascendentales, lo cual rehuye Heidegger. La conferencia es en sí una provocación a la teología, jugando además en campo contrario, en la Sociedad Teológica de Marburgo. Pero cuestionar la divinidad es sólo la excusa que pretende Heidegger para hablar de la tercera idea que desplegaremos aquí: la idea de finitud.

Pero antes de hablar de la idea de finitud, nuestro estudio tomará primero la idea de subjetividad. En relación a la subjetividad, desplegaremos las acepciones fundamentales del término que emplea Heidegger para hacer referencia al sujeto y del que ya hemos hecho mención con anterioridad: *Dasein*. Que el *Dasein*, en tanto que se vivencia siempre en presente, es la pieza clave para relacionar al tiempo con el sujeto, lo veremos cuando hagamos un repaso a las estructuras fundamentales de dicho *Dasein*. En dicho repaso nos centraremos en la idea de *Dasein* como elemento finito y circunstancial, un *Dasein* que es fruto del instante preciso y que tiene un proceso de formación temporal anterior a él y que se diluirá después del mismo, pero que no será perceptible al estar inmerso dicho *Dasein* en la cotidianidad. Con ello, volveremos de nuevo a la idea de temporalidad pero le daremos el matiz de finitud.

Con la última parte de desarrollo de nuestro trabajo, la que hace referencia a la idea de finitud, tomaremos la idea del *Dasein* finito, la idea de la muerte de dicho *Dasein* para tomar con ello la percepción del instante y hacer un análisis del tiempo, concluyendo con ello que el *Dasein* posee una historia y que dicha historia no casa

precisamente con la Historia universal, sino que tiene una historia propia y paralela a dicha Historia, en la medida que la Historia se mide y la historia del *Dasein* es, precisamente, ese instrumento de medida.

Por último señalar que el presente trabajo está situado dentro de los estudios de un Máster relacionado con la Filosofía y la Cultura Moderna, esto es, sobre la Modernidad. Creemos que nuestro trabajo es idóneo para tal, puesto que creemos firmemente en la convicción de que Heidegger es uno de los autores que primeramente comienza a hacer una nueva propuesta, un nuevo giro en la filosofía, tras la filosofía de la Modernidad. Con la crítica al modelo moderno, efectuado por Schopenhauer y Nietzsche, Heidegger comienza el nuevo giro filosófico. Por ello, lo consideraremos el culmen de la Modernidad así como el primer paso para una nueva etapa dentro del saber filosófico.

## 1. Contexto de la conferencia de 1924 *El concepto de Tiempo* de Martin Heidegger

La conferencia que sirve de eje para nuestra investigación es la impartida por Heidegger en 1924 en Marburgo y que lleva por título *El concepto de Tiempo*. Dicha conferencia, dentro de las obras de Heidegger, se encuadra en el tomo sexagésimo cuarto de las *Obras Completas* de Heidegger, según la versión alemana que de ellas ha hecho la edición de Klostermann<sup>2</sup>. Es reseñable que la versión que da dicha edición de la conferencia no se extrae de un manuscrito del propio Heidegger sino que proviene de dos reproducciones realizadas por asistentes anónimos a la conferencia, las cuales coinciden en gran medida. Parece que el manuscrito original fue destruido por Heidegger ya que tenía pensado escribir un tratado de idéntico título pero que tampoco vería la luz hasta mucho tiempo después<sup>3</sup>. Que dicho texto entonces refleje fielmente las ideas que Martin Heidegger quiso exponer ante la sociedad teológica de Marburgo está fuera de toda duda, ya que está en la línea de ese conjunto de textos que hay entre su trabajo de habilitación de Duns Scoto y la que será

---

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M. *Der begriff der Zeit* (1924). GA 64. Hg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004. En adelante *BZ*. Las citas en castellano las hemos extraído, con modificaciones, de *El concepto de Tiempo*. Tr. R. Gabás y J. Adrián. Madrid, Trotta, 2011.

<sup>3</sup> Según el epílogo de Hartmut Tietjen a la edición de la conferencia *Der Begriff der Zeit*. (Tubinga, Niemeyer, 1995).

su obra magna, *Ser y Tiempo*, y que han sido publicados sólo de forma póstuma. Dichos textos contienen la base del pensamiento heideggeriano que culmina en *Ser y Tiempo*, teniendo entoces la relevancia de ser escritos introductorios que tendrán como colofón final la mencionada obra.

Dentro del cuerpo de escritos que constituyen esa génesis de *Ser y Tiempo* de la que hemos hecho referencia, la conferencia *El concepto de Tiempo* nos introduce en la problemática que conlleva la temporalidad dentro de la filosofía, además de hacer una ruptura con la teología, separando a ésta definitivamente de la filosofía. La conferencia presenta por primera vez en la obra de Heidegger las estructuras fundamentales del *Dasein*. Dichas estructuras fundamentales son evidentemente necesarias para una explicación del pensamiento heideggeriano y para exponer la temporalidad del mencionado *Dasein*. La temporalidad del *Dasein* radica en la anticipación de su fin como posibilidad de constituirse precisamente como *Dasein*. A la vez y con dicha meta, se exponen las citadas estructuras fundamentales del *Dasein*.

Ya en 1924 estaba Heidegger trabajando en *Ser y Tiempo*, concretamente llevaba trabajando en dicha obra un año, desde 1923. Invitado por Bultmann a impartir la conferencia el veinticinco de Julio de 1924, Heidegger quiere evitar centrarse en la teología, a pesar de que va impartir una conferencia para teólogos, entre otras cosas porque él ya se siente apartado de la teología. Comienza, por ello, acentuando que su conferencia no versará sobre lo divino, que es lo eterno e infinito, sino más bien sobre lo humano, esto es, lo finito, lo que puede morir y por tanto conlleva tiempo, lo que no goza de eternidad. Porque toda vida, esto es, toda vida humana y por ende finita, ya que lo divino no tiene esa “vida” al estar siempre vivo, implica un “pasar la vida”.

Pero Heidegger no piensa la muerte para luego hacer como hacían los clásicos pensadores sobre la muerte y hacer resurgir con

el pensamiento la vida, triunfando sobre la muerte con ello, sino que, más bien, lo que hace Heidegger es abrir la puerta al tiempo, a la temporalidad, esto es, al carácter propio del *Dasein*, el *Ser-Ahí*.

Con todo esto, Heidegger expresa un fuerte rechazo a la tradición teológica y metafísica, que encumbraba aquello que era suprahumano, dejándolo el de Friburgo en aquello que es lo más propio de la humanidad, que es el morir, y quitándole todo lo trascendente que conlleva dicho morir para solventar las dificultades que la teología y la metafísica implicaban al considerar lo universal. Porque la muerte nunca es de lo universal sino sólo de lo concreto.

La teología consideraba a lo divino como algo que no era tiempo pero que daba tiempo y, al dar al ser humano dicho tiempo, este podía sustraerse también del tiempo y ser partícipe de la eternidad. Pero esto, para Heidegger, es esquivar la propia temporalidad, no remontándose más allá del tiempo el supuesto vínculo con lo eterno, sino que más bien, el sujeto retrocede con espanto ante él, no ampliando las posibilidades del sujeto sino estando por debajo de ellas.

En el presente capítulo vamos a situar las circunstancias de dicha conferencia. En primer lugar la ubicaremos en la Historia, unos años difíciles para una Alemania que comenzaba a ver una luz, que luego se demostraría temporal, en medio de una gran crisis en la Europa de entreguerras. Tras situar el contexto histórico, ubicaremos la conferencia dentro de las obras y la vida de Heidegger y cómo se esboza el camino hacia los conceptos fundamentales que desplegará en *Ser y Tiempo*, señalando cuáles son las preocupaciones filosóficas y vitales que abordaban al joven Heidegger. Por último haremos referencia a la tradición y al panorama intelectual de Marburgo, el lugar donde se imparte la conferencia. Es interesante también conocer dicho contexto histórico-intelectual de Marburgo, puesto que con su tradición colisiona el pensamiento de Heidegger,

cuya filosofía es una confrontación constante con el planteamiento anterior que se había hecho en filosofía.

### **1.1. El año 1924 y sus alrededores. Los años de la República de Weimar.**

Heidegger imparte la conferencia *El concepto de Tiempo* en Julio de 1924. Estamos en la era Stresemann de la conocida como la República de Weimar, el regimen político que da nombre al periodo histórico de Alemania desde el fin de la Primera Guerra Mundial (1918) hasta al ascenso del nacionalsocialismo al poder (1933), aunque oficialmente duró hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando se revoca la Constitución de 1919. Mientras el mundo occidental está metido de lleno en los “felices años veinte”, sobre todo con el motor de la economía capitalista de Estados Unidos marcando la pauta de la economía mundial, Alemania acaba de crear una nueva moneda, el marco, con la que salir de la crisis económica surgida de los costes de la Gran Guerra y el castigo inflingido por los vencedores de dicha guerra al Imperio Alemán en el Tratado de Versalles<sup>4</sup>.

Al final de la Primera Guerra Mundial, Alemania estaba al borde del colapso militar y económico, por lo que se pidió el armisticio al considerar la inutilidad de seguir la guerra. En pocos días se organizó un nuevo gobierno parlamentario con Von Baden a la cabeza que procedió a negociar la paz, teniendo como principal exigencia por parte de los aliados la transformación de las instituciones políticas y militares del Imperio. Pero algunos altos cargos militares no estaban de acuerdo con la rendición, por lo que decidieron emprender una última batalla naval en Kiel para salvar el honor. Los marineros se

---

<sup>4</sup> Los detalles de la historia de la Alemania de entreguerras pueden verse en FULLBROOK, M. *A History of Germany 1918-2008*. Londres, Willey & Sons, 2009.

mostraron en desacuerdo con dicha decisión, lo que produjo un motín que terminó con marineros y civiles al mando de la base naval de Kiel, reclamando mejoras, el abandono de la guerra, el sufragio universal y la abdicación del Emperador. El nuevo gobierno acercó postura con los amotinados para evitar la revolución, ya que el motín de Kiel había encendido la revolución en el resto de Alemania. Von Baden anunció la abdicación de Guillermo II y, con ello, el fin del Reich. La toma del poder por las masas tuvo como consecuencia la entrega del poder político al socialismo, siendo los socialdemócratas el partido más numeroso. Pero dicho partido estaba escindido en diversas corrientes entre las que algunas rechazaron la democracia, queriendo implantar la dictadura del proletariado. El gobierno provisional, constituido por las ramas moderadas de los socialistas firmó el armisticio de Compiegne y promulgaron un programa de actuación política económica de cara a la reconstrucción del país, confiando el destino de la República a la convocatoria de elecciones para una Asamblea Nacional que dejaba a las clases populares marginadas de la política. Esto provocó que los radicales, los espartaquistas, iniciaran un levantamiento infructuoso.

Con el Tratado de Versalles se pone definitivamente fin a la Guerra y se implantan las condiciones que los aliados pretendían, siendo una de las más importantes y controvertidas la que requería que Alemania y sus aliados aceptasen toda la responsabilidad de la guerra y desarmarse, realizar concesiones territoriales y pagar indemnizaciones a los estados vencedores. A partir de dicho Tratado se pone en marcha, en la ciudad de Weimar, la elaboración de una Constitución.

La Constitución de Weimar se aprobó el 31 de Julio 1919. En ella se mostraba el espíritu de concordia y entendimiento. No se instauró un Estado Nuevo, sino que se dió al Imperio Alemán una nueva forma: la República. En dicha Constitución, el pueblo no participó, imponiéndose la idea de que la República suplantó al

Imperio sin que sus principios de gobierno diferieran. Con dicha falta de apoyo popular ninguna Constitución democrática hubiera podido hacer frente a la crisis final y el ascenso al gobierno del Partido Nationalsocialista, aunque funcionó bastante bien en la era Stresseman, cuando Heidegger imparte la conferencia que venimos trabajando. Los primeros años de la República de Weimar fueron años de crisis política, crisis económica y financiera, intentos golpistas y separatismos hasta 1923. Sucedieron los acontecimientos a velocidad de vértigo y la nueva República sufrió la hostilidad de la burguesía nacionalista, del ejército y de los grupos radicales de derecha e izquierda.

A partir de 1923, con Stresemann al frente del gobierno de la República de Weimar, comienza un periodo de cierta estabilización que durará hasta 1929. A mediados de 1924, se impone el llamado plan Dawes, plan bajo el auspicio de Estados Unidos con el que se pretende la estabilidad de Alemania y hacer renacer la confianza internacional en la economía alemana. A partir de dicho plan, que al principio tuvo muchas críticas y fue difícil asumir, se incrementa la producción industrial y comienzan a aumentar las ganancias de los obreros a partir de 1926. Pero esto será sólo un espejismo en la economía alemana de entreguerras, ya que durará sólo hasta 1929, año en que fallece Stresseman. Así, cuando Cassirer ensalza en 1929 los valores de la República de Weimar, en el fondo se está refiriendo a este periodo y no a todo lo que supuso antes y después de Stresemann, la difícil economía que tuvo que digerir la República de Weimar<sup>5</sup>.

Pero 1924, es además el año en que Hitler comienza a escribir *Mein Kampf*<sup>6</sup> durante sus nueve meses de prisión de los cinco años

---

<sup>5</sup> ARAMAYO, R. R. (ed.). *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*. Madrid, Plaza y Valdés, 2009.

<sup>6</sup> V. HITLER, A. *Mi lucha*. Barcelona, Ojeda, 2004.



a los que había sido condenado el 1 de Abril. En 1923, con las medidas que había tomado su gobierno, Stresemann previó que las fuerzas radicales de la derecha y la izquierda iniciarían una serie de protestas y disturbios ante las impopulares medidas. Hitler vio este periodo de inestabilidad política como la oportunidad para realizar un golpe de estado como el que había organizado Mussolini con los fascistas italianos. La región de Baviera no estaba dispuesta a aceptar la autoridad central ni las medidas impuestas, colocando al general von Kahr al mando de Baviera, lo que supuso un desaire con el gobierno central. Hitler, que estaba metido en el asunto, pensó que Baviera iba a capitular ante el gobierno central por lo que decidió el secuestro de Kahr y del jefe de la policía regional para convencerlos de la necesidad de unirse a su bando y marchar a Berlín a derrocar al gobierno de Stresemann. El 8 de Noviembre de 1923, Hitler y los suyos irrumpieron en la cervecería *Bürgerbräukeller* de Munich, donde Kahr estaba en una reunión política, proclamando una revolución y anunciado la intención de constituir un nuevo gobierno. Kahr fingió ayudar a Hitler pero escapó y retomó el control. Al día siguiente, 9 de Noviembre, el ejército rodeó a los nazis atrincherados en el Ministerio de la Guerra bávaro, pero Hitler pudo escapar aunque fue detenido dos días después. Su juicio atrajo atención internacional y le proporcionó una plataforma política. Dicho juicio se celebró desde finales de febrero y duró todo el mes de Marzo de 1924. Las bases del sistema político que cautivó a Heidegger estaban comenzando a asentarse, aunque por entonces éste aún no tenía un interés factible en el plano de lo político.

En el mundo de las Artes y la Letras, la República de Weimar fue una etapa muy creativa. El expresionismo tanto en pintura como en literatura es su máximo exponente a nivel cultural. Fueron los años también del dadaísmo, de la pintura ácida de George Grosz que se mofaba de la burguesía, la justicia y los militares. El cine pasó a ser un medio de masas con directores como Fritz Lang y Robert

Wiene a la cabeza del cine expresionista alemán. En arquitectura, la Bahaus de Gropius se convirtió en uno de los estilos arquitectónicos principales del siglo XX. Surgieron autores literarios de la talla de Brecht, Döblin, Thomas Mann o Stefan Zweig, por citar sólo a unos pocos. Pero de las obras literarias sólo citaremos la aparición de la obra de Thomas Mann *La Montaña Mágica*, publicada en 1924. Si bien es cierto que Heidegger leyó esta obra de Mann junto a Hanna Arendt, después de la conferencia de Marburgo, cuando conoció a Arendt, es decisivo señalarla por la importancia que tendrá esta obra en el futuro autor de *Ser y Tiempo*, ya que se comparó a Heidegger con Leo Naphta, un personaje de esta novela, un jesuita fanático, un terrorista metafísico<sup>7</sup> que iba contra todo. A partir de la conferencia de Marburgo, veremos que las suposiciones pueden ser correctas.

## **1.2. El concepto de Tiempo en la obra de Heidegger: El camino hacia Ser y Tiempo.**

Comenzaremos este capítulo con una larga cita de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero:

En un momento de la conversación imaginaria que Heidegger sostiene a propósito de su obra con un visitante japonés en *De un diálogo con el lenguaje*, éste le pregunta a Heidegger el hecho de que permaneciera en silencio durante doce años. Evidentemente se refiere a los años que median entre su tesis de habilitación sobre Duns Scoto en 1915 y la redacción final de *Ser y Tiempo* en 1927. Durante décadas esta laguna ha difundido la imagen de una obra sin historia que parece emerger de la nada. Ahora bien, la publicación en estos últimos años de

---

<sup>7</sup> SAFRANSKI, R. Op.cit. p. 224.

los escritos, las lecciones y las conferencias en el marco de la edición completa ha permitido una aproximación mucho más fidedigna y sistemática a las principales etapas que conforman el recorrido intelectual del joven Heidegger<sup>8</sup>.

La conferencia de 1924 *El concepto de Tiempo* está dentro de las conferencias que Heidegger no publicó en vida. Más bien lo que hizo fue destruir, como el resto de sus obras de juventud, el escrito, teniendo presente escribir un tratado en el mismo año de idéntico título. Pero este tratado tampoco vio la luz hasta mucho después. Gabás y Adrián tienen razón cuando hablan del reconocimiento que se ha tenido de *Ser y Tiempo* a nivel internacional como una obra sin historia previa. Pero esto no quiere decir que Heidegger sacase las ideas de esta obra de la noche a la mañana. Más bien, *Ser y Tiempo* es un texto trabajado en estos doce años de presunto silencio, tomando como referencia la fenomenología de Husserl pero sintetizándola con multitud de ideas que influyen el pensamiento del joven Heidegger como

El cuestionamiento de los fundamentos kantianos, el distanciamiento del catolicismo, la postura crítica ante la fenomenología, la apropiación de motivos de la filosofía de la vida, el interés por la hermenéutica de Dilthey, la presencia creciente de Aristóteles<sup>9</sup>.

Estas influencias que se suceden en *Ser y Tiempo* ya tienen su lugar en el texto que trabajamos.

Antes de continuar habremos de hacer referencia a que Otto Pöggeler, en el análisis de la obra heideggeriana, tutorizada por el propio Heidegger, que hace en *El camino del pensar de Martin*

---

<sup>8</sup> GABÁS R.; ADRIÁN, J. "Prólogo" a *El concepto de Tiempo*. Op. cit. p. 9.

<sup>9</sup> Ib. p. 10.

Heidegger<sup>10</sup>, no hace alusión a esta conferencia, como tampoco alude a las pequeñas obras de esta época que allanan el camino para la aparición de *Ser y Tiempo*. Sólo señala la importancia que tuvieron las lecciones que impartió tanto en Friburgo como en Marburgo para el desarrollo de su obra magna. Pero sin embargo si señala estas influencias que citan Gabás y Adrián, puesto que advierte de la importancia de la lectura de Dilthey que tuvo en el pensamiento de Heidegger<sup>11</sup> y la experiencia de la vida fáctica a través del cristianismo<sup>12</sup>. Pero ya no se detiene más en la formación de Heidegger, pasando a hacer un análisis de *Ser y Tiempo*. Si bien el trabajo de Pöggeler no es una biografía como la de Safranski<sup>13</sup>, si pretende hacer un recorrido de las obras de Heidegger y como evoluciona su pensamiento, pero obvia toda la parte de la formación, aunque en su descargo huelga decir, primero, que las conferencias que se guardan de esa época son notas sueltas y apuntes de oyentes de dichas conferencias, y, segundo, que al ser un trabajo tutorizado por el propio Heidegger es reseñable que se centrara en sus obras mayores, obviando el material que el mismo destruyó por considerarlo preludios incompletos de su obra.

Es cierto que el camino de formación que tuvo Heidegger fue bastante extenso, prolongándose más allá del acontecimiento que supuso escribir *Ser y Tiempo*. Pero antes de dicho momento, Heidegger ya fraguó con sus lecturas y las exégesis que hizo de éstas lo que más tarde serían los temas fundamentales de su filosofía. También nos vale aquí el texto de Gabás y Adrián para esclarecerlo. La filosofía de Heidegger, temporalmente hablando, comienza siendo de corte católico, no obstante se encontraba bajo

---

<sup>10</sup> PÖGgeler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Tr. F. Duque. Madrid, Alianza, 1993.

<sup>11</sup> Ib. pp. 35 y ss.

<sup>12</sup> Ib. pp. 44 y ss.

<sup>13</sup> SAFRANSKI, R. Op.cit.

la tutela de la Iglesia Católica, siendo ésta la que le proporcionaba la ayuda económica necesaria para continuar sus estudios, y sus escritos anteriores a la habilitación tienen por ello un marcado corte católico, habiendo incluso entrado en el noviciado de la Compañía de Jesús, del cual fue expulsado por unas molestias en el corazón, molestias que luego le saldrán también al paso cuando se dispone a formarse como sacerdote. Porque la intención primera de Heidegger, tal vez debido a la influencia católica recibida en su entorno familiar y educacional, es la de seguir el camino religioso, “quizas en esa ocasión, el corazón se puso en guardia contra los planes de la cabeza”<sup>14</sup>.

Pero no fue sólo la religión y el posterior distanciamiento de ésta la gran influencia del joven Heidegger. Se destaca también la presencia de figuras filosóficas de la talla de Jaspers y Husserl, siendo éste último a quien dedica su obra principal y quien es considerado su maestro, a pesar de que en 1924, cuando imparte la conferencia *El concepto de Tiempo* y se encuentra habilitado en Marburgo, ya está bastante distanciado de la fenomenología trascendental de Husserl y se encamina hacia una fenomenología de corte existencial propia. La fenomenología de Husserl fue esencial para la filosofía de Heidegger, ya que con ella se toma la actitud de volver a buscar un acercamiento enteramente a las cosas. La objetividad que persigue la fenomenología sobrepasa lo que es meramente humano, porque lo humano se centra en lo artificial. Dentro de este artificio se conciben dogmas como el de las dos realidades separadas tales como lo real y lo aparente, dotándose de valor en la fenomenología a este aparecer, puesto que el fenómeno, ese aparecer, también forma parte de la realidad y es real, siendo la fenomenología para Heidegger, el desmontaje de los encubrimientos<sup>15</sup>, con lo que se

---

<sup>14</sup> Ib. p. 39.

<sup>15</sup> cfr. HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe (Sommersemester 1941)* GA 51. Frankfurt am Main, Klostermann, 1991.

supera el dualismo entre sujeto y objeto de la teoría del conocimiento, tanto bajo el aspecto del mundo como bajo el de la conciencia, que siempre hace referencia al mundo<sup>16</sup>.

Pero Heidegger, como hemos dicho anteriormente, ya se va distanciando poco a poco del pensamiento de Husserl para crear un pensamiento propio. Heidegger señala los límites husserlianos porque para Heidegger, Husserl, al salvar los fenómenos, agudiza otra vez el sentido para las diversas formas en que nos encontramos con los entes, pero nunca preguntó en que sentido es ente el hombre<sup>17</sup>. A este divorcio con el maestro lo ayudó la lectura de Dilthey y Kierkegaard. Heidegger concluye tras leer a Dilthey que la filosofía de Husserl, en concreto su teoría del yo trascendental, se considera más allá de la historia, pero esto no es posible, sino que toda filosofía ha de enmarcarse históricamente. Leer a Kierkegaard da a Heidegger la división entre pensar y existir y la diferencia existente entre un hombre de pensar y un hombre de realidad, que puede elegir entre lo pensable<sup>18</sup>. Heidegger pretende ir más allá de Husserl, Husserl sólo describía las formas en que estaban dadas las cosas en la conciencia orientada teóricamente, pero para Heidegger sólo en circunstancias ocasionales adoptamos una actitud teórica, por lo general nos dedicamos a vivir<sup>19</sup>.

La vida fáctica, esto es, la vida “vivida” y no la teorizada, no puede ser observada desde fuera porque siempre estamos en su interior, “viviendo” sus singularidades. Lo característico de esta vida es que es un “más acá”<sup>20</sup>, frente al “más allá” que defendían la teología y la metafísica.

---

<sup>16</sup> SAFRANSKI, R. Op. cit. p. 113.

<sup>17</sup> Ib.

<sup>18</sup> Ib. p. 114.

<sup>19</sup> Ib. p. 124.

<sup>20</sup> Ib. p. 146.

La conferencia *El concepto de Tiempo* viene a convertirse entonces en un pequeño compendio donde se esbozaran las ideas fundamentales de *Ser y Tiempo* así como que supone una ruptura con la fenomenología husserliana y con la teología, dando entonces una fenomenología existencial en relación con la vida fáctica. Es entonces esta conferencia la que sirve de bisagra entre lo que fueron sus primeros pensamientos y los pensamientos que le encumbraron como maestro del siglo XX.

### **1.3. Marburgo, entre la teología y el neokantismo.**

El lugar donde Heidegger va a impartir la conferencia es Marburgo. La Universidad de Marburgo había ofrecido un puesto al joven Heidegger debido a la fama que estaban alcanzado sus lecciones en Friburgo. Marburgo era la oportunidad que se le ofrecía a Heidegger para tener los derechos de un profesor ordinario. Antes, había tenido que depender de becas de instituciones católicas y del salario de profesor asistente de Husserl pero ahora ya podía tener algo que le permitiese alimentar a su familia con cierta holgura. Y precisamente en Marburgo.

La Universidad de Marburgo, la Philipps-Universität Marburg (llamada así por su fundador, Felipe I de Hesse) al poco de llegar Heidegger en 1923, cumpliría su cuarto centenario (1527-1927)<sup>21</sup>. Marburgo es, dentro de las universidades alemanas, conocida por ser una universidad de estudios de Humanidades. La tradición había convertido a Marburgo en uno de los sitios claves de la teología protestante. Dos años después de la fundación de la Universidad de Marburgo, en 1529, Felipe I de Hesse, simpatizante de las tesis de Zuinglio, promovió un importante encuentro en dicha universidad que

---

<sup>21</sup> Ib. p. 162.

tenía como objetivo lograr la unión entre los teólogos reformadores alemanes y suizos. A dicha reunión acudieron Lutero, Melancton y Zuinglio entre otros. La disputa central entre Lutero y Zuinglio, que se conoce en la historia del protestantismo como la *Disputa de Marburgo*, se basó en el sentido que le daban uno y otro a la doctrina de la Eucaristía. Mientras Lutero consideraba que no se podía renunciar a la presencia corporal de Cristo en la cena, Zuinglio se mostró más flexible al respecto de la Eucaristía. Para él, la Eucaristía no era sacrificio, sino simple conmemoración de la muerte de Cristo. Con semejante acontecimiento, no es de extrañar que el ambiente que se respirase en la ciudad fuese inspirado por el protestantismo<sup>22</sup>.

Pero no era sólo el protestantismo lo que predominaba en Marburgo, también existía un grupo que predominaba dentro de la filosofía de Marburgo: la filosofía neokantista también estaba presente debido a un grupo que se había hecho fuerte en Marburgo. Natorp y Hartmann, líderes de la Escuela, eran los que habían propuesto a Husserl que Heidegger pasara a filas de la Universidad de Marburgo. Los neokantistas habían elaborado un análisis de las obras de Kant buscando reconstruirlas como un todo. Se pretendía dar una fundamentación completa de la filosofía de Kant a partir del idealismo subjetivo. Aunque este era el plan de Natorp, la Escuela de Marburgo se había creado a partir de los estudios de Lange y Liebmann sobre Kant. El interés de estos neokantistas era de corte epistemológico, desarrollando una teoría del conocimiento fundamentada en lo trascendental de las categorías a partir del intelecto. Ello dejaba fuera del conocimiento de las cosas al Ser en sí de estas, lo que Kant llamó la “Cosa-en-sí”, estando los objetos del conocimiento situados en el mismo grado del conocer, consistente en agrupar bajo categorías. El primer autor reseñable de dicha escuela

---

<sup>22</sup> VV.AA. *Historia Universal Salvat. 11. Asia Medieval y la Era de los descubrimientos*. Barcelona, Salvat, 1999. pp. 202-205.



neokantista es Hermann Cohen, filósofo judío que tomó el trabajo de Lange y Liebmann para fundar la escuela. Cohen fue el maestro de la segunda hornada, profesores de ya reconocido prestigio cuando al joven Heidegger le ofrecen el puesto en Marburgo. Paul Natorp, al que la historia lo recuerda en su papel de educador, es otro de los grandes intergrantes del neocriticismo y es quien ofrece el puesto a Heidegger mediante Husserl tras la lectura que hace del texto de Heidegger sobre Aristóteles<sup>23</sup>. Hartmann, de origen letón, imparte clases de filosofía en Marburgo y es al que, en 1926, Heidegger sucede en la docencia cuando marcha a Colonia. La filosofía de Hartmann es sobre todo de corte ético, tratando de aunar las corrientes de las éticas posteriores a Nietzsche con la tradición ética platónico-kantiana. Y el último gran representante de la Escuela Kantiana de Marburgo es Ernst Cassirer. Doctorado en Marburgo y defensor a ultranza de la democracia y la República de Weimar, no consiguió sin embargo ser docente en Marburgo, por lo que estuvo impartiendo clases en Berlin y Hamburgo. Ya en Hamburgo y con la muerte de Natorp, el 17 de Agosto de 1924, poco menos de un mes después de que Heidegger impartiera la conferencia que trabajamos, se convierte en el punto central en el que gira la filosofía postkantista y toda la teoría del Conocimiento. Años más tarde, en 1929, después de estos acontecimientos mantendrá un debate en Davos con Heidegger, para quien la interpretación que hace de Kant la Escuela de Marburgo, así como el resto de los postkantianos, está basada en un error de interpretación<sup>24</sup>. Para Cassirer, la crítica de la razón kantiana, se convierte en una crítica a la cultura, siendo el

---

<sup>23</sup> V. HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*. GA 61. Hg. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.

<sup>24</sup> cfr. ARAMAYO, R. R. Op. cit.

hombre un animal simbólico porque utiliza símbolos para configurar el mundo cultural<sup>25</sup>.

Y así tenemos el panorama de tradición que había en 1924 en Marburgo. Es la época en que “Heidegger descubre que él es Heidegger”<sup>26</sup> y se lanza a atacar todo aquello que considera obsoleto dentro de la filosofía, incluso es cuando comienzan los ataques a su maestro Edmund Husserl, a pesar de que sigue llamándose públicamente su discípulo<sup>27</sup>. Además estaban los rumores de que Heidegger se había alejado de la Iglesia y la fe. La aburrida ciudad de Marburgo será para Heidegger lo que le permite estudiar el aspecto que tiene la nada. Pero dos personas surgen ante Heidegger en Marburgo, una será Hanna Arendt y el otro será Rudolf Bultmann. No es el texto indicado para hablar de la relación de Heidegger con la primera, a pesar de la trascendencia que tiene su relación en la vida de Heidegger, pero no sucede lo mismo con Bultmann, ya que es éste quien invita a Heidegger a impartir la conferencia. Bultmann, teólogo, entabla rápidamente amistad con Heidegger. Interesado en la teología de Karl Barth, toma muchos elementos del pensamiento heideggeriano para crear una teología de la desmitologización. Para Heidegger, y de esto tomó buena nota Bultmann, la teología había de encontrar de nuevo la palabra que llamase a la fe y a conservarse en la fe. La crítica a la metafísica de Heidegger es en Bultmann desmitologización. Heidegger acepta la teología de Bultmann bajo el supuesto de que la fe en ningún caso puede ser asunto de la filosofía. Por invitación de Bultmann imparte la conferencia *El concepto de Tiempo* el 25 de Julio de 1924. Con esta conferencia, Heidegger pretende romper el vínculo entre la filosofía y la teología.

---

<sup>25</sup> V. CASSIRER. E. *An essay of man*. Hamburgo, Meiner, 2006.

<sup>26</sup> SAFRANSKY, R. Op. cit. p. 161.

<sup>27</sup> Ib.

## 2. La temporalidad

Nuestro trabajo consistirá en delimitar las tres ideas principales de la conferencia que queremos trabajar de Martin Heidegger, *El concepto de Tiempo*. La primera de esas ideas que destacaremos es la que sirve de excusa para plantear dicho escrito: el tiempo, la temporalidad. El porqué de la pregunta por el tiempo se da en que, para Heidegger, dicha temporalidad está fuertemente vinculada a las otras dos ideas que plantea aquí, a saber, la finitud y la subjetividad, pudiendo incluso llegar, en el fondo, a ser la misma idea pero cada una de las versiones que aquí se presentan tiene un matiz diferenciador en lo cotidiano, resultando que su vínculo inmanente está fuera de toda duda una vez analizados dichos matices.

La importancia fundamental del tiempo, el tiempo entendido en sentido coloquial, es que en él es donde ocurren los acontecimientos. No sabemos nada del tiempo más que lo que en él ocurre. El tiempo es quien viene a nuestro encuentro, no hay un reloj permanente que es el que nos diga, más allá de los movimientos fijados por los seres humanos para delimitar el tiempo, el tiempo. Nosotros, los seres temporales, lo que hacemos es percatarnos de los cambios y la duración de los mismos. Con eso fijamos el tiempo. Podemos decir entonces que el tiempo no es más que el cambio, no es más que mutaciones en diversas categorías que nos sirven para controlar un tiempo determinado. Empleamos tiempo determinado y control aquí como algo hipotético, pero la determinación del tiempo, y por

ende, el control del mismo, es algo que se nos escapa. Parece que el tiempo no existe. Si existiera el tiempo, en caso de existir, sólo se vería en el movimiento. No existe una entidad tiempo, sino que éste es sólo un instrumento para medir. Porque tampoco el tiempo es el movimiento, sino que intuimos en él, en el movimiento, el tiempo.

La pregunta debería ser por qué el tiempo se vincula a la subjetividad y esto es esencialmente porque el tiempo es a los sujetos lo que el espacio es para la vida. Las cosas tienen un valor ontológico, todo vale ontológicamente, pero existen en los sujetos un límite que implica la finitud de los mismos, este límite es, por un lado, el nacimiento y, por el otro extremo, la muerte. Dichas limitaciones implican una toma de decisiones, una necesidad de elegir. El tiempo es, debido a esta finitud, una vivencia subjetiva. Para el sujeto siempre es ahora, importando sólo el pasado y el futuro en relación a dicho ahora. No importa el tiempo que indique el reloj, da igual temprano que tarde, porque para el sujeto siempre es ahora.

Que Heidegger plantee una conferencia sobre el tiempo y lo que conceptualmente significa implica el atrevimiento de cuestionar que el tiempo sea un asunto de fe. No se niega que no haya cierta teología en todo esto, pero la temporalidad que lleva implícita el sujeto lo es desde el punto de vista de que el sujeto es hombre, por lo que hacer un análisis del tiempo en clave teológica es absurdo, puesto que a la teología no le interesa el hombre como hombre sin más, sino por la relación que éste tiene con la divinidad. La divinidad no necesita teología, la teología es algo propiamente humano pero interesándole únicamente una parte de lo humano, no la totalidad. Por eso Heidegger suprime la teología, porque la teología no debe hablar del tiempo.

## 2.1. Una distinción previa: *aeternitas* vs. *ái*.

En la filosofía de Martín Heidegger en general y en el texto que venimos trabajando, esto es, en *El concepto de Tiempo*, se hace especial hincapié en la distinción entre los conceptos que quieren representar aquello que es lo “siempre” en las culturas latina y griega. Porque aunque quieran representar unos conceptos que pueden parecer similares a todas luces, lo cierto es que no lo son, siendo esa distinción una de las claves en la conferencia de 1924.

La eternidad, tal y como la conocemos en la tradición occidental, proviene del latín *aeternitas*, que tiene el carácter de eterno, de sempiterno, esto es, de perpetuidad sin principio, sucesión ni fin. Pero el carácter de la *aeternitas* también implica la inmortalidad. Un ser eterno, como por ejemplo podría ser la divinidad cristiana, es un ser inmortal, no tiene un principio y no tiene un fin, pero sin embargo se encuadra en una temporalidad lineal en tanto que es éste el modo de concebir el tiempo que tiene la tradición cristiano-romana.

Pero mientras en la tradición cristiano-romana el tiempo se concibe como una línea y es la eternidad la excepción a esa línea, puesto que la eternidad está en un plano diferente a dicha línea, el tiempo para los griegos es concebido de manera cíclica, de manera circular, de modo que principio y fin se conectan en un mismo punto o, mejor dicho, todo punto de ese círculo del tiempo es a la vez principio y fin, puesto que no hay un punto claro de inicio y finalidad, sino que puede ser cualquier punto dentro del círculo vital. De ahí que el *ái* se haya de traducir como “lo sido siempre” más que como “lo eterno”. Señala Heidegger: “Si la eternidad fuera una cosa distinta del vacío ser siempre, del *ái*”<sup>28</sup>. Porque el *ái*, y este es el argumento que pretende esgrimir Heidegger en la conferencia de Marburgo, es un

---

<sup>28</sup> “Ewigkeit etwas anderen sein al das leere Immersein, das *ái*”. BZ. s. 107, p. 23.

concepto profano frente a la eternidad, a la *aeternitas* propia de la teología.

La teología pretende dominar el tiempo, pretende darle un sentido al tiempo desde la eternidad, pero las consideraciones que Heidegger pretende hacer no tienen que ver con la eternidad puesto que no tienen que ver con la divinidad, con la teología, sino más bien con la filosofía. Heidegger dirá:

Si nuestro acceso a Dios pasa por la fe y si el entrar en el tema de la eternidad no es otra cosa que esa fe, en tal caso, la filosofía jamás tendrá acceso a la eternidad y, por consiguiente, en el plano metodológico nunca podrá tomarla como una posible perspectiva para discutir la cuestión del tiempo<sup>29</sup>.

Por tanto, la filosofía no puede considerar el tiempo más que considerando el *ái*, aunque tampoco desde él, como más adelante vendrá a decir Heidegger, siendo necesario una suerte de ciencia previa que clarifique el *ái* para así en adelante poder hacer una reflexión filosófica acerca del tiempo. Citemos a Heidegger:

Nuestra reflexión tampoco es filosófica, pues no pretende ofrecer una definición sistemática del tiempo y universalmente válida del tiempo<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> "Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nicht anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben und diese sonach nie als mögliche Hinsicht für die Diskussion der Zeit in methodischen Gebrauch genommen werden können". Ib. s. 107, p. 24.

<sup>30</sup> "Die abhandlung ist aber auch nicht philosophisch, sofern sie nicht beansprucht, eine allgemein gültige systematische Bestimmung der Zeit herzugeben". Ib. s. 108, p. 25.

Y más adelante: “Las reflexiones que siguen sólo tienen en común con la filosofía el hecho de no ser teología”<sup>31</sup>.

Por tanto para hacer filosofía y no teología hemos de considerar el *ái*, puesto que este *ái* sólo tiene dentro de sus definiciones lo siempre constante, lo sucesivo, simplemente indica que a un punto en el tiempo le sucede otro, no que ese punto está al principio y al fin, sino que ese punto es principio y fin de sí mismo a la vez que algo que ya es y ha sido siempre. Recordemos que la caracterización que le era propia a la *aeternitas* era que un punto en el tiempo implicaba que ese punto estuviera a la vez en el principio y en el fin, así como en el resto de la línea del tiempo, pero el *ái* quita toda la trascendencia teológica al tiempo mismo al no considerar lo eterno más que como *ái χρόνος*<sup>32</sup>, esto es, siempre tiempo, eterno. No deja de ser curioso que la cultura griega para hacer uso de lo eterno tengan que introducir con ello a una divinidad, a Jronós, a Chronos, dios del tiempo que reinó hasta que fue derrocado por su hijo Zeus. Para decir que el tiempo es eterno hacen uso de lo divino, pero en la cultura cristiano-latina ese uso de la divinidad ya va implícito, por lo que el tiempo en esta última no puede sino tener connotaciones teológicas si se considera la eternidad como tal.

La pregunta sería entonces por qué le interesa a Heidegger hacer uso de esta separación entre *aeternitas* y *ái* en la conferencia que lo distancia definitivamente de la teología y del catolicismo. La respuesta la situamos en el contexto de la filosofía heideggeriana al situar la temporalidad del sujeto como dentro de lo que se consideraría *ái* más que dentro de lo considerado *aeternitas*. Late aquí en el fondo la vieja distinción entre lo humano y lo divino, pero Heidegger quiere romper dicha distinción de modo más radical. Si

---

<sup>31</sup> “Mit der Philosophie hat die folgende Überlegung nur so viel gemein, daß sie nicht Theologie ist”. Ib. s. 108. Ib. p. 27.

<sup>32</sup> PABÓN S. DE URBINA, J. M. *Diccionario Manual Griego Clásico-Español*. Barcelona, Vox, 2003. p. 10.

la tradición ha dado cobijo a lo humano a partir de las categorías de lo divino, salvo excepciones que consideraban a la divinidad como producto de lo humano, Heidegger hace la cesura definitiva en favor de la categoría de lo humano, más concretamente de un humano concreto, del sujeto. Dicho sujeto no está en un plano distinto al de la divinidad, sino que la divinidad no tiene plano, sólo está el plano de dicho sujeto que, en todo caso y como último resquicio de la divinidad, es quien hace de lo divino una de sus categorías, pero dicha categoría no es precisamente la que a Heidegger le interesará analizar, porque, eso sí, dicha categoría es el trabajo del teólogo y no del filósofo.

## **2.2. A-Theos Times.**

La pregunta que surge entonces es cómo el filósofo puede desplegar un saber acerca del tiempo si el especialista en el tiempo es el teólogo. Hemos dicho anteriormente, que la teología pretende hacer un dominio del tiempo y con ello darle sentido desde la eternidad, pero también hemos dicho que Heidegger se aparta de la eternidad, puesto que sus consideraciones son de corte filosófico y no teológico. Si Heidegger hace uso del *ái* y no de la eternidad podríamos explicarlo alegando la preferencia que siente por lo humano en la dualidad “teológica” de lo humano y lo divino. Resaltamos que dicha dualidad tiene carácter teológico porque las disquisiciones de lo humano y lo divino no tienen una relación con otras ciencias, sino sólo con la teología por lo que la filosofía debe estar tan alejada de la divinidad como el resto de la ciencias, no debe situarse en un plano de relación con Dios, ya que ese es el trabajo de la teología. La filosofía es más bien otra cosa.



La filosofía, al igual que la ciencia, “se mueven en el medio de los conceptos”<sup>33</sup>, y de ahí la importancia capital que tiene clarificar el concepto de tiempo para hacer una filosofía que incluya al tiempo. La filosofía sólo puede comprender “el tiempo a partir del tiempo”<sup>34</sup>. Pero entonces debemos de preguntarnos qué uso hacia del tiempo la teología. Volvamos a desgranar la *aeternitas*.

La eternidad es el fruto de la fe, donde el ser humano, el hombre, contempla desde su finitud la infinitud que va más allá de él. Para la teología, yo tengo una vida finita, esto es, una vida terrenal, la vida que podríamos llamar de alguna manera filosófica, una vida que comienza con el nacimiento y acaba con la muerte; y una vida infinita, a la cual podríamos llamar vida teológica, una vida más allá de la vida que hemos denominado filosófica. La vida finita, la vida filosófica, implica tiempo, mientras que la vida infinita, la vida teológica, implica “no-tiempo”, ausencia de él, puesto que la infinitud implica eternidad, sin principio ni fin. La vida humana comprende desde el principio hasta el fin, dos puntos en el tiempo, entendido éste en sentido teológico, que abarcan la totalidad de la vida filosófica. Sin embargo, en la vida divina, no existen esos dos puntos, puesto que la eternidad, la *aeternitas*, es un tiempo sin tiempo. Un tiempo donde no tiene lugar la sucesión de puntos temporales y donde no hay un principio ni un fin, estando conectado todo con todo de manera temporal, es difícil de considerar tiempo. Y sin embargo, la teología habla de tiempo.

El tiempo teológico tiene como cuestión fundamental un tiempo que conecte lo humano con lo divino. Al hombre de la teología le interesa una búsqueda de la conexión que tiene con lo divino. Es el hombre el motor del tiempo, puesto que la divinidad, que además es eterna, no tiene interés alguno para la teología en la conexión

---

<sup>33</sup> “Sich im Begriffe bewegen”. BZ. s. 108, p. 27.

<sup>34</sup> “Die Zeit aus der Zeit”. Ib. s. 108, p. 25.

con lo humano. La teología es algo propiamente humano, algo que hace el hombre para sentirse partícipe de la obra divina, teniendo para los teólogos, en muchos casos, dicha participación en grado de protagonista y siendo la divinidad el director de la obra. Pero la divinidad puede existir sin necesidad de recurrir a la obra. No es lo divino, sino lo humano aquello que busca trascender, porque la divinidad ya es trascendente, porque sin la obra no existe. El hombre, mediante el tiempo, conecta su finitud con la infinitud divina de la totalidad. El tiempo es lo que trasciende siendo algo propio de lo humano que no de lo divino. Es el tiempo entonces una cuestión teológica porque implica un trascender de un tiempo a un “no-tiempo”, porque sin ese “no-tiempo” que implica la *aeternitas* no tiene sentido el tiempo finito propio de lo humano. Porque recordemos que es el ser humano el que necesita de la teología para saber de la existencia de la divinidad, “Dios mismo no necesita de una teología”<sup>35</sup> para saber de su existencia.

El otro gran problema que señala Heidegger tiene que ver con el acontecer que implica el advenimiento de Cristo, un tiempo que “Fue el de la plenitud de los tiempos”<sup>36</sup> y que Heidegger señala como referente las *Cartas a los Gálatas* y *Efesios* de Pablo de Tarso y el *Evangelio* de Marcos. El punto de inflexión de la línea del tiempo que considera la teología es este punto en el que Dios se hace hombre, esto es, algo que acontece en el tiempo y donde se da el intercambio de tiempo finito, humano, y tiempo eterno, divino o no tiempo.

Pero “el filósofo no cree”<sup>37</sup>. La filosofía es atea porque trata de conceptos, como el tiempo, que si bien tienen un uso en el orden de lo teológico es una mera “herramienta” lingüística para hacer una referencia a algo distinto de dicho concepto. La concepción de la

---

<sup>35</sup> “Gott selbst brauch keine Theologie”. Ib. s. 107, p. 24.

<sup>36</sup> “Da die Zeit erfüllet war”. Ib.

<sup>37</sup> “Der Philosoph glaub nitch”. Ib. s. 107, p. 25.

filosofía debe ser independiente de la religión puesto que el cometido filosófico debe ser la “definición sistemática y universalmente válida”<sup>38</sup> de los conceptos y no de la relación que estos conceptos, entre ellos el tiempo, tienen con la divinidad. De ahí que la ruptura que Heidegger hace con lo teológico en favor de lo humano concluya en un antropología de corte subjetivo, ya que el plano desde donde se marca toda la teología es el plano de lo humano, no teniendo entonces lugar un plano para la divino como no sea “fuera” del hombre. No es que la divinidad no tenga un plano propio, sino que ese plano es externo a sí mismo y sólo se considera desde lo humano. Pero si el filósofo no cree no hay entonces lugar para ese plano externo, se mantiene alejado y cualquier disquisición sobre el tiempo entonces ha de estar alejada de Dios.

A partir de aquí veremos como se produce un análisis del tiempo que se basa en el *ái*. Este análisis, que implica una clarificación de conceptos, para Heidegger tampoco es considerado filosofía, sino más bien “una ciencia previa”<sup>39</sup>, cuya “posibilidad consiste en que cada investigador”<sup>40</sup>, científico o filósofo, “clarifique lo que comprende y lo que no comprende”<sup>41</sup>. Para Heidegger a partir de esta comprensión es cuando se puede comenzar a trabajar filosóficamente. El concepto es previo a toda disquisición de la filosofía y de la ciencia pero también es previo a la teología. Por ello, cuando Heidegger se plantea al principio de la conferencia “¿Qué es el tiempo?”<sup>42</sup> lo que se plantea es por la entidad del tiempo para

---

<sup>38</sup> “Allgemein gültige systematische Bestimmung”. Ib. s. 108, p. 25.

<sup>39</sup> “Vorwissenschaft” Ib. Aunque literalmente se traduce como “ciencia de delante”, utilizamos la traducción empleada por Gabás y Adrián en la edición castellana.

<sup>40</sup> “Irhe Möglichkeit besthet darin, daß jeder Forscher sich darüber Aufklart, war er versteht und war er nich versteht”. Ib. s. 108, p. 27.

<sup>41</sup> “Ich darüber Aufklart, war er versteht und war er nich versteht”. Ib.

<sup>42</sup> “Wat ist die Zeit?”. Ib. s. 107, p. 23.

ponerse a trabajar con él, ya que si no conoce que significa dicho concepto no hay manera de hacer una reflexión filosófica del mismo.

### 2.3. Una “pre-ciencia” sobre el concepto Tiempo.

“¿Qué es el tiempo?”<sup>43</sup>. Es lo que pretende clarificar Heidegger. Pero para clarificarlo, según él, y cómo hemos visto, no quiere hacer filosofía, sino más bien hacer una “pre-ciencia”. Pero dicha ciencia previa, dicha pre-ciencia no conlleva sino filosofía, las conclusiones que extrae tienen que ver con un pensar de índole filosófica. Respetaremos la decisión del de Friburgo de llamar a esto una ciencia previa, pero creemos que es más adecuado el uso de “pre-ciencia”. Para desarrollar dicha referencia al tiempo, Heidegger observa el tiempo de la “vida cotidiana”<sup>44</sup>. Para la física de inicios del siglo XX, la física de Einstein y la teoría de la relatividad, el espacio y el tiempo no son nada más que en virtud de lo que en ellos acontece:

El tiempo es nada en sí. Sólo existe como los acontecimientos que tienen lugar en el mismo. No hay un tiempo absoluto, ni una simultaneidad absoluta<sup>45</sup>.

A diferencia de lo que pregonaba la tradición, ese tiempo que se explicaba desde la eternidad, el tiempo no es “medible”, no tiene que ver con una separación en segmentos de algo que existe siempre, esto es, la eternidad. Como hemos explicado con anterioridad, la eternidad es un tiempo teológico, propio de lo divino, estando en la divinidad pasado, presente y futuro dándose de manera simultánea.

---

<sup>43</sup> Ib.

<sup>44</sup> “Alltäglichkeit”. Ib. s. 108, p. 27.

<sup>45</sup> “Auch die Zeit ist nichts. Sie Besteht nur infolge der sich in ihr abspielenden Ereignisse. Es gibt keine absolute Zeit, auch keine absolute Gleichzeitigkeit” Ib. s. 109. pp. 28-29.

Pero el hombre no puede alcanzar el tiempo de la divinidad, sino que ha de separar en orden “cronológico” el pasado, el presente y el futuro, presentándosele entonces el tiempo como una línea que puede controlar sólo en la medida en que tiene noticias de la eternidad.

La eternidad es infinita mientras que lo humano es finito. Según el esquema teológico, el tiempo humano, que no es tiempo eterno porque no es divino, es finito. Pero Heidegger considera que no hay tal trascender del tiempo. Eliminado el concepto de lo divino a la hora de hacer una reflexión filosófica sobre el tiempo, nos encontramos ante el problema del tiempo desde la óptica del hombre finito sin más.

Heidegger, al considerar el tiempo desde la óptica del hombre finito considera entonces el tiempo también como algo finito. Algo finito es algo con principio y final. El hombre nace y muere. Con él nace y muere “su” tiempo. A la temporalidad se le da entonces con dicho vínculo con lo humano un matiz de mortalidad, esto es, finitud. Toda finitud lleva consigo ligado el concepto “tiempo”. Hablar de un principio y un fin, esto es, lo propio de aquello que es finito implica temporalidad. Y todo lo temporal es finito, puesto que se considera desde la finitud de aquel que experimenta el tiempo, esto es, alguien finito.

La filosofía, desde el momento en que se hace desde seres finitos, esto es, mortales, ha de plantearse el tiempo desde otra perspectiva distinta a la de la eternidad, concepto teológico y no filosófico. Para ello necesita de esa “pre-ciencia” que investiga lo que el *Dasein*, el núcleo de investigación de toda ciencia y filosofía, significa. Dicha “pre-ciencia” previa es la fenomenología y clarifica los conceptos a los que dicho *Dasein* se expone. Con la herramienta de la “pre-ciencia”, la fenomenología que sirve para aclarar el concepto, el filósofo podrá comprender el tiempo a partir del tiempo y no a partir de Dios, es decir, podrá comprender el tiempo a partir del *ái* y no a

partir de la eternidad, porque aunque el *ái* contenga connotaciones de eternidad, no deja de ser un mero derivado de la forma temporal, finita y limitada.

Por eso la pretensión de Martin Heidegger es hacer una referencia al tiempo de la “vida cotidiana”, alejado de la teología, un tiempo inmanente que no trascendente. Porque el tiempo fenomenológico es un tiempo del sujeto, del sujeto que experimenta el fenómeno del tiempo, un sujeto que nace y muere, un sujeto que es finito y que, como hemos visto, dicha finitud implica una temporalidad finita y acorde a su experiencia como ente temporal.

La teoría de la relatividad despertó un nuevo interés por el tiempo en la época en que Heidegger escribe este texto, el primer cuarto del siglo XX. Heidegger no es ajeno a esta nueva visión del tiempo que acababa con los presupuestos de la base científica de la Modernidad, a saber, la física de Newton, la física que consideraba al espacio y al tiempo como algo absolutos, teniendo los demás conceptos y cálculos de dicha disciplina que ser algo relativo en virtud de la absolutez de espacio y tiempo.

El interés por la cuestión de qué es el tiempo se ha despertado, nuevamente en la actualidad por el desarrollo de la investigación física, concretamente en su reflexión sobre los principios fundamentales acerca de lo que ella tiene que comprender y definir a este respecto: la medición de la naturaleza en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales<sup>46</sup>.

Heidegger cita este interés explícitamente en su conferencia y también la edición de Klostermann de Friedrich-Wilhem von

---

<sup>46</sup> “Das interesse dafür, was die zeit sei, ist in der Gegenwart neu geweckt durch die Entwicklung der physikalischen Forschung in ihrer Bessinung auf die Grundprinzipien der hier zu vollziehenden Erfassung und Bestimmung: der Messung der Natur in einem raum-zeitli Bezugssystem”. Ib. ss. 108-109, p. 29.

Herrmann incluye como notas al pie las obras donde Albert Einstein expone la *Teoría General de la Relatividad*. Pero en fenomenología, en esa “ciencia previa” que pretende hacer Heidegger para clarificar el tiempo también se incluye la relatividad. La diferencia con la física es que en la fenomenología el tiempo no es relativo en función de las cosas que en el acontecen sino desde el mismo acontecer del tiempo, esto es, desde el sujeto finito que experimenta la temporalidad. Pero con Einstein se abre el debate por el tiempo, lo cual, en cierto modo es del interés de Heidegger, entre otras cosas porque le sirve para confrontarse con la tradición, que ya no es una tradición ancestral sino una tradición fundada en la Modernidad.

## 2.4. Aristóteles, Einstein y Heidegger.

Habíamos señalado entonces que el interés por el tiempo se despierta en la época de Heidegger por las investigaciones en física de Albert Einstein. Pero este interés por el tiempo que tiene la física es muy distinto al interés que tiene en la fenomenología. Hemos señalado también que la fenomenología es una ciencia previa con la que trabajan la filosofía y la ciencia, entre ellas la física. Este análisis del tiempo entonces ha de ser anterior a toda especulación sobre el tiempo de la teoría de la relatividad.

Porque para Heidegger, Einstein parece que demuestra mediante reglas matemáticas lo que ya se esboza en la Física de Aristóteles. En la teoría física aristotélica, el tiempo no es nada en sí mismo, sino que sólo tiene existencia, sólo tiene cierta realidad, en función de los acontecimientos que en el mismo acontecen. Dichos acontecimientos implican un cambio, siendo dicho cambio un cambio en el tiempo. Señala Heidegger:

El tiempo es aquello en lo que se producen acontecimientos. Esto ya lo vio Aristóteles en relación con

el modo fundamental de ser de las cosas naturales: el cambio, el cambio de posición, el movimiento<sup>47</sup>

Y cita en griego la *Física* de Aristóteles: “El tiempo es un movimiento o algo perteneciente al movimiento”<sup>48</sup>.

Entonces esta realidad del tiempo sólo tiene, por consiguiente, un carácter parcial. No hay un tiempo absoluto, no hay una absolutez en la simultaneidad. El tiempo es en base al movimiento, de no haber movimiento no habría tiempo. Aristóteles y la Teoría de la Relatividad coinciden en esto. Con la física de Albert Einstein se acaba con las teorías de Newton. Pero acabar con Newton implica acabar también con aquello que era lo que predominaba sobre el tiempo en el ámbito filosófico, a saber, con la teología. Cuando se acaba Newton, se acaba la teología. La divinidad y la ciencia moderna se fueron al traste cuando éstas se dispusieron a plantar cara al tiempo en sentido ordinario y no metafísico. Pero este descubrimiento no es posterior a la teología ni a la física de Newton, no es algo que surja desde la Modernidad para acabar con ella, sino que no es para nada un descubrimiento nuevo, no lo descubren Heidegger ni Einstein, sino que ya estaba en Aristóteles. Pero la tradición lo dejó en el aire al no atreverse a encarar el problema, buscándole simplemente unas soluciones que resultaron no ser válidas, esto es, la eternidad en el ámbito de la teología y el tiempo absoluto en la física.

Si quitamos las consecuencias del carácter absoluto del tiempo, de la “absolutez” del tiempo, vemos que el tiempo en sí no es nada, “el tiempo es nada en sí”<sup>49</sup>. Lo que hacemos no es sino referencias a

---

<sup>47</sup> “Die Zeit ist das, worin sich Ereignisse abspielen. So wird dieses schon von Aristoteles gesehen in Zusammenhang mit der Grundart des Seins des Naturseins: der Veränderung, des Platzwechsels, der Fortbewegung”. Ib. s. 109, p. 29.

<sup>48</sup> “ἔπει οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεως τι εἶναι αὐτόν”. ARISTÓTELES. *Physica*. 219a. Cit. en *BZ*. s. 109. Ed. cast. p. 28.

<sup>49</sup> “Auch die Zeit ist nichts”. Ib.



características de los entes, a entes concretos en una determinada situación y dicha situación abarca tanto el espacio como tiempo. Pero el tiempo es algo más que el espacio, porque en el espacio las cosas ya están dadas mientras que en el tiempo las cosas acontecen, suceden los hechos. Esto es lo mismo de lo que Aristóteles se percató en el estudio en el que analiza el movimiento. El cambio se da en el espacio en virtud del tiempo. Podemos tener un mundo estático, donde los entes de dicho mundo se han de representar de forma tridimensional. Dicho estatismo representaría lo que hemos visto que la teología denominaría eternidad, lo eterno y que a la vez es inmutable. Pero dicha eternidad, que en la teología es la clave del tiempo, no tiene ninguna razón de ser para el tiempo inmanente, esto es, el tiempo de la filosofía, el tiempo de “la vida cotidiana”. Dicho tiempo inmanente se percibe conjuntamente con el cambio, con la mutabilidad, con la ruptura de ese estatismo imperante en el espacio. Pero sin los entes situados en ese espacio, sin el movimiento de dichos entes, el tiempo no existe. No es nada. “El tiempo es nada en sí”.

Por eso mismo, porque es nada, no puede existir una absolutez con respecto del tiempo, sino simplemente una relatividad. El tiempo parece ser un accidente de los cuerpos, no es el movimiento de los cuerpos, sino algo que está relacionado con dicho movimiento, como pensaba Aristóteles. El cambio, el movimiento, se produce “en” el tiempo. El modo en que la filosofía, y cuando decimos filosofía a lo que pretendemos hacer referencia es a los principios por los que el pensamiento occidental ha estado sometido a la teología, ha tratado la mostración y demostración del tiempo ha sido mediante la medición, esto es, mediante la duración. La medición del tiempo

señala el “Cuándo”<sup>50</sup> y el “Cuánto”<sup>51</sup>, el, en palabras de Heidegger, “Desde-cuando-hasta-cuando”<sup>52</sup>; pero no señala el “qué”. No nos dice nada sobre la entidad del tiempo, sino únicamente lo que en él acontece, pero esto no es tiempo, sino algo, otra cosa, que acontece “en” el tiempo.

En el tiempo se puede señalar un punto determinado, un ahora, de tal modo que señalando dos puntos en la línea del tiempo siempre sucederá que uno de ellos será anterior y el otro posterior, indicando con ello que hay un antes y un después y es eso precisamente lo que “muestra” el tiempo. Pero no se demuestra, puesto que ninguno de los puntos de la línea difiere de los demás. Cada punto que se denomina “ahora”, tiene un antes y un después. El punto que señalábamos como el anterior es a la vez, después para otro punto más anterior aún, y de igual modo pasa con los puntos que suceden después. Al estar todos los puntos de la línea del tiempo en condiciones de igualdad es posible medir el tiempo. La medida del tiempo es una simple determinación con respecto al ahora. Esto implica que cada “ahora” particular, esto es, cada persona concreta en un momento determinado, es el tiempo, siendo la relación con otros ahoras, también el tiempo.

## 2.5. El tiempo y el espíritu de Agustín.

La idea central entonces será que cada uno, cada sujeto, es el tiempo, “su” tiempo, en tanto que acontece en dicho tiempo “suyo”. Martin

---

<sup>50</sup> “Wielange”. Ib. s. 110, p. 30. La edición castellana recoge el vocablo “Cuanto-tiempo”. Hemos considerado traducirlo únicamente como “Cuanto” ya que creemos que también expresa adecuadamente lo que Heidegger quería recoger cuando hacía referencia a la cantidad de tiempo.

<sup>51</sup> “Wann”. Ib.

<sup>52</sup> “Von-wann-bis-wann”. Ib. Juego de palabras que emplea Heidegger.

Heidegger lo dice claramente cuando responde a las preguntas a las que su discurso ha llegado:

¿Qué es el tiempo de este ahora en el que miro el reloj?  
Por ejemplo, ahora, en el preciso instante en el que lo  
hago; ahora, cuando se apaga la luz. ¿Qué es el ahora?  
¿Está el ahora a mi disposición? ¿Soy yo el ahora?  
¿Es cualquier persona el ahora? De ser así, yo mismo  
y cualquier otra persona sería el tiempo. Y en nuestro  
ser juntamente con otros seríamos el tiempo-todos y  
ninguno<sup>53</sup>.

A partir de esto, tenemos motivos para preguntarnos cómo lo hace Heidegger si soy yo mismo el ahora y mi existencia es el tiempo. Aunque, como también señala Heidegger, esto tampoco es nuevo. Al igual que sucedía en la teoría de la relatividad de Einstein con la física aristotélica, los presupuestos de Heidegger ya se ven amparados por otro autor clásico de la filosofía: Agustín de Hipona en el famoso libro XI de sus *Confesiones*. Cito literalmente la cita que Heidegger recoge de Agustín de Hipona:

En tí, espíritu mío, mido los tiempos. A tí te mido cuando mido el tiempo. No te atraveses en mi camino con la pregunta ¿cómo es esto? No me induzcas a apartar la vista de tí a través de una falsa pregunta y tampoco obstruyas tu camino con la perturbación de lo que pueda afectarte. En tí, repito una y otra vez, mido el tiempo. Las cosas que pasan y te salen al encuentro producen en tí una afección que permanece, mientras ellas desaparecen. Mido la afección en la existencia presente, no las cosas

---

<sup>53</sup> “Die Zeit jetzt, da ich auf die Uhr sehe: Was ist dieses Jetzt? Jetzt, da ich es tue; jetzt, da etwa hier das Licht ausgeht. Was ist das Jetzt? Verfüge ich über das Jetzt? Bin ich das Jetzt? Ist jeder Andere das Jetzt? Dann wäre die Zeit ja ich selbst, und jeder Andere wäre die Zeit. Und in unserem Miteinander wären wir die Zeit - kenier und jeder”. Ib. ss. 110-111, p. 32.

que pasan produciéndola. Repito que es mi manera de encontrarme lo que yo mido cuando mido el tiempo<sup>54</sup>.

Agustín decía en las *Confesiones*, como vemos, al hacer referencia a su espíritu que en él, en el espíritu, medía el tiempo. Pero Agustín parece que deja la pregunta sobre el tiempo en el aire. No la responde, sino que sólo la señala. Pero Agustín da las primeras claves del lugar a donde se quieren encaminar las ideas de Heidegger en esta conferencia.

La larga cita que hemos señalado de las *Confesiones* puede desgranarse en la filosofía de Heidegger. “En ti mido el tiempo” repite Agustín hasta tres veces haciendo referencia a su espíritu. El espíritu como instrumento de medida que indica Agustín, es el espíritu en tanto que *Dasein*, un término clave en el pensamiento de Heidegger. Pero el espíritu, al igual que la *aeternitas*, implica una serie de connotaciones religiosas e idealistas. Por ello, Heidegger, al igual que oponía el *ái* a la *aeternitas*, ha de oponer el *Dasein* al Espíritu. El espíritu nunca será *Dasein*, esto lo matiza Heidegger no en esta conferencia, pero si lo hará ya en *Ser y Tiempo*. En Agustín, el *Dasein* se enunciará como tiempo, ya que el término *Dasein* es un término alemán que surge en el pensamiento de Heidegger. Para evitar confundirlo con el espíritu, propio de la teología, con Heidegger, matizaremos y haremos referencia al *Dasein*, no al espíritu. El espíritu se relaciona con la teología pero las observaciones que quiere hacer Heidegger nada tienen que ver con ella. El espíritu es a la eternidad lo que el *Dasein* es al *ái*. Si se quiere evitar toda connotación teológica del tiempo se deben entonces evitar no sólo

---

<sup>54</sup> “In te, anime meus tempora metior; noli mihi obstrepere; quod est; noli tibi ostrepere turbis affectionum tuarum. In te, imquan, tempora metior; affectionem quam res praeterunt in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior”. AGUSTÍN DE HIPONA. *Confessiones*. Ed. bilingüe de A. Custodio. Madrid, BAC, 2005.

las alusiones a la *aeternitas*, sino también al espíritu, empleando mejor respectivamente el *ái* y el *Dasein*.

Pero la cita de Agustín da mas juego aún. Dice Agustín:

No me induzcas a apartar la vista de tí a través de una falsa pregunta y tampoco obstruyas tu camino con la perturbación de lo que pueda afectarte,

y más adelante: “Las cosas que pasan y te salen al encuentro producen en ti una afección que permanece, mientras ellas desaparecen”, y, de nuevo:

Mido la afección en la existencia presente, no las cosas que pasan produciéndola. Repito que es mi manera de encontrarme lo que yo mido cuando mido el tiempo.

El espíritu de Agustín, y al que vamos a identificar, como hemos dicho, con el *Dasein*, es de carácter caprichoso y afectivo y se muestra esquivo a la hora de tratar de aprehenderlo. El espíritu agustiniano (que es *Dasein* y no espíritu) no se deja aprehender, utilizando para su evasión los acertijos que rodean la existencia. A la existencia la envuelve el tiempo, tal vez, porque el tiempo mismo sea la existencia. Los accidentes que acontecen al espíritu (de nuevo recordar que es *Dasein*) quedan impresos en él, las circunstancias son las que construyen dicho espíritu (*Dasein*). Cuando mido el tiempo, me enfrento a mí mismo, a mi mismidad, a mi yo, en tanto que mi yo es mi *Dasein*.

Lo que nos queda claro con la lectura que hacemos de Agustín es que el tiempo requiere *Dasein*, porque dicho *Dasein* es lo que permite distinguir los distintos modos de la temporalidad, o, dicho de otra forma, los modos del “estar”. Lo que la tradición surgida a partir de la Modernidad había seguido para la explicación del tiempo era una secularización del tiempo teológico, esto es, una explicación del tiempo natural basada en la física de Newton, un tiempo absoluto. Así la *aeternitas* se transformó en el paradigma, del mismo modo

que lo fue el tiempo absoluto de la física moderna, pero siguió siendo el mismo tiempo en esencia, un tiempo que no daba lugar al sujeto más que cómo participe de él, en lugar de hacer al sujeto mismo el tiempo. Este tiempo absoluto, esta *aeternitas*, no es el tiempo del sujeto en tanto que dicho sujeto es un estar, porque dicho estar es el reflejo inmediato que tiene el sujeto de su ser. Por tanto, el sujeto es temporal en tanto que está, en tanto que “está-ahí” (*Dasein*). El ser temporal es el ser fundamental sobre el *Dasein* en lo que se refiere a su ser. Ya tenemos entonces que es el *Dasein* del sujeto el que nos permitirá alcanzar las claves para la comprensión y la aprehensión del tiempo.

## 2.6. Y como el tiempo se convierte en *Dasein*.

Cuando hablamos de la filosofía de Heidegger lo que nos viene a la cabeza es la diferencia que éste hace entre ser en tanto que ente y ser en tanto ser, en tanto que ser mismo. Esta diferencia fundamental y por la que se reconoce la filosofía de Heidegger nos viene al caso para enlazar nuestra pregunta por la temporalidad con la pregunta por la subjetividad. La diferencia señalada en entre el ser en tanto que ente y el ser en tanto que ser es la misma diferencia que existe entre ser el tiempo y ser en el tiempo. Podemos decir entonces que una cosa es la temporalidad, esto es el tiempo mismo, y otra muy distintas las cosas que en el tiempo pasan, los hechos que suceden en el tiempo. Tenemos entonces como clave fundamental la temporalidad del sujeto. El sujeto pone tiempo, no señalamos al sujeto en el tiempo, sino que, como veremos, es el tiempo mismo. El tiempo no puede estar más allá del sujeto y este ubicarse en el tiempo, como un objeto más. Si colocamos el tiempo más allá del sujeto volvemos a caer en la metafísica, pero Heidegger pretende precisamente erradicar esta metafísica para no volver a caer en la

trampa que cae toda metafísica: la teología, precisamente aquello que pretende aislar en esta conferencia del concepto tiempo.

Para Heidegger la esencia del sujeto es la temporalidad, la afirmación básica de éste. El sujeto es tiempo, no está en el tiempo. El tiempo es puesto por el sujeto. Ahora cabría preguntarnos que sería lo característico de este sujeto. Heidegger responde a esta pregunta a las claras: Lo propio del ser humano, lo característico de lo humano es que muere. Es la muerte aquello que pone el acento en lo humano, lo que condiciona a todo el *Dasein*. Pero hay que tener en cuenta que esta muerte, esta finitud de dicho *Dasein* se experimenta como propia, no como muerte de lo ajeno, sino de sí mismo. Esto lo veremos en lo tocante a la finitud.

No adelantemos acontecimientos. Lo que señalaremos es que el sujeto tiene como espacio un mundo, un mundo que tiene como base y característica principal que está en el tiempo. Nosotros, como sujetos, estamos en ese mundo pero los hechos de ese mundo pasan en algo que pone el sujeto. Tenemos conciencia de mundo, dicho mundo no es un mundo natural. La naturaleza humana no es una naturaleza como tal, sino que es un constructo cultural. En dicho constructo lo primero que existe es la actitud. Luego a dicha actitud se le ponen adjetivos. Con esto queremos decir que no existe la mecánica física o la filosofía al principio de los tiempos, sino que esto siempre viene después. Lo que surge en este mundo es alguien que hace cosas, que piensa cosas, cualquier cosa, algo. Luego a esa acción y a los pensamientos que van relacionados con dicha acción toma un nombre que se da de acuerdo a dicha acción. Así surge la técnica. La técnica es un medio de dominio para dominar el mundo, que es aquello por lo que uno se siente dominado.

La técnica entonces da un nombre al sujeto, le hace ser algo, ser técnico de algo. El propio hombre ya es técnica puesto que se caracteriza por hacer, por realizar. Ese hacer implica un “ser” (o un

“estar”). Lo propio del sujeto está precisamente en que dicho sujeto “es”.



### 3. La subjetividad

En cualquier estudio o investigación que se haga sobre el pensamiento de Martin Heidegger es una necesidad inexcusable relacionar la subjetividad con el *Dasein*. Tradicionalmente el *Dasein* alude a la existencia. En Heidegger esa existencia se presenta desde una óptica subjetiva. Existe el sujeto. Éste es el motor de toda la realidad en tanto que toda esa realidad existe por y para él. Pero ese sujeto nunca es un sujeto ajeno, nunca es una segunda o tercera persona, sino que se vivencia única y exclusivamente desde la visión de un yo, esto es, desde la subjetividad más radical. Con el análisis del *Dasein*, Heidegger persigue un análisis del yo. Pero este análisis no se puede entender únicamente como un análisis de aquello que el sujeto es, de lo que yo soy, sino que responde a una necesidad de ubicar ese yo-soy en un momento concreto: el presente, el ahora. Ese ahora nos dará las pautas para saber lo que yo-soy-ahora, pero no antes ni después, sino en este preciso instante que recoge mi historia como *Dasein*, esto es, mi pasado, y me proyecta hacia mi futuro, que Heidegger denominará, como veremos más adelante, como un anticipar.

Queda entonces con esto claro el matiz que toma la segunda idea que analizamos en este estudio, la idea de subjetividad. Como venimos anunciando, esa subjetividad, en clave heideggeriana, se vincula al tiempo, más concretamente a la idea de tiempo que venimos defendiendo, es decir, un tiempo que se vincula a un ahora

y en cuyo ahora se desglosa el carácter subjetivo de la temporalidad. Sólo nos queda entonces el hacer referencia a la finitud. Dicha finitud supone que el sujeto muere y ese morir es el que da la clave definitiva del sujeto y, con él, del tiempo.

### 3.1. Para una traducción de *Dasein*.

Si hay un concepto que crea controversias en la filosofía de Heidegger es el *Dasein*. El *Dasein* se ha traducido en nuestro idioma como “Ser-Ahí” o como “el Ser”, incluso en la edición de *Ser y Tiempo* que tomaremos como referencia en castellano<sup>55</sup> se utiliza el propio vocablo alemán que empleó Heidegger: *Dasein*. La traducción que emplean Raúl Gabás y Jesús Adrián de *Dasein* es la de “Ser-ahí”. Nosotros emplearemos en lo sucesivo como traducción de *Dasein* el término “Estar-ahí” o sencillamente “Estar”, puesto que todo “Estar” implica un “ahí”.

En alemán, idioma en que escribió y publicó Heidegger, el verbo *Sein* se puede traducir como “Ser” o como “Estar” pero también como “Existir”, al igual que sucede en inglés con el verbo *To Be* o en lengua francesa con el verbo *Être*. Esto es, tenemos dos vocablos, dos conceptos distintos, que en varios idiomas se utilizan como uno sólo de manera indisoluble. “Ser” y “Estar” implican un “Existir”. Si digo que yo soy o digo que yo estoy, vengo a decir que yo existo, porque de no existir no podría ni ser ni estar. “Ser” y “Estar” se coimplican con “Existir”. Pero no sucede lo mismo con “Ser” y “Estar” entendidos éstos en castellano. Suele entenderse “Ser” como esencia y “Estar” como lugar, situación o estado. “Ser” haría entonces referencia a lo que permanece siempre como algo inalterable e inmutable en alguna cosa mientras que “Estar” hace

<sup>55</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Tr. J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2009.

referencia a lo que es una cosa cada momento y lugar. “Ser” es un verbo auxiliar que afirma de un sujeto aquello que es su atributo. Por ejemplo, si yo digo “Yo soy médico” o “Pedro es rubio” estoy afirmando ciertos rasgos, caracteres, atributos de mi vida que me pueden definir como tal. Pero el “Estar” implica un hallarse, bien en una localización, bien en una situación, bien en una condición o bien “en un modo actual del ser”<sup>56</sup>. Ese hallarse es lo que lo hace distinto al “Ser”. El “Estar” señala entonces algo que tiene carácter temporal, algo que es meramente circunstancial, porque yo estoy aquí pero luego puedo estar allí y aunque pueda estar tanto aquí como allí en algún lugar de ese espacio que pretendo denominar “casa” u “oficina”, también es cierto que puedo abandonar esos lugares, al igual que puedo estar enfermo o estar triste y aunque puede que mi tristeza sea fruto de mi enfermedad, si es cierto que mi estado de ánimo puede variar y luego puedo estar enfermo pero mejor de ánimo y mañana puedo estar completamente recuperado. Todo “Estar” implica, digámoslo de una vez, temporalidad.

Ahora bien, la filosofía de Heidegger quiere dar prioridad a la existencia y ésta, en su filosofía, se entiende de modo temporal, no es lo que permanece como sucedía en Aristóteles<sup>57</sup>, sino que, para Heidegger, la sustancialidad que le era propia al “Ser” cambia en Heidegger de categoría, pasando a la temporalidad que implica el “Estar”. Creemos más adecuado referirnos entonces al *Dasein* como “Estar-ahí”, puesto que pretende señalar al ente en el respectivo instante de su ser, esto es, su “Estar”. El ente que somos cada cual y al que apuntamos cuando decimos “yo soy” es más bien un “yo estoy”, puesto que mi ser es circunstancial. Si bien puedo decir usando los ejemplos que antes usamos “Yo soy médico”, pero es que hubo un tiempo en que antes de empezar a ejercer la medicina, incluso antes

---

<sup>56</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA. *Diccionario de la Real Academia Española*. Espasa, Madrid, 2014.

<sup>57</sup> cfr. ARISTÓTELES. *Metaphysica*.

de mi formación como médico, yo no sabía nada de medicina, por lo que el “soy médico” es algo de ahora, ahora estoy ejerciendo de médico pero también teniendo formación y título en medicina puedo ejercer otros roles que no tengan nada que ver con la medicina, puedo ser médico en España pero es posible que me vaya a vivir a otro país donde mi título de médico no esté homologado o puedo recibir una oferta de empleo mejor que la de ejercer de médico y dedicarme a otra cosa. Y aunque lo ejerza y esté en este momento en consulta, puede telefonarme mi mujer y pedirme que recoja a mis hijos y ejerza de padre (y no de médico). Por eso es más bien “yo estoy” que “yo soy”. Con el siguiente ejemplo esto se ve mejor: Yo puedo ser padre, pero también hijo de manera simultánea, si tengo junto a mí a mi progenitor y a mi vástago ¿quién soy? ¿padre o hijo?. Es más propio decir estoy como hijo para... y como padre para... De igual modo es más propio regirse por el “Estar” a la hora de calificar nuestras cualidades y atributos puesto que al ser efímeras se pueden perder.

Con otro ejemplo que he puesto antes, es más complicado pero se puede resolver también con la temporalidad. Si digo que yo soy rubio implica que mi pelo no es oscuro, sino claro, y eso es algo que parece que tengo siempre, pero ¿hubo un momento en que no tenía pelo? Puedo modificar el color de éste o puedo perderlo. No lo sabré, pero si está sujeto al cambio de la temporalidad. Puede ser que sea rubio mientras ejerzo la medicina y esto no va a cambiar mientras ejerzo la paternidad, seguiré siendo rubio. Pero habrá un momento en que ya no lo sea. Puede que debido a un tratamiento de quimioterapia no me crezca más ningún pelo en el cuerpo, por lo que dejaré de ser rubio y seré otra cosa, pero no rubio. Dejaré de estar rubio y estaré de otro modo. También aquí el “Estar” es más útil que el “Ser”.

Y en último lugar, para esta diatriba entre el “Ser” y el “Estar”, tenemos la animosidad, que es un concepto bastante importante

también en la filosofía de Heidegger. La animosidad siempre es temporal. Hoy puede estar alegre y pasar a estar triste en breves instantes. La animosidad nos indica que predomina el “Estar” sobre el “Ser” porque el ánimo se mide en “estados”. Siempre estamos de una manera u otra, no somos tristes o alegres. Los alegres también lloran de tristeza a veces y, a veces, los tristes tienen momentos de alegría. Todo ánimo es un estado, esto es, un “Estar” y no un “Ser”.

Por todo ello vamos a convenir en la traducción de *Dasein* como “Estar-ahí”. *Da-Sein*. Todo “Estar” implica un “ahí”, ese “ahí” es el que indica el momento presente en que se analiza al sujeto en su relación con el tiempo. Todo tiempo es un “ahí” donde está situado el sujeto. La concreción la da el momento presente. Mi “estar-ahí”, mi *Dasein*, es algo cambiante que sólo tendrá un momento en el que se pueda decir de algo que es en el momento de la finitud de ese algo y siempre desde la finitud para mí, esto es, desde mi propia finitud.

### 3.2. Las estructuras fundamentales del *Dasein*.

El texto de la conferencia *El concepto de Tiempo* presenta la curiosidad de que en él se hace una exposición breve de las estructuras fundamentales de eso que venimos a llamar *Dasein*. Nuestro trabajo sobre la idea de subjetividad que Heidegger despliega en dicha conferencia y que supondrá la antesala de un desarrollo más elaborado en *Ser y Tiempo* va a centrarse en esas pautas que Heidegger desarrolla brevemente. En la edición de las obras completas de Heidegger en alemán, son sólo un par de páginas<sup>58</sup>. Nosotros trabajaremos ese par de páginas para desarrollar nuestra idea de subjetividad y la conexión que se extrae de dicha idea con

---

<sup>58</sup> BZ. ss. 113-114, pp. 36-40.

las otras dos ideas con la que pretendemos relacionar este trabajo, a saber, la idea de temporalidad y la idea de finitud.

Heidegger enumera ocho estructuras fundamentales. Nosotros nos guiaremos en principio por la pauta elegida por el filósofo de Friburgo para separar entre sí dichas estructuras pero en algunos casos nos veremos obligados debido a los distintos matices que toman determinadas estructuras a desdoblar en dos partes los desarrollos de algunas de las mismas.

### 3.2.1. El *Dasein* en tanto que “Estar-en-el-mundo”.

La primera de las estructuras fundamentales del *Dasein* que vamos a analizar es la estructura del mismo en tanto que *In-der-Welt-sein*, que suele traducirse como “Ser-en-el-mundo” o como “Estar-en-el-mundo” según la traducción que hemos propuesto con anterioridad. A partir de aquí cobra sentido nuestra traducción del *Dasein* como “Estar-ahí”, puesto que ser en un mundo cualquiera implica un estar en dicho mundo.

Dice en dicho párrafo Heidegger cuando hace referencia al *In-der-Welt-sein*: “La vida humana no es algo así como un sujeto que haya de realizar alguna hazaña habilidosa para llegar al mundo”<sup>59</sup>. Efectivamente. Estamos arrojados al mundo. Estamos en el mundo. Para ello no hemos tenido que hacer no ya una “hazaña habilidosa” sino que ni siquiera el mínimo acto. Ni siquiera nacer, puesto que nuestro nacimiento y nuestra concepción no son obra nuestra, sino de nuestros progenitores. El verbo “nacer” pierde entonces su carácter activo. Uno nace pero no nace activamente, sino que es más bien “nacido”. Uno es (está) “nacido”. No hay que hacer

---

<sup>59</sup> “Das menschliche Leben ist nicht irgendein Subjekt, das irgendein Kunststück mache muß, um die Welt zu kommen”. Ib. s. 112, p. 36.

nada para nacer y por eso uno se ve arrojado al mundo sin haberlo deseado. Uno se haya encontrado en el mundo. Está en el mundo y ese es el verdadero inicio de todo. El sujeto “está-en-el-mundo”. A partir de aquí, tenemos la base con la que todo filosofar se ha de ver: la circunstancia de un “Estar”. Todo sujeto, sujeto que filosofe o no, se haya inmerso en una situación, en un caso, y dicho caso se haya en un mundo, por tanto, el primer rasero que debe solventar todo pensar acerca del *Dasein* es que este se encuentra inmerso en algún lugar y circunstancia, es que “está”.

El *Dasein*, si consideramos lo dicho anteriormente y lo consideramos como un “estar-en-el-mundo”, implica “ser (estar) de tal manera en el mundo, que este ser (estar) implica manejarse en el mundo”<sup>60</sup>. Cuando uno se haya en una situación ha de saber desenvolverse en dicha situación. El “Estar” implica un desenvolvimiento que es a la vez actuación y padecimiento. Actúo en tanto que estoy. A pesar de que uno no elige estar o no estar en tanto que “estar-en-el-mundo”, uno parece que cuando está haciendo o actuando o, incluso, sufriendo, tiene con ello el don de la acción, la perifrasis verbal del gerundio (verbo “estar” sumado al gerundio) da lugar a una voz activa mientras que con el verbo “ser” se construye la voz pasiva. El “Estar” implica acción aunque la acción no se realice, pero da la opción de realizarla. No hacer nada es una actividad, o la negación de una actividad pero que no tiene sentido si no se contempla la posibilidad de dicha actividad. Así estamos dando paso a la primera forma de entender la nada, esto es, como negación de algo que es, pero que sin embargo no es nada sino que es algo.

Un sujeto que se encuentra, que está, en el mundo, aunque no haya elegido dicho “Estar”, por el mero hecho de estar, ya “está”. Y dicho “Estar” implica acción, por lo que el sujeto es agente en tanto que “está”. Podemos decir que todo sujeto es además paciente en

---

<sup>60</sup> “In der Weise in der Welt sein, daB dieses Sein besagt: mit der umgehen”. Ib.

tanto que “está”, puesto que también es víctima de las circunstancias, pero el existencialismo de Heidegger se muestra muy alejado del existencialismo francés, ya que mientras Sartre, como ejemplo de dicho existencialismo, se declina hacia un existencialismo pasivo donde el estar en el mundo es en cierto modo una “condena”<sup>61</sup>, el existencialismo de Heidegger pretende alzar la voz precisamente desde el arrojamiento del mundo, desde el mismo “Estar”, siendo dicho “Estar” precisamente la base del filosofar, que ya implica un modo de actuar.

Dice Heidegger cuando explica el *In-der-Welt-sein*:

El *Dasein*, entendido como “Estar-en-el-mundo”, significa Ser (Estar) de tal manera en el mundo que este Ser (Estar) implica manejarse en el mundo; demorarse a manera de un ejecutar, de un realizar y llevar a cabo, y también a manera de un contemplar, de un interrogar, de un determinar considerando y contemplando”<sup>62</sup>.

En ese ejecutar, en ese realizar y llevar a cabo, en ese contemplar, interrogar y determinar, es donde se haya esa actividad, ese manejo del mundo que implica la actividad y que no es otra cosa que un hacer, dicho hacer surge del mismo hecho de que se está, del mismo “Estar”. A partir de que uno está puede hacer, puede actuar. Pero ese actuar, además de un hacer, implica una actividad ulterior que conlleva todo hacer y que tiene relevancia en la obra postrera de Heidegger, de ahí la importancia que empleamos en destacar estas estructuras fundamentales del *Dasein* en la presente conferencia.

---

<sup>61</sup> V. SARTRE, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*. París, Gallimard, 1996.

<sup>62</sup> "Dasein als In-der-Welt-sein meint: in der Weisen in der Welt sein, daB dieses Sein besagt: mit der Welt umgehen; bei ihr verweilen in einer Weise des Verrichtens, der Werkstellungens, des Erledigens, aber auch der Betrachtung, des Befragens, der betrachtenden, vergleichenden Bestimmens". *BZ*. s. 112, p. 36.



Todo hacer implica para Heidegger un “cuidar”. Heidegger lo dice claramente: “El Ser-en-el-mundo se caracteriza por un cuidar”<sup>63</sup>. Por dicho cuidar podemos entender un hacer. Los traductores al castellano suelen traducir *Besorgen*, que es el término que emplea Heidegger como “cuidar” pero dicho verbo alemán también tiene una consideración de actuación por lo que puede traducirse propiamente como “hacer”. Esto corrobora lo que venimos defendiendo de que el Estar ya implica un desenvolvimiento en las circunstancias, implica un hacer.

### 3.2.2. Estar-en-el-mundo es existir.

Dentro de la filosofía de Heidegger, “Estar-en-el-mundo” puede considerarse la existencia del propio *Dasein*. De ahí que sea la estructura primordial del mismo el hecho de “Estar-en-el-mundo”. Toda existencia, todo *Dasein*, se encuentra en el mundo, está en el mundo. Este mundo es anterior a todo *Dasein* pero sin embargo el *Dasein* se mantiene ajeno a esta anterioridad puesto que él mismo es quien sitúa “su” mundo. El sujeto finito, el *Dasein*, es quien implementa el inicio de su “estar” en el citado mundo. Antes de ese inicio (y después del fin de dicho “estar”) el mundo no tiene validez ontológica para el sujeto, para el *Dasein*. En todo caso el mundo tiene historia, una historia que condiciona al *Dasein*, pero que la condiciona desde su propia subjetividad, esto es, desde el mismo momento en que el *Dasein* siente que hay otros *Daseins* que con él interactúan y que estuvieron antes que él y, posiblemente, estarán después. Pero se da la paradoja de que lo que le ocurre a estos otros *Daseins* no es lo que le ocurre al *Dasein*, con lo que de ello resulta que la Historia no es más que un convenio dentro de la cultura donde

---

<sup>63</sup> “Das In-der-Welt-sein ist charakterisiert als Besorgen”. Ib.

habita el *Dasein*, donde el *Dasein* desarrolla su existencia, donde el *Dasein* “es-(está)-en-el-mundo”.

“Ser-(estar)-en-el-mundo” implica una serie de categorías circunstanciales en las cuales se halla el sujeto, el *Dasein* que se halla arrojado al mundo. Dichas circunstancias están fuera del control del *Dasein*, puesto que el mundo tiene infinidad de cosas que el sujeto no ha elegido. La existencia y las circunstancias en que ésta se da determinan nuestras posibilidades, posibilidades no sólo de conocer aquello que nos rodea y así tratar de dominarlo, sino que determinan todo tipo de posibilidades propias de lo humano. Dichas posibilidades las da el entorno en que se halla la existencia, las circunstancias que la rodean, por lo que todo ser humano, todo *Dasein*, en mayor o menor medida, está conformado con respecto a la cultura en la que vive, con respecto a la cultura en la que “existe”. Como el *Dasein*, el sujeto, no puede controlar las circunstancias en las que se halla sometido porque no puede modificar en gran parte y radicalmente el entorno social en el que se mueve, condicionamos todos nuestros aspectos con respecto a dicha cultura en la que nos vemos inmersos. Vivimos “arrojados” a una cultura, una cultura de la que aprendemos todos los comportamientos que hacen que seamos un *Dasein*, un sujeto.

Lo que uno hace, lo que un *Dasein*, un sujeto, hace está regulado de antemano por su entorno social, por su cultura. No hay nada que un sujeto pueda hacer de particular, no habiendo una autonomía propia para ningún *Dasein*. Dicho *Dasein* está en un mundo, no teniendo una vía de escape de dicho mundo, no pudiendo trascender de él para lograr la existencia libre de manera individual. Cada sujeto es esclavo de sus circunstancias.

Pero cada mundo se ve compuesto de muchos factores, no siendo igual el mundo de un *Dasein*, esto es, las circunstancias en que vive un sujeto, al mundo de otro *Dasein*, las circunstancias en las que se halla otro semejante. Cada mundo se divide en otros mundos

menores que a su vez dan una definición más concreta que sirve para identificar al *Dasein* de manera cada vez más específica, esto es, situando cada vez más las particularidades de un sujeto en unas circunstancias concretas. Según las circunstancias, el mundo o los mundos, en que un sujeto, un *Dasein*, se vea envuelto, los factores que dan estas circunstancias adquieran mayor o menor importancia a la hora de labrar la constitución propia del *Dasein*. El *Dasein*, el sujeto, se define por la participación en diversos “mundos”, en diversas circunstancias.

El *Dasein* mismo, esto es, aquellos seres que calificamos como humanos, están posibilitados en la medida en que “están” en el mundo. Por eso el *Dasein* se exhibe a la vez como un ser que está en el mundo pero que al mismo tiempo es (o está) gracias al mundo mismo al que pertenece. Con ello, hallamos que el *Dasein*, su ser, se halla unido al estar en el mundo, lo cual posibilita únicamente su comprensión sólo desde el momento en que se aclaren las estructuras fundamentales y básicas de aquello que posibilita la unión del mismo *Dasein*, del mismo sujeto, con su mundo, esto es, con su “estar” mismo. Esto implica que el *Dasein*, en la medida que representa un “estar-en-el-mundo”, al estar involucrado en un sistema de relaciones es el entendimiento práctico el primer tipo de entendimiento, anterior a la ciencia y a la metafísica. Porque el *Dasein* no es un observador desapegado del mundo ni ajeno a él, sino que está completamente inmerso en él. Por ello consideramos que, de las estructuras fundamentales del *Dasein*, la más importante y la que condiciona el resto de estructuras es esta estructura de “ser(estar)-en-el-mundo”, lo cual nos llevará a un giro en la historia del pensamiento.

### 3.2.3. El Estar-con-los-otros.

La primera estructura fundamental del *Dasein* hemos visto que era la estructura del *Dasein* en tanto que “Ser(Estar)-en-el-mundo”. Justamente a partir de que el *Dasein* se halla en un mundo, dicho *Dasein* se interrelaciona con otros semejantes. Por eso, la segunda estructura fundamental del *Dasein* a la que Heidegger hace alusión es la del *Dasein* en tanto que “Ser-con”. “El *Dasein*, en tanto que ‘Ser-en-el-mundo’, es justamente un ‘Ser-con’, un ser con otros”<sup>64</sup>.

El término que emplea Heidegger exactamente es *Mit-Einander-Sein*. Una traducción literal sería algo así como “Ser-(o estar)-uno-con-el-otro”. La traducción al castellano realizada por Gabás y Adrián reduce el término a “Ser-con”. Aceptaremos la versión castellana dada previamente a la nuestra puesto que se presupone que todo “con” es una proposición propia que denota contenido o adherencia. Se entiende así que todo “con” implica un alguien o, lo que puede ser más sugerente para nuestro propósito, un algo. Porque aunque Heidegger dice un ser con otros, *mit Anderen sein*, esto es, un ser con los demás, esos demás están bajo la influencia del *Dasein*, que es quien es o está con ellos. Si bien el “con” parece tener carácter de reciprocidad, desde la perspectiva de Heidegger, lo otro, lo que es con el *Dasein* tiene un papel secundario, siendo el principal agente de ese con el mismo *Dasein*, que es la parte implicada que interesa analizar, sea éste activo o pasivo en dicho “con”, ya que es el “motivo” principal por el cual lo otro puede adherirse a ese “con”.

Este “Ser-con”, esta segunda estructura fundamental del *Dasein*, tiene una alusión directa a la idea que venimos desarrollando de traducir *Dasein* como “Estar-ahí”. Traduciremos entonces el *Mit-einander-sein* como un “estar-con-otros” o, simplemente, “estar-con”.

---

<sup>64</sup> “Das Dasein als dieses In-der-Welt-sein ist in eins damit Mit-einander-sein, mit Anderen sein”. Ib. s. 113, p. 36.

Si hacemos referencia a la cita que hemos hecho de Heidegger al comienzo del presente capítulo: “El *Dasein*, en tanto que ‘Ser-en-el-mundo’, es justamente un ‘Ser-con’, un ser con otros”, vemos que la categoría donde se ubica ese con se adecua más a un “Estar” que a un “Ser”. Y esto es porque el “Estar” se vincula más al hecho de situarse en el mismo mundo, esto es, compartir con los demás una serie de circunstancias. Dicho hecho permite vincular al *Dasein* con lo otro. Pero el vínculo más efectivo entre el *Dasein* y lo otro se analizará en la próxima estructura fundamental que veremos.

Para Heidegger, el significado de este *Mit-einander-sein* es “tener con otros el mismo mundo, encontrarse recíprocamente, ser con otros en el modo del ‘Ser-uno-para-otro’”<sup>65</sup>. Con ello nos damos cuenta de que esta estructura fundamental del *Dasein* que estamos analizando, que este “Estar-con”, como hemos decidido llamarlo, alberga en su interior lo que podríamos llamar un compartir. Dicho compartir está muy alejado del carácter de voluntariedad, más bien se refleja en el carácter del *Dasein* en tanto que arrojado al mundo. Al igual que sucedía con el *In-der-Welt-sein*, esta estructura del *Dasein* que reconstruye su carácter en tanto que *Mit-einander-sein*, no puede elegir ese compartir, sino que se ve abocado a ese compartir por las propias circunstancias que comparte. El compartir aquí no es voluntario sino que es fruto de la necesidad. Dicha necesidad podrá tener en cuenta una infinidad de caracteres pero no incluye el de la voluntariedad. Si el *Dasein* comparte terreno con lo otro no es por pura elección, al igual que tampoco hay elección en el hecho de “estar-en-el-mundo”, sino que es una consecuencia directa del estar arrojado al mundo.

El *In-der-Welt-sein*, el “Estar-en-el-mundo”, lleva consigo implícito el *Mit-einander-sein*, el “Estar-con”. Esto se debe a que el mundo

---

<sup>65</sup> “Mit Anderen dieselbe welt dahaben, einander begegnen, miteinander sein der Weise des Für-einander-seins”. Ib. s. 113, pp. 36-37.

en el que uno está, en el que uno nace o cae, el mundo al que se ve arrojado al *Dasein*, es un mundo poblado, un mundo que ya alberga una serie de objetos que interaccionan con el *Dasein* a lo largo de su vida. Que esos objetos están ahí por y para el *Dasein* no es contemplado por Heidegger. Más bien esos objetos están “con” el *Dasein*. Que dichos otros objetos pueden constituirse en otros *Dasein* es posible, pero siempre desde su propia óptica y no la óptica del *Dasein* mismo, del *Dasein* propio. Un sujeto sólo puede meter dentro de la categoría de sujeto a sí mismo, a la propia subjetividad. No puede contemplar subjetividades exteriores más que como meras opiniones de la variedad circundante. Esto es que, para el *Dasein*, el resto, los demás, se autoproclamen estos o no como *Dasein*, no son más que cosas.

Pero no existe un *Dasein* único, Heidegger no es tan ingenuo para caer en la trampa del solipsismo. La respuesta ya viene dada por el mero *In-der-Welt-sein*, por el simple hecho de estar en el mundo, que además implica que dicho mundo esté ya habitado. Hay otros *Dasein* pero estos *Dasein* contemplan al propio *Dasein* del mismo modo en que éste los contempla a ellos, esto es, los contempla en tanto que cosas. El *Dasein* objetualiza todos los objetos del mundo, incluido el propio mundo, incluido los otros *Dasein* que no son considerados como tal desde la perspectiva del *Dasein* propio. Sólo hay un sujeto, un sólo *Dasein*, desde la perspectiva del *Dasein*. Pero los diferentes *Dasein* cohabitan en el mundo pero sólo son meros objetos para el *Dasein* que contempla. Heidegger lo clarifica en la siguiente cita: “

Pero a la vez este *Dasein* está presente antes los otros como si fuera una cosa, a la manera de una piedra que está ahí sin tener un mundo ni cuidarse de él<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> “Aber dieses Dasein ist zugleich Vorhandensein für Andere, nämlich auch so, wie ein Stein da ist, der keine Welt da hat und bersorgt”. Ib. s. 113, p. 37.

Los otros *Dasein* no son más que cosas para el propio *Dasein* pero a la vez este *Dasein* es una cosa para otro *Dasein* cualquiera. El mundo es para cada uno, para cada sujeto, para cada *Dasein*, lo otro ya estaba dado con el mundo, no puede contemplarlo desde la perspectiva del *Dasein*. Hay que tener cuidado con esto porque puede caerse en el error de la intersubjetividad, un error que, para Heidegger, puede tener las mismas consecuencias fatales y puede ser tan común como lo es el caer en el error del solipsismo.

### **3.2.4. Aclaraciones previas a la tercera estructura fundamental del *Dasein*. Sobre la traducción de Decir y de Hablar.**

La tercera estructura fundamental del *Dasein*, el *Sprechen* tiene la particularidad de que puede ser traducido tanto por “Hablar” como por “Decir”. Si nos atenemos al *Diccionario de la Real Academia Española*, la primera acepción que se recoge de “Hablar” es la de “Articular, proferir palabras para darse a entender”. Pero también vemos acepciones tales como “Comunicarse con otra u otras por medio de palabras”, “Tratar, convenir, concertar”, “Pronunciar un discurso”, “Expresarse de uno u otro modo”, “Dirigir la palabra a alguien”, “Comunicarse, tratarse de palabra con alguien” e incluso “Estar hablando alguien entre sí, hablar consigo”. El origen de la palabra “Hablar”, proviene del término latino *Fabula*, relato, conversación o rumor (*Fablar*, hablar, esa sería la evolución en castellano del término). Parece que el “Hablar” viene dado como una actividad que hay que hacer con los otros, que hay que compartir, recordando nuestra segunda estructura fundamental del *Dasein*, el *Mit-Einander-Sein*, que traducimos como “Estar(Ser)-con-los-demás”.

Por su parte, el término “Decir”, que deriva también del latín, en este caso del verbo *Dicere*, el *Diccionario de la Academia* le da como

primera acepción “Manifestar con palabras el pensamiento”, pero también lo nutre con los significados de “Asegurar, sostener, opinar”, “Nombrar o llamar” o “Denotar algo o dar muestras de ello”. Parece aquí que “Decir” tiene que ver más bien con las características de la primera estructura fundamental del *Dasein*, esto es, el “In-der-Welt-sein”, el “Estar-en-el-mundo”.

Todo lo relacionado con el “Decir” parece que proviene de la propia conciencia de sí en tanto que “Dasein”, en tanto que éste se halla ubicado en una circunstancia de la que dice algo, de la que expresa su opinión siempre de índole circunstancial, mientras que lo relacionado con el “Hablar” parece que hace una referencia a una expresión que va dirigida hacia un otro, parece que el “Hablar” tiene más que ver con el diálogo, con la conversación mientras que el “Decir” se relaciona con lo que uno expresa simplemente, no teniendo nada que ver con la réplica que se espera que suceda tras el “Hablar”. El “Decir” es algo que viene de uno y en uno se queda. Yo digo esto o aquello sobre esto o aquello, mientras que si hablo de esto o aquello si espero que un otro, que bien puede ser el mismo esto o aquello, me de réplica, favorable o no, a lo pronunciado por mí, esto es, espero que se me vuelva a “Hablar”, habiendo indicios de reciprocidad entonces en el citado “Hablar”.

La pregunta entonces sería como traducir el *Sprechen* que emplea Heidegger para definir la tercera estructura fundamental del *Dasein* que presenta en la conferencia *El concepto de Tiempo*. La traducción que manejamos en el presente trabajo lo traduce como “Hablar” y es el término que en principio emplearemos, pero debemos de tener en cuenta la doble acepción que le da el original alemán cuando hagamos referencia a dicho término. No sólo aplicaremos entonces el matiz que implica el “Hablar” en nuestra lengua, que parece ser que es un vínculo que nos conecta con lo otro, con todo aquello que no somos ni estamos, sino que también hemos de tener en cuenta el matiz expresivo que conlleva el “Decir”, puesto que éste



surge del propio *Dasein* y es lo que en cierto modo sirve para la autocomprensión y para reflejar en el *Dasein* la circunstancia que lo rodea en tanto que dicho *Dasein* expresa con palabras lo percibido en el mundo.

### 3.2.5. El Hablar.

La tercera estructura fundamental que presenta Heidegger en *El concepto de Tiempo* es aquella estructura que permite precisamente que el *Dasein* comparta su mundo con los otros. Esta estructura, que resultará fundamental para entender toda la filosofía posterior de Heidegger, es la denominada *Sprechen* (Hablar). El “Hablar” es clave para entender que el *Dasein* “es(está)-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), con lo que tenemos que, hasta ahora, tanto la segunda estructura fundamental del *Dasein* como ésta, la tercera de la misma, se ven condicionadas por la primera estructura fundamental del *Dasein*, que es la citada del *In-der-Welt-sein* (*Estar-en-el-mundo*). Heidegger dice textualmente: “Sobre todo en el ‘Hablar’ está en juego el ‘Ser/Estar-en-el-mundo’ del hombre”<sup>67</sup>. Ello indica la posibilidad de que el “Hablar” sea lo que permita establecerse al *Dasein* como punto central del mundo que habita al ser dicho “Hablar” el modo de interaccionar con dicho mundo, siendo entonces el elemento lingüístico, esto es, lo que surge del “Hablar” y que, a la vez, condiciona el mismo “Hablar”, aquel objeto que hay que analizar para clarificar la relación del *Dasein* con su mundo.

Queremos destacar aquí que estamos considerando el lenguaje como objeto del *Dasein*. Puede parecer que estamos considerando al lenguaje como un instrumento, una herramienta que usa el *Dasein* para interactuar con el mundo en la medida en que habita en éste, en

---

<sup>67</sup> “Im Sprechen spielt sich vorwiegend das In-der-Welt-sein des Menschen ab”. Ib.

la medida en que “está-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*). Parece que efectivamente es un instrumento si consideramos al *Dasein* como en la antigua teología se consideraba el alma, pero el propósito de Heidegger es precisamente separar al *Dasein* como algo que no trasciende y algo propio de la investigación fenomenológica y filosófica de los estudios que se habrían hecho del tiempo y del sujeto como algo que tenía que ver con el plan de la divinidad, uno de cuyos instrumentos era, en cierto modo, la eternidad. Pero, para Heidegger, el “Hablar” es una de las estructuras fundamentales del *Dasein*, esto es, es algo inherente a él mismo, no es un objeto que pueda tomar o dejar a voluntad, no es algo de lo que pueda hacer uso cuando le surja la necesidad. Precisamente porque la necesidad del uso del lenguaje va siempre inherente al *Dasein* es por lo que el lenguaje siempre va inherente al mismo. No es posible un *Dasein* sin “Hablar” del mismo modo que no es posible una existencia sin un “Estar” y sin un “Compartir” (nos referimos, claro está, a la primera y a la segunda estructuras fundamentales del *Dasein*, esto es, al *In-der-Welt-sein* y al *Mit-Einander-sein*). Pero todavía parece que el “Hablar” es algo más puesto que, como hemos señalado, Heidegger parece priorizarlo. Recordemos: “Sobre todo en el Hablar está en juego el ‘Ser/Estar-en-el-mundo’ del hombre”. Y esto se debe ya no sólo a la importancia citada del *Sprechen* (Hablar) en relación con el *In-der-Welt-sein* (Ser/Estar-en-el-mundo) sino también a que dicho *In-der-Welt-sein* (Estar/Ser-en-el-mundo) se condiciona por el *Mit-Einander-sein* (Ser-con-los-otros). Es por ello que el “Hablar” (*Sprechen*) no es un instrumento entonces del *Dasein* sino que es una estructura fundamental del mismo, es algo inherente a él ya que dicho *Sprechen* (Hablar) condiciona el “Estar-en-el-mundo” de dicho *Dasein* y su relación con aquello que comparte su “Estar-en-el-mundo”, los demás.

El “Hablar” (*Sprechen*) es algo determinado ontológicamente. Para Heidegger, la ontología es algo que hace referencia a las

condiciones de posibilidad de las existencias o al propio Ser/Estar en su apertura originaria<sup>68</sup>. Si el “Hablar” es algo que tiene que ver con la ontología entonces corrobora nuestra idea de que está vinculado a la existencia, esto es, a nuestro “Ser/Estar-en-el-mundo”. A la vez eso condiciona su vínculo con los otros, primero porque está en el mundo y segundo porque está con los otros.

Tenemos entonces que el “Hablar” (*Sprechen*) tiene por así decirlo dos dimensiones, una vinculada a la primera estructura fundamental, esto es, el “Ser/Estar-en-el-mundo” (*In-der-welt-sein*) y otra vinculada a la segunda, el “Ser/Estar-con” (*Mit-Einander-Sein*). La primera de estas dimensiones implica que el “Hablar” es el instrumento de autocomprensión del *Dasein* en la medida en que éste “está-en-el-mundo”. Heidegger dirá:

En la manera como el *Dasein* habla en su mundo sobre la forma de tratar con su mundo está dada juntamente una interpretación del *Dasein* acerca de sí mismo<sup>69</sup>.

Esto indica que para la autocomprensión del *Dasein* existe la necesidad entonces de las circunstancias que rodean a dicho *Dasein* y de la hermenéutica que éste hace de las mismas. Sólo en la medida en que el *Dasein* emite un veredicto de las circunstancias en las que se ve envuelto en su cotidianidad, esto es, sólo en la medida en que interpreta lo que ocurre en su propio “Estar”, sólo en la medida que habla, que hace uso del lenguaje a él inherente, es decir, un lenguaje desde su subjetividad, en relación con los objetos del mundo, es como el *Dasein* puede tomar conciencia de sí.

Esto mismo que hemos dicho acerca de la relación del “Hablar” (*Sprechen*) con el “Estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) puede ser

---

<sup>68</sup> Heidegger, M. “Was ist Metaphysics?”. En *Wegmarken (1919-1961)*. GA 9. Hg. F. -W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.

<sup>69</sup> “In dem, wie das Dasein in seiner Welt über die Weise des Umgangs mit seiner Welt spricht, ist, mitgegeben eine Selbstausslegung des Daseins”. *BZ*. s. 113, p. 37.

tomado a la hora de tratar con los otros, aquellos objetos que pueden situarse en las mismas circunstancias del *Dasein* aunque no dejan de ser objetos para el *Dasein*. Dice Heidegger:

En el hablar uno con otro, en aquello que se comenta, late en cada caso la auto-interpretación del presente, que se demora en este diálogo<sup>70</sup>.

Con esto, Heidegger nos señala el camino que va de la subjetividad al tiempo y que este camino pasa precisamente por todo lo otro que no es el *Dasein*, esto es, los objetos, que responden al *Dasein* sólo en la medida en que están envueltos en sus circunstancias. La segunda dimensión, la vinculada con el *Mit-Einander-sein* (Estar-con-los-demás), le sirve al *Dasein* para tomar como si de un reflejo se tratase aquello que él mismo es y en que momento y lugar se encuentra, conviniendo con ello que entonces el *Dasein* siempre se halla en presente, puesto que las respuesta siempre tiene carácter momentáneo y circunstancial, nunca definitivo, con lo cual pierde del todo el sentido de la eternidad divina, siendo lo propio de lo humano, entonces, esa afección temporal que nada tiene que ver con lo eterno, sino sólo con lo siempre presente, lo circunstancial, el *ái*.

### 3.2.6. El *Dasein* en tanto que dicho *Dasein* yo soy (o estoy).

La siguiente estructura fundamental del *Dasein* que señala Heidegger en la conferencia que venimos trabajando es la de la consideración de dicho *Dasein* en tanto que ente que se determina por el mero hecho de ser lo que es uno mismo o estar en la circunstancia en que uno mismo está. Heidegger dice: “El *Dasein* es un ente que se

---

<sup>70</sup> “Im Miteinandersprechen, in dem, was man so herumspricht, liegt jeweils die Selbstausslegung der Gegenwart, die in diesem Gespräch sich aufhält”. Ib. s. 113, p. 37.

determina como yo soy”<sup>71</sup>. Esto es, el rasgo esencial de mi *Dasein* es lo que soy y en tanto que soy, a la vez, estoy.

Esta estructura fundamental del *Dasein* es de radical importancia para nuestro propósito de señalar a esa entidad que se denomina *Dasein* como el producto más puro de la subjetividad, o, mejor dicho, como que es propiamente la subjetividad. Pero con la subjetividad volvemos a encontrarnos de nuevo con el problema de la traducción del *Sein* del *Da-sein*. Si recordamos la traducción que hemos hecho de *Dasein* como “Estar-ahí”, vemos que ese *Sein* implica un “Estar” más que un “Ser,” porque todo “Estar” implica la circunstancia temporal en la que uno se ve envuelto. Con esto como base podemos indicar que nuestro yo es temporal, extrayendo con ello el punto de partida de nuestro objetivo en tanto que éste sea la identificación del *Dasein* con el tiempo, de la subjetividad con el tiempo.

El *Dasein* es, en definitiva, la identidad de cada uno, pero no es tanto la identidad que uno ve de sí mismo o la que proyecta en los demás, sino la identidad de lo que realmente es uno. Que la mencionada identidad es más propia de un “Estar” que de un “Ser” es volver a remitirnos a lo dicho anteriormente sobre como puede ser traducido dicho *Dasein*. Toda identidad tiene un carácter temporal en tanto que dicha identidad se configura en función de las circunstancias y el rol que cumpla el sujeto en una situación específica.

Dicha identidad se cataloga en lenguaje coloquial como “yo soy” (*Ich bin*). Heidegger considera que “Para el *Dasein*, es constitutivo el carácter respectivo de cada uno que va inherente al yo soy”<sup>72</sup>. Todo lo que uno es, es de lo que se impregna el *Dasein*, por tanto la identidad se consume con respecto a lo que el *Dasein* es en tanto que uno mismo. No obstante Heidegger dice “El *Dasein*, tan primariamente

---

<sup>71</sup> “Das Dasein ist ein Seiendes, das sich bestimmt als ‘Ich bin’”. Ib.

<sup>72</sup> “Für Dasein ist die Jeweiligkeit des ‘Ich bin’ konstitutiv”. Ib.

como es(está)-en-el-mundo, es también mi *Dasein*”<sup>73</sup>. Esto nos dice que, para Heidegger, las circunstancias que rodean al *Dasein* son lo que precisamente constituyen al *Dasein*, no pudiendo obviarse por tanto las estructuras primera y segunda que con anterioridad hemos analizado. Tenemos con ello que el *Dasein* configura la identidad con respecto a las circunstancias que lo rodean de modo temporal, no habiendo con ello un *Dasein* definitivo que se determine en un momento preciso de la historia de dicho *Dasein*, sino que éste va cambiando su configuración a lo largo de la historia de dicho *Dasein*.

Heidegger insiste en que cada *Dasein* es propio de la subjetividad de cada uno, cada uno mismo es su *Dasein*, podríamos decir que yo soy mi yo soy, esto es, mi *Dasein*, mas concretamente el *Dasein*, puesto que yo siempre soy ese “Estar-ahí”, sólo momento presente, configurado por las circunstancias que me han venido acaeciendo a lo largo de mi historia y por las circunstancias en las que me hallo presente, pero no sabré como soy mañana o cómo estoy el martes, puedo planear como seré o estaré, pero no sé en este momento lo que seré. De igual modo sucede con el pasado, puedo recordar las circunstancias en las que me vi envuelto, pero ya les daré un matiz desde la óptica del momento presente que configurará mi relación con ese pasado, pudiendo obviarse en la memoria muchos hechos que rodeaban la situación de aquel entonces.

Pero no adelantemos acontecimientos. Centrémonos en la idea que Heidegger quiere exponer en esta cuarta estructura fundamental. El *Dasein* “es en cada caso propio, y, como propio, respectivo de cada uno”<sup>74</sup>. La idea central sería entonces la individualidad y el vínculo de la subjetividad de cada uno y que esto sea la base constitutiva del *Dasein*, no pudiendo ser el *Dasein* extrapolable a los

---

<sup>73</sup> “Dasein its also ebenso primär, wie es In-der-Welt-sein ist, auch mein Dasein”. Ib.

<sup>74</sup> “Est ist je eigenes und als eigenes jeweiliges” Ib. s. 113, pp. 37-38.

otros, sino sólo pudiéndose contemplar desde la propia subjetividad, esto es, contemplar la subjetividad siempre desde el plano de la misma subjetividad, siendo el sujeto efecto y resultado de esa contemplación.

### 3.2.7. El *Dasein* que no es nadie y es todo a la vez, siendo por ello lo Uno.

La siguiente estructura del *Dasein* que menciona Heidegger parece en un primer momento que viene a contradecir lo dicho anteriormente. Pero muy lejos de ser contradictorio lo que hace es completarlo. Heidegger dice al respecto:

En tanto el *Dasein* es un ente al que va anejo el yo soy (o estoy) y a la vez está determinado como Ser/Estar-juntamente-con-otros, mayormente y como término medio no soy yo mismo mi *Dasein*, sino que lo son los otros, yo soy con los otros, y los otros son igualmente con los otros<sup>75</sup>.

Heidegger dice que un *Dasein* no es *Dasein* por sí mismo, sino que son los demás los que configuran a dicho *Dasein*, ese reflejo de las circunstancias que vivencia el *Dasein*.

Esto, lejos de tornarse en contradicción con la estructura que hemos visto inmediatamente antes, la completa de modo que si bien yo, en tanto que *Dasein*, soy, pero soy un reflejo de aquello que me rodea, en función de la imagen que los demás me hacen a mí mismo configurarme de mí. Un sujeto, un *Dasein*, es algo que se considera como tal en función de lo que recibe del exterior. Este exterior es lo

---

<sup>75</sup> "Sofern das Dasein ein Seiendes ist, das ich bin, und zugleich bestimmt ist als Mit-Einander-sein, bin ich mein Dasein zumeist un durchschnittlich nicht selbs, sondern die Anderen mit den Anderen ebenso". Ib. s. 113, p. 38.

que da sentido al *Dasein* y lo convierte en tal. Heidegger no puede considerar al *Dasein* simplemente como una conciencia que está en un mundo y lo percibe y tiene relaciones con los demás, puesto que de ese modo, la conciencia puede llegar a pensar que todo es un engaño de los sentidos y que la realidad que está viviendo no es una realidad real. Para evitar la trampa del solipsismo considera la existencia de un *Dasein* pero sólo desde el punto de vista de este mismo *Dasein*, los otros *Dasein* no importan para el *Dasein* excepto en la medida en que se tornan objetos del mundo en que habita el *Dasein*, esto es, en la medida en que el *Dasein* “está-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) y “está-con-los-demás” (*Mit-Einander-sein*), tomando de nuevo como principales circunstancias del sujeto las dos primeras estructuras fundamentales del *Dasein*.

En esta estructura tiene radical importancia que Heidegger señale lo siguiente: “Nadie es él mismo en la cotidianidad”<sup>76</sup>. Heidegger nos indica con esto que el *Dasein*, eso que es cada uno, puede ser analizado por separado en la vida cotidiana, sólo mediante el trato con el resto de aquello de lo que existe. No hay un *Dasein* único que se convierte en el sujeto de todo conocimiento, sino que él mismo, para analizarse, para conocerse como sujeto, ha de objetualizarse, perdiendo con ello la categoría de sujeto. Analizar al *Dasein* desde la perspectiva misma de su “Estar” o de su “Ser” es imposible desde el momento en que dicho *Dasein* ha de tornarse objeto para el conocimiento y con ello perdiendo la principal propiedad que le es inherente, a saber, perdiendo la propia subjetividad. Tenemos aquí reminiscencias de lo que Arthur Schopenhauer dijo ciento cinco años antes en su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*: “El sujeto es aquello que lo conoce todo y no es conocido por nadie”<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> “Keiner ist in der Alltäglichkeit er selbst”. Ib.

<sup>77</sup> “Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subjekt”. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Hg. J. Frauenstädt; A. Hübscher. Wiesbaden, Brockhaus, 1966. s. 5.



Heidegger nos dice consecuentemente que para hacer dicho análisis del *Dasein* no se puede hacer de modo individual, sino más bien desde la mera colectividad que implica el “Estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) y “Estar-con-los-otros” (*Mit-Einander-Sein*). Señalamos la siguiente cita:

Lo que allí es y como es alguien presenta la faz de nadie: nadie y, sin embargo, todos juntamente. Todos coinciden en no ser él mismo<sup>78</sup>.

No hay entonces un sujeto individual, no hay un *Dasein* exclusivo sino que este toma la forma de la pluralidad.

Al tomar la forma de la pluralidad, toma la forma de la impersonalidad. El sujeto se torna impersonal, no hay un *Dasein* más que en las circunstancias donde se ha de tratar de analizar al *Dasein* que a la postre es inanalizable. De este sujeto, que es nadie, Heidegger dice “Este nadie, que nos vive en la cotidianidad es el Uno”<sup>79</sup>. Traducimos por “el Uno”, el *das Man* que emplea Heidegger, que si bien puede traducirse por “el Uno”, también puede traducirse por el “Se” reflexivo impersonal y que en castellano se utiliza como pronombre personal que sirve para formar oraciones en pasiva refleja. Continúa Heidegger:

En la obstinación del dominio de este Uno descansan las posibilidades de mi *Dasein*, y a partir de esta nivelación es posible mi yo soy<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> “Was er ist und wie er ist, das ist niemand: keiner und doch alle miteinander. Alle sind nicht sie selbst”. *BZ.* s. 113, p. 38.

<sup>79</sup> “Dieser Niemand, von dem wir selbst in der Alltäglichkeit gelebt werden, ist das Man”. *Ib.*

<sup>80</sup> “In der Hartnäckigkeit der Herrschaft diese Man liegen die Möglichkeit meines Daseins, und aus dieser Einebnung heraus its das Ich Bin möglich”. *Ib.* ss. 113-114, p. 38

Con esto tenemos que el modo de romper la paradoja que implica que el *Dasein* sea sujeto allá donde no hay sujeto, que se mantenga como *Dasein* en la medida en que se puede analizar las consecuencias de las actividades de un *Dasein* impersonal, de un sujeto que no es el mismo sujeto que analiza pero que no se objetualiza al ser analizable desde la propia perspectiva del sujeto porque estamos hablando de posibilidad más que de realidad, en esa posibilidad está la clave del análisis que hace Heidegger del *Dasein*, al tornar el ente impersonal en el ente que se es (o está) en *Dasein* para dotar de sujeto, y con ello de sentido, al mismo *Dasein* en tanto que éste posibilita el reconocerse a sí mismo como *Dasein*. “Un ente que es la posibilidad del yo soy, es como tal generalmente un ente que uno es”<sup>81</sup>.

### 3.2.8. El Cuidado.

Heidegger despliega al *Dasein* en la siguiente estructura por él analizada como un “Cuidar”, como un procurar. De nuevo encontramos en otra estructura fundamental del *Dasein*, una referencia a la primera estructura, a la estructura de “Estar-en-el-mundo”, al *In-der-Welt-sein*. No se puede obviar ya a estas alturas que el sujeto está siempre enmarcado en unas circunstancias, no siendo trascendente sino inmanente, por lo que el análisis que se haga de dicho sujeto siempre ha de ser inmanente, esto es, ha de ser un análisis que se haga desde la propia circunstancia en la que se vea envuelto el sujeto, desde el propio mundo en el que está el *Dasein*.

---

<sup>81</sup> “Ein Seiendes, das die Möglichkeit des Ich bin ist, ist als solches zumeist ein Seiendes, das Man ist”. Ib. s. 114, p. 38.

El ente que representa al *Dasein*, ese ente que hemos calificado bajo el término genérico de “lo Uno” (*das Man*), está de tal modo configurado que su cotidianeidad le hace ser partícipe de su “Ser”, o, de otro modo, estar participando de su “Estar”. Señala Heidegger al comienzo de hacer referencia a esta estructura fundamental del *Dasein* y señalando a ese mismo ente reconocido como “lo Uno”: “El ente así caracterizado es tal que en su cotidiano y específico Estar-en-el-mundo le va su estar”<sup>82</sup>. Con esto Heidegger hace una doble jugada de ubicación de su *Dasein* en tanto que éste “está-en-el-mundo”. Por un lado señala que el lugar del *Dasein* es lo cotidiano, su hoy por hoy. Esto de lo cotidiano indica inmanencia y no trascendencia del *Dasein*, presentando a dicho *Dasein* como algo del todo inmanente en tanto que no puede ser separado de su cotidianeidad y por tanto de su “Estar-en-el-mundo”. Por otro lado, Heidegger parece rematar lo dicho anteriormente con el hecho de que si el *Dasein* está inmerso en la vida cotidiana, se presentan con él anexas unas circunstancias en las que el propio *Dasein* se despliega como tal, ubicando con ello al *Dasein* precisamente como un “Estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) en la medida en que dicho mundo implica siempre unas circunstancias.

Pero lo decisivo de esta estructura fundamental del *Dasein* que presenta Heidegger no es que dicha estructura primera de “Estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) sea el condicionante necesario en tanto que éste implica las circunstancias que hacen al *Dasein* ser tal, sino que eso ya lo señaló Heidegger con anterioridad. Lo decisivo de esta estructura, la sexta que presenta, es que la cotidianeidad en la que se sumerge el *Dasein* implica un “Cuidado” (*Besorge*) de las cosas que componen esas circunstancias en tanto que es conciente de que dichas circunstancias, o circunstancia a nivel general, puesto que constituyen como hemos dicho un todo, siendo dicho todo “lo

---

<sup>82</sup> “Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein auf sein Sein ankommt”. Ib. s. 114, p. 39.

Uno”, son lo que precisamente constituye al *Dasein*. El *Dasein* es el ente que está inmerso en un mundo de entes objetuales, es un ente más pero en la medida en que se sabe ente es distinto y, con ello, al saberse ente, al ser consciente de su pertenencia al reino de lo óntico, puede hacer un análisis que le permite escapar de lo óntico y llegar a lo ontológico. Con la ontología, vemos que el *Dasein*, aun siendo ente, posee un “Estar” que el resto de las cosas no tienen en la medida en que es conciente de dicho “Estar”.

El “Estar” que hace posible que el *Dasein* lo sea en tanto que tal es siempre un “Estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) y dicho “Estar-en-el-mundo” lleva implícito un “Cuidado” (*Besorge*) de dicho mundo porque éste mundo es el que le otorga al *Dasein* la categoría de tal. Dice Heidegger: “Toda actividad de procurarnos cosas es un cuidarse del Estar del *Dasein*”<sup>83</sup>. Con esto Heidegger nos señala que el camino para conocer al *Dasein* pasa por las circunstancias que rodean a éste en la medida en que dicho *Dasein* está del todo vinculado a los objetos que le rodean, incluyendo lo que coloquialmente se viene a llamar los otros.

Heidegger señala que:

Las ocupaciones del *Dasein* han puesto en cada caso el Ser (Estar) en el cuidado, cosa que en el fondo conoce y comprende la interpretación dominante del *Dasein*<sup>84</sup>.

Que el mero hecho de realizar actividades y que el *Dasein*, el sujeto, se preocupe de realizarlas implica que dicho *Dasein* es activo, desencadenando con ello, un hacer al que el *Dasein* está sujeto y que por ello ha de realizar meramente como sujeto. De ello resulta de nuevo que lo que es propio del *Dasein* es “Estar-en-el-mundo”, puesto que dicho “Estar” implica esa actividad que conlleva el Hacer.

---

<sup>83</sup> “Alles besorgende Umgehen ein Besorgen des Seins des Daseins”. Ib.

<sup>84</sup> “Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist”. Ib.

### 3.2.9. El encuentro del *Dasein* consigo mismo.

Heidegger responde a la pregunta por el lugar dónde se halla el yo del *Dasein* con la estructura fundamental del mismo que analizamos a continuación. Que yo y *Dasein*, vienen a ser lo mismo se responde por lo que hemos visto en el parágrafo 3.2.6. Ahora bien, el lugar dónde ubicar dicha relación es, para Heidegger, el mismo *Dasein*. El *Dasein* no puede prescindir de sí mismo. Aunque en la cotidianidad el *Dasein* no se pregunta por su yo en tanto que éste es sí mismo no puede evitar encontrarlo en sí cuando hace cualquier actividad de la que se muestra sujeto agente. Para Heidegger

en el término medio del *Dasein* cotidiano no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad; y a pesar de esto, el *Dasein* se tiene a sí mismo<sup>85</sup>.

Que el *Dasein* se tiene a sí mismo no es producto de una reflexión elaborada sobre el yo en el que se llegue a la conclusión que yo y *Dasein* se hallan al mismo tiempo en el mismo lugar por una serie de conexiones metafísicas, sino que en el mismo hacer que lleva a cabo el sujeto se convierte en ese yo agente. En una oración común en voz activa tenemos un sujeto y un predicado. El sujeto es quien realiza la acción en dicha oración. Por ejemplo, “Heidegger escribió *Ser y Tiempo*”. En dicha oración “Heidegger” será el sujeto y el resto el predicado. Identificamos que un otro, en este caso “Heidegger”, hizo algo. Pero cuando es el *Dasein* quien lleva a cabo la acción, el predicado, es a la vez el propio yo quien lo realiza. Como ejemplo daré la oración de que mi “*Dasein* escribe un trabajo sobre Heidegger”, pero es que ese “*Dasein*” precisamente soy yo. Es lo mismo mi *Dasein* que aquello que soy. El *Dasein* se convierte así en mi identidad en tanto que somos lo mismo.

---

<sup>85</sup> “In der Durchschnittlichkeit des alltäglichen Daseins liegt keine Reflexion auf das Ich und das Selbst, und doch hat sich das Dasein selbst”. Ib.

En esta séptima estructura fundamental del *Dasein*, Heidegger no hace sino matizar el carácter de identidad que ya vimos en la cuarta. Sin embargo, Heidegger le añade en esta un matiz que debemos considerar. Dicho matiz es el matiz de la acción. Heidegger señala que el *Dasein*, el yo, el sujeto “se encuentra consigo mismo. Da consigo en aquello de lo que normalmente se ocupa”<sup>86</sup>. El lugar donde se vislumbra que yo y *Dasein* son una y la misma cosa es en la acción, como hemos expuesto anteriormente. Es en el “Hacer” donde se encuentran, descubriéndose con ello que no estuvieron separados con anterioridad por lo que no podríamos decir que se trata de un encuentro si no más bien de un descubrimiento.

### 3.2.10. Lo inmediato del *Dasein*.

Y con esto llegamos por fin a la que es, para Heidegger, la última estructura fundamental del *Dasein*. En esta última estructura Heidegger quiere hacer patente que el *Dasein* posee un carácter inmediato, no siendo algo fruto de una contemplación alejada y trascendental, sino algo que es inmanente y sujeto al mismo sujeto.

La diferencia fundamental del *Dasein* con el resto de los entes es que no puede demostrarse su existencia como si fuera uno de estos, no puede demostrarse como se muestra un ente cualquiera. Pero es que además no puede ni siquiera mostrarse, puesto que el *Dasein* no es algo que meramente se contempla de manera externa. Dice Heidegger al respecto que “El *Dasein* no puede demostrarse a manera de un ente; tampoco podemos mostrarlo”<sup>87</sup>. Y un poco

---

<sup>86</sup> “Es befindet sich bei sich selbst. Es trifft sich da selbst an, womit es gemeinhin umgeth”. Ib. s. 114, p. 40.

<sup>87</sup> “Das Dasein ist als Seiendes nicht zu beweisen, nicht einmal aufzuweisen”. Ib.

más adelante dice: “La relación primaria con el *Dasein* no es la de la contemplación, sino la de serlo”<sup>88</sup>.

Ya hemos explicado con anterioridad el carácter inmanente del *Dasein*, pero es que aquí Heidegger lo matiza al decirnos que lo propio del *Dasein* es, precisamente, ser *Dasein*. Si el *Dasein* es un sujeto, su función primordial será la de objetualizar el resto de las cosas para saber de esas cosas, para pensar sobre esas cosas. Pero si para conocer el sujeto ha de objetualizar, si quiere conocer al propio sujeto habrá entonces de objetualizar al *Dasein*, encontrándose con ello el obstáculo de que el *Dasein* no puede reducirse a un mero objeto, puesto que una de sus características primordiales está precisamente en estar opuesto siempre al objeto, en ser siempre aquello que no es objeto sino sujeto, al igual que los objetos son, precisamente y, en el fondo, como consecuencia de esta oposición, todo aquello que no es *Dasein*.

El mundo de los objetos puede ser contemplado. A partir de esa contemplación uno puede actuar, puede hacer y puede pensar al respecto de las cosas mundanas, pero no puede hacer lo mismo con respecto al sujeto. El *Dasein* “está-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) y en la medida en que está en ese mundo forma parte de él. Sin embargo, no puede analizarse a sí mismo como un objeto de dicho mundo, tampoco puede analizarse en tanto que “está-con-los-otros” (*Mit-Einderen-sein*) puesto que como ya vimos antes, esa reciprocidad del “Estar” conjuntamente sólo puede ser apreciada desde el propio *Dasein*. Nos queda entonces que sólo puede analizarse desde su peculiaridad de estar precisamente ubicado como lo más “a la mano”, lo más inmanente y, a la vez, desde la perspectiva de que es precisamente lo cognoscente, mas que lo conocido.

---

<sup>88</sup> “Der primäre bezug zum Dasein ist nicht die Betrachtung, sonder das es seine”. Ib.

La contemplación de sí mismo, esto es, todo aquello que viene a resultar del análisis del *Dasein* en tanto que objeto, no es más que algo momentáneo, algo que está condicionado por las circunstancias en las que el *Dasein* se ve inmerso en cada preciso instante. Heidegger dice exactamente al respecto:

El experimentarse, el hablar sobre sí mismo o la autointerpretación, sólo es un modo particular y determinado en que el *Dasein* se tiene en cada caso a sí mismo<sup>89</sup>.

El *Dasein* no puede desprenderse en ningún caso de ser un *Dasein*, de su *Daseinidad*, por crear un neologismo heideggeriano al respecto. La *Daseinidad*, esto es, lo que hace que el *Dasein* sea *Dasein*, puede contemplarse pero siempre teniendo en cuenta que esta *Daseinidad* es circunstancial, que está contenida en el momento en que se hace el análisis pretendido del *Dasein* y que una vez que pase el momento del análisis puede diluirse al igual que se diluye el momento con el paso del tiempo. Que la *Daseinidad* no sea algo permanente excluye al *Dasein* de la categoría de los objetos, de los entes, que si tienen un algo que los hace identificarlos como situados en tal o cual categoría. La consecuencia de esto es que entonces el *Dasein* siempre ha de estar en permanente análisis puesto que puede variar en función de las circunstancias, las cuales siempre están en continuo cambio y, por ende, siempre estará el *Dasein* mutando.

Tenemos entonces que el oráculo délfico, aquel que en la antigua Grecia enunciaba el mandato del autoconocimiento, lo que hacía no era sino ordenar una ardua tarea, puesto que se habría de estar en

---

<sup>89</sup> “Das sich-erfahren wie das Über-sich-sprechen, die Selbstausslegung, ist nur eine bestimmte ausgezeichnete Weise, in der das Dasein sich selbst jeweils hat”. Ib.



perpetuo análisis: γνῶθι σεαυτόν, Conócete a ti mismo. Heidegger lo señala cláramente:

Como término medio la interpretación del *Dasein* está dominada por la cotidianidad, por aquello que se acostumbra a decir sobre el *Dasein* y la vida humana, está dominada por lo Uno y por la tradición<sup>90</sup>.

Las circunstancias marcan el carácter del *Dasein*. Por eso volvemos una vez más a la primera estructura fundamental que hemos analizado, a saber, la estructura por la cual el *Dasein* “está-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), lo cual no puede dejar de significar que el *Dasein* existe y que su existencia lleva impreso ese “Estar” en unas circunstancias. Esas circunstancias no están nunca bajo el control del *Dasein*, sino que ya vienen dadas de antemano en muchos casos por la tradición, por las costumbres que se tienen en el mundo y las circunstancias físico-naturales en las que el sujeto se ve envuelto.

### 3.3. La posibilidad última del *Dasein*.

Las estructuras fundamentales del *Dasein* que hemos expuesto con anterioridad se asientan sobre la base de que a dicho *Dasein* se puede acceder por una autocomprensión desde el propio “Estar” en que se halle en cada momento. Pero esto entraña la dificultad de que siempre, cada instante, pasa de continuo, siendo así que, cada momento que se analiza del *Dasein*, hace que éste ya sea pasado y nunca un *Dasein* en el momento presente que se quiera analizar. Ya no es lo analizado, sino otra cosa que ha cambiado,

---

<sup>90</sup> “Durchschnittlich ist die Auslegung des Daseins von der Alltäglichkeit beherrscht, von dem, was man so über das Dasein und das menschliche Leben überliefert meint, vom Man, von der Tradition”. Ib.

puede poseer características similares a lo analizado pero siempre tendrá algo nuevo que no tiene el *Dasein* analizado, aunque sea el conocimiento de ese *Dasein* que se analiza. Esto crea perplejidad, pero es precisamente esta perplejidad de la que surge aquello que nos puede dar las claves del *Dasein* al enunciarnos lo que es precisamente propio del *Dasein*, aquello que le es característico y singular. Heidegger señala:

Precisamente el hecho de que sea imposible eludir la perplejidad nos pondrá ante la posibilidad de aprehender el *Dasein* en la propiedad de su “Estar”<sup>91</sup>.

Tenemos entonces que las estructuras fundamentales anteriormente desplegadas y que constituían la subjetividad del *Dasein* no son más que medios para conocer al *Dasein* de manera provisional puesto que para realizar un conocimiento profundo del *Dasein*, esto es, para conocer aquello que le es verdaderamente propio y característico necesitamos algo que “frene”, por decirlo de alguna manera, el instante en que se analiza el *Dasein*. Pero es que esta detención del instante no puede darnos más que una versión parcial de lo que es el *Dasein*. Si bien es cierto que las estructuras fundamentales que dan lugar a la subjetividad del *Dasein* no son algo que sirva única y exclusivamente para el instante en que se analiza el *Dasein*, sino que más bien dichas estructuras perduran y someten a todo instante del *Dasein* bajo su categorización, también lo es que no revelan nada del propio “Estar” del *Dasein* en tanto que lo único que revelan es su carácter temporal y, por ende, efímero.

Para captar entonces aquello que es verdaderamente el *Dasein*, captar la totalidad de lo que el mencionado *Dasein* es, se habrá entonces de recurrir a algo que incluya todas las posibilidades en las

---

<sup>91</sup> “Daß wir gerade in dem Nitch-ausweichen vor der Verlegenheit uns in die Möglichkeit bringen, das Dasein in der Eigentlichkeit seines Seins zu ergreifen”. Ib. s. 115, pp. 40-41.

que el *Dasein* se sumerge a lo largo de su historia como *Dasein*. Si tenemos que cada instante del *Dasein*, al igual que sucedía con la sucesión del tiempo, incluye lo que ya había en el instante anterior, tenemos entonces que el instante donde se halla todo aquello que es el *Dasein* es el instante último de éste, el instante de su muerte que se convierte así en su extrema posibilidad. Heidegger lo dice así: “La propiedad del *Dasein* es aquello que constituye su suprema posibilidad de Ser/Estar”<sup>92</sup>. Y continua:

La propiedad como la suprema posibilidad de Ser/Estar que tiene el *Dasein*, es la determinación ontológica en la que todos los caracteres anteriormente mencionados son lo que son<sup>93</sup>.

Traducimos el término alemán que emplea Heidegger, *Eigentlichkeit*, como “propiedad” siguiendo la traducción de Gabás y Adrián, quienes hacen referencia que dicho término en otras traducciones se ha utilizado como autenticidad. Sin embargo, queremos referir que dicho término hace alusión a aquello que es característico o propio, pudiéndose traducir también como “singularidad” o simplemente como “característica”.

Resaltamos de nuevo que lo que Heidegger señala como culmen de la historia del *Dasein* es la muerte, ya que en ella se da el instante definitivo en el cual el *Dasein* puede reconocerse como tal. Dicha cuestión sobre la finitud del *Dasein* será el motor que nos guie en el siguiente apartado de nuestro estudio.

---

<sup>92</sup> “Die Eigentlichkeit des Daseins ist das, was seine äußerste Seinsmöglichkeit des Daseins ist das Daseins primär bestimmt”. Ib. s. 115, p. 41.

<sup>93</sup> “Die Eigentlichkeit als äußerste Möglichkeit des Seins des Daseins ist die Seinsbestimmung, in der alle vorgennaten Charaktere das sind, was sie sind”. Ib.



## 4. La finitud

En la obra magna de Heidegger, *Ser y Tiempo*, se hacen una serie de reflexiones inquietantes en los párrafos que van del cuadragésimo sexto al quincuagésimo tercero sobre el tema de la muerte<sup>94</sup> que, al igual que sucedía con el tema de las estructuras fundamentales del *Dasein*, ya están desplegadas las ideas centrales que Martin Heidegger tiene del asunto en la conferencia que venimos trabajando, *El concepto de Tiempo*.

Las ideas acerca de la muerte en Heidegger están vinculadas al concepto de angustia que da el “saber” sobre la muerte. Pero este “saber” es a la vez un “no saber”. El *Dasein* sabe de su fin, se sabe finito, pero sobre dicha finitud no sabe cuando ocurrirá ni el modo en que se producirá. No hay certezas sobre la muerte más que la propia realidad de la muerte y que ella supone el fin. Si el *Dasein* sólo puede ser captado en su totalidad cuando llega a su fin es de gran importancia entonces tratar el tema de la muerte. Pero la muerte presenta la paradoja de que cuando ocurre el *Dasein* deja de ser *Dasein*, deja de existir. La posibilidad última del *Dasein* se diluye a la vez que ocurre la muerte, quedando la nada.

*Dasein* y nada. En la muerte se da la paradoja de situar lo que deja de estar. El *Dasein* cumple su última posibilidad, su posibilidad extrema, que es la muerte, pero arrastra con ella el resto de

---

<sup>94</sup> cfr. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit.

posibilidades y con ello arrastra al propio *Dasein*, no dejando sino unos restos que ya no son *Dasein*, y que ni siquiera tienen valor para ser otra cosa, puesto que lo que el *Dasein* sabe de sí mismo y del mundo en el que está, se pierde al morir el *Dasein*. No hay nada más allá del *Dasein*. Al llegar la muerte, llega la nada. Se acabó el *Dasein* y con él las posibilidades de ser *Dasein* y cualquier otra cosa, porque ya no hay nada para el *Dasein*.

Nuestro propósito entonces será concluir nuestro análisis de la conferencia de Heidegger *El concepto de Tiempo* con el análisis del fin del *Dasein*, de la muerte de éste que supone con ello el fin del tiempo en tanto que el tiempo lo pone dicho *Dasein* y es de índole subjetiva. Con el fin del *Dasein* llega el fin del sujeto y del tiempo. Veremos entonces la relación que tiene dicho sujeto con el tiempo y cómo este comienza y acaba con el mismo.

#### **4.1. La muerte del Otro nunca es la muerte del *Dasein*.**

Dejemos claro antes que nada que la muerte supone el fin del *Dasein* y con dicho fin se acaba todo, incluido el tiempo. La línea del tiempo no sigue una vez que ha muerto el *Dasein*, no se prolonga por obra y gracia de la humanidad que rodea a dicho *Dasein* en la muerte. El tiempo y el mundo de las cosas no sobreviven a la muerte del *Dasein*. Pueden llegar a formar una historia, una tradición, los objetos que fallecieron o desaparecieron antes de la existencia del *Dasein*, pero eso concluye también cuando el *Dasein* llega a su fin. El mundo de los objetos, ese mundo en el que está el *Dasein* finaliza al no tener al sujeto, que es el *Dasein*.

Puede hacerse referencia a que el mundo de los objetos, las cosas, perduren más allá del *Dasein*, pero esto no es más que un error que nos saca de nuestro propósito y nos introduce en el campo de la especulación física y científica. Una vez que se acaba el

*Dasein* y siempre que, siguiendo las pautas que venimos marcando, consideremos que dicho *Dasein* sea el sujeto, no tiene sentido hablar de objetos que no sean sino para el sujeto. Es aquí bastante importante recordar que Heidegger habla como fenomenólogo, habla a partir de esa ciencia previa que es necesaria para comenzar a filosofar y a hacer ciencia, claro que con los matices necesarios para diferenciar a Heidegger de Husserl.

Por eso es un gran error señalar que el mundo puede continuar sin el *Dasein*, no tiene sentido decir que otros *Daseins* pueden sustituir al *Dasein* en el mundo, porque el *Dasein* es único, es lo que yo soy y lo que yo soy nunca son los otros, todo aquello que provenga de un *Dasein* que no sea el mío propio, esto es, el *Dasein* propiamente dicho, posee cierto carácter erróneo, ya que esos otros *Dasein*, a pesar de que tienen el mismo sentido para cada uno como el que yo tengo de mi propio *Dasein*, no dejan de pertenecer al mundo en el que está (*In-der-Welt-sein*) a la vez que forman parte de todo aquello que está con el *Dasein* (*Mit-Einander-Sein*). Heidegger advierte esto del siguiente modo:

¿No puede el *Dasein* de los otros sustituir al *Dasein* en sentido propio? La información sobre el *Dasein* de los otros, que estuvieron conmigo y que llegaron al fin, es una mala información. De pronto su *Dasein* ya no es. Su fin sería, en realidad, la nada. Por esto el *Dasein* de los otros es incapaz de sustituir al *Dasein* en sentido propio, si el respectivo estar de cada uno ha de entenderse como mío. Nunca tengo el *Dasein* del otro en la forma originaria, el único modo apropiado del tener del *Dasein*: Yo nunca soy el otro<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> "Vermag das Dasein der Anderen Dasein im eigentlichen Sinne nicht zu ersetzen? Die Auskunft auf das Dasein Anderer, die mit mir waren und die zu Ende gekommen sind, ist eine schlechte Auskunft. Einmal ist es nicht mehr. Sein Ende wäre ja das Nichts. Darum vermag das Dasein der Anderen nicht Dasein im eigentlichen Sinne

Hemos reproducido la totalidad del párrafo para exponer todos los matices que Heidegger quiere hacer constar para evitar la confusión que supone considerar el *Dasein* del otro como si fuera un elemento continuador de la historia de mi propio *Dasein*, que a su vez es un elemento continuador de la tradición del mundo en el que “está” (*In-der-Welt-sein*). Pero nada más lejos de la realidad. La tradición en la que está inmerso el *Dasein* es un hecho que se recoge en el mundo pero no es anterior al *Dasein*, son las circunstancias en las que se ve inmerso, las características propias de ese mundo de los objetos para los cuales el *Dasein* es el sujeto, o mejor dicho, al revés, el *Dasein* es el sujeto que le da sentido a ese mundo de objetos que están en dicho mundo por tradición. Pero antes y después de la historia propia del *Dasein* no hay nada.

Con la finitud del *Dasein* se entra de lleno en el problema de la nada. Lo otro, ese mundo de los objetos en el que el *Dasein* se ve inmerso y que abarca también a todos esos otros que podemos considerar que poseen las características y estructuras fundamentales del *Dasein* pero que, no por ello, son el *Dasein* en la medida en que están diametralmente opuestos al *Dasein* en tanto que éste es el sujeto y los otros no dejan de formar parte del mundo de objetos que resulta para éste sujeto; decimos, lo otro empieza y acaba con el *Dasein*. No hay nada antes ni después. Antes del *Dasein* está la nada, después también está la nada. Nada es ni está para el *Dasein* salvo en la historia propia del *Dasein*. Los otros, entonces, una vez concluido la historia del *Dasein* también son nada, no son. No hay nada más que el sujeto, que ese *Dasein* y cuando ese *Dasein* llega a su fin el mundo de los objetos deja de tener sentido para el *Dasein* en tanto que este no existe en él. Los otros se diluyen con el *Dasein*.

---

zu ersetzen, wenn anders die Jeweiligkeit als meininge festgehalten werden soll. Das Dasein des Anderen habe ich nie in der ursprünglichen Weise, der einzig angemessenen Art des Habens von Dasein: Den Anderen bin ich nie”. BZ. s. 108, p. 42.



Pueden los otros lamentar mi pérdida, decir adios a mi *Dasein*, pero una vez ocurrido el fin, nada habrá para el *Dasein*, no teniendo sentido mi herencia en el mundo ni mi participación en la tradición, en tanto que con el fin del *Dasein* llega la nada.

#### **4.2. Saberse finito sin estarlo todavía: el advenimiento de la nada.**

Analizar la muerte del *Dasein* implica consigo una certeza indeterminada. La única certeza que tiene el *Dasein* es su propio fin. El *Dasein* se sabe finito. Lo que no sabe es cuando ocurrirá pero si que ocurrirá. La muerte no es algo que sucede bruscamente e interrumpe la historia del *Dasein*, dejando proyectos inacabados que éste *Dasein* pretendía realizar, sino que todos esos proyectos acaban cuando acaba el *Dasein*, no siendo la muerte una interrupción sino una posibilidad extrema que el *Dasein* reconoce como tal. Dice Heidegger:

Esta posibilidad más extrema de ser tiene el carácter de lo que se aproxima con certeza, y esta certeza está caracterizada a su vez por una indeterminación absoluta<sup>96</sup>.

Lo último que le ocurre al *Dasein* siempre será la muerte. Con ella, todo lo que le ocurre al *Dasein* dejará de ocurrirle. Es la posibilidad extrema, la que hace que con ella concluya toda posibilidad posible, el fin de las posibilidades.

La historia del *Dasein* es la historia de las posibilidades de ese *Dasein*, algunas se ven realizadas, y entonces dejan de ser una mera posibilidad para tornarse hechos, y otras se quedan en

---

<sup>96</sup> "Diese äußerte Seinsmöglichkeit ist von Charakter des Bevorstehens in Gewißheit, und diese Gewißheit ist ihrerseits charakterisiert durch eine völlige Unbestimmtheit". Ib. s. 116, p. 43.

simples posibilidades, las cuales en muchos casos ni siquiera son contempladas por el propio *Dasein* para que se produzca un trasvase de la posibilidad a la realidad, quedando en el plano de la imaginación o, incluso, fuera de las expectativas del *Dasein*.

La posibilidad más extrema del *Dasein*, como hemos dicho, es la muerte. Señala Heidegger al respecto:

La propia interpretación del *Dasein*, que sobrepasa a cualquier otra en certeza y propiedad, es la interpretación de cara a su muerte, la certeza indeterminada de la más propia posibilidad de ser relativamente al fin<sup>97</sup>.

Sé que me voy a morir, pero no sé ni cuándo ni cómo. El *Dasein* sabe de su muerte pero no conoce las circunstancias en las que ésta ocurrirá. Sabe de su muerte pero no sabe “qué” es su muerte, tampoco sabe “cómo” es su muerte. Sabe de la muerte sin saber nada de ella. Sólo sabe que es su última posibilidad, su último instante, aquel instante que recoge todas las posibilidades.

Hemos venido a decir anteriormente que al *Dasein* sólo se puede aprehenderle en su mayor singularidad, su característica esencial: su suprema posibilidad de “Ser/Estar”. Dicha suprema posibilidad es la finitud. El máximo exponente es el fin, donde ya un *Dasein* es pleno, puesto que todos los caracteres en la muerte han sido lo que son. Con el *Dasein* se está siempre en camino. Cita Heidegger así:

El hecho es que yo siempre estoy en camino con mi *Dasein*. Siempre hay algo que todavía no ha terminado. Al final, cuando ese algo no falta, el *Dasein* ya no está<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> “Die Selbstausslegung des Daseins, die jede andere Aussage an Gewißheit und Eigentlichkeit übertagt, ist die Auslegung auf seinen Tod, die unbestimmte Gewißheit der eigensten Möglichkeit des Zu-ende-seins”. Ib.

<sup>98</sup> “Bin ich doch mit meinem Dasein immer noch unterwegs. Es ist immer noch etwas, was noch nicht zuende ist. Am ende, wenn es soweit ist, ist es gerade nicht mehr”. Ib. s. 115, p. 42.

Cuando el *Dasein* falta, cuando se supone que debería ser pleno dicho *Dasein*, el *Dasein* ya no está, puesto que sobreviene la muerte. Ya no hay *Dasein*, ya no hay nada. La nada adviene al *Dasein* y con ello se suprime el *Dasein*. Sólo queda la nada y, por tanto, no queda nada. Repetimos una vez mas que la muerte no es algo que ocurra de repente, sino que es una posibilidad conocida de alguna u otra manera por el *Dasein*. Sé que me voy a morir pero no cuando ni qué es la muerte. La muerte es indeterminada pero se tiene certeza de ella. El *Dasein* sabe de su muerte, incluso cuando no quiere saber de ella.

Como también hemos visto, todo esto para Heidegger se expresa en las condiciones de posibilidad, siendo con ello el *Dasein* una posibilidad indeterminada que sólo conoce su finitud, pero no las características de la misma. Sólo hay certezas del advenimiento de la nada. Este advenimiento de la nada nos vuelve a meter de lleno en el problema del tiempo, ya que todo advenimiento ocurrirá en el tiempo, no ha ocurrido aún pero ocurrirá. El advenimiento anuncia una llegada en el tiempo y no en el espacio, aunque dicho advenimiento suponga el fin de todo tiempo precisamente por el hecho de que después ya no haya tiempo, de que el tiempo se disuelva con él.

#### **4.3. La finitud como algo propio.**

Cuando uno se hace cargo de su propia muerte, es cuando comienza tomar consecuencias sobre ella, comienza a elegir. El *Dasein* sabe que, tarde o temprano, muere. Ese saber, a pesar de que, como hemos dicho, implica también un no-saber, lleva consigo una situación que desemboca en el “Cuidado” (*Besorge*) del que hablábamos con anterioridad. “El Uno” impersonal (*das Man*) nunca muere, lo que muere siempre es el sí mismo, el sujeto, el *Dasein*. No muere el mundo, muere uno mismo. El resto del mundo deja de

existir para mí, para el *Dasein*, pero no por ello muere, simplemente deja de tener sentido al no tener un sujeto que le de sentido como tal. No hay cosas puesto que no hay sujeto que las pueda aprehender.

La posibilidad entonces que al respecto de la propia muerte, entendiendo esta como posibilidad extrema, posee cada cual se convierte en absoluto, ya que esto precisamente es lo que diferencia a cada uno. Aceptamos que cada cual tiene un *Dasein* que le es propio pero este *Dasein* tiene una serie de hechos y posibilidades que constituyen su historia. Esta historia es para cada *Dasein*, no pudiendo extrapolarse a otros *Daseins* presuntos de los que el *Dasein* sólo tiene ciertas nociones desde el momento en que pretende objetivar a esos otros *Daseins*. Pero no puede considerar a esos presuntos *Daseins* como aquello que es sujeto porque no lo experimenta como tal, no lo experimenta como sujeto, sino como a un otro, como algo externo y del que sólo tiene experiencia como algo cosificado, objetualizado.

De la muerte, como también venimos diciendo no sabemos nada, no sabemos nada de aquello que “no es” o “no está”. Sabemos de lo que es y de lo que está, de lo que experimentamos en tanto que sujeto. La muerte nunca la experimentamos como propia, experimentamos la muerte del otro, pero no nuestra muerte, porque cuando morimos dejamos de experimentar. Sólo podemos saber de aquello que vivimos, que experimentamos. Podemos saber de aquello que llamamos Ser pero no lo sabremos todo. Sin embargo de la muerte (propia) no se sabe nada, precisamente porque es nada. Lo que no es, lo que no está, está más allá del *Dasein* y si todo lo que puede ser conocido está dentro de dicho *Dasein* al estar más allá la muerte no se puede conocer.

La muerte supone el fin del *Dasein*, después no hay nada. Pero es que ocurre de igual modo con lo que había antes del *Dasein*. Como hemos venido diciendo con anterioridad, el sujeto, el *Dasein*, “está-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) y se siente inmerso en una

tradición y en unas circunstancias que están parejas a él en muchos casos porque dichas circunstancias ya estaban dadas o estaba dado el origen de las mismas. Pero tampoco tiene sentido decir que había algo antes del *Dasein*. Antes del *Dasein* no había tampoco nada, porque por la misma regla de finitud que aplicamos a lo que ocurre con posterioridad al *Dasein*, a saber, que lo que sucede con anterioridad al *Dasein* está más allá del *Dasein* en tanto que no está dentro del *Dasein* y por tanto este no puede conocer sino sólo especular, pero nunca experienciarlo. De este modo, origen y final se dan la mano y se tornan en lo que es trascendente al coronarse como el horizonte del *Dasein*, esto es, de aquello que es o está, suponiendo su límite y marcando así su carácter finito. Origen y final están más allá del sujeto. Principio y fin se dan la mano en tanto que “no-son”. Antes y después del sujeto no hay nada y esto es lo que le permite a éste señalar la finitud como algo propio.

La experiencia de la muerte, y en este caso nos estamos refiriendo a la muerte de aquello que nos rodea, no a la muerte de sí mismo, de la cual no se tiene experiencia salvo al final y será una experiencia que no se podrá narrar dado el caso, implica un conocimiento que nos ayuda a explicar la idea que venimos defendiendo de traducir el verbo alemán *Sein* más propiamente en el lenguaje heideggeriano como “Estar” más que como “Ser”. Experimentar que las cosas mueren implican un conocimiento de que las mismas no son, están. Saberme finito me pone en la misma categoría que esos objetos. Es el único modo de objetualizar aquello que no puede ser objetualizado, que es el *Dasein*, el sujeto, porque hacen a éste sentirse, al igual que los objetos, finito.

Pero la muerte implica además una doble categoría que de nuevo tiene relación con la teología, sobre todo con lo que hemos visto casi al principio en relación al tema de la eternidad como algo propio de lo divino. La muerte posee la capacidad de poner los pies en el suelo a la humanidad porque con ella, y aquí sí, se da la doble acepción

que implica el verbo *Sein*: La muerte es dejar de “Ser”, pero también es dejar de “Estar”. Los seres humanos tenemos conciencia de que estamos, pero también poseemos la intuición de que somos. En esto consiste la grandeza humana y lo que permite el origen de la teología: El ser humano “está” pero quiere también “ser”.

#### 4.4. El imposible de la muerte.

Que la muerte es la posibilidad más extrema, más absoluta, lo sabemos en tanto que no deja margen para que haya ninguna otra posibilidad. Pero a la vez resulta que la muerte es, en cierto modo lo imposible, pero de modo que dicho imposible se posibilita. La muerte ocurre, pero siempre ocurre de manera ajena, nunca de nosotros. Nuestra muerte es el fin y es una posibilidad que nunca ocurre puesto que cuando esto sucede, cuando esto ocurre, ya se ha disuelto toda posibilidad, incluido esta última posibilidad. Al llegar la muerte se disuelven todas las posibilidades, incluida la posibilidad extrema que, al suceder pero desvanecerse con dicho suceso, se torna imposible.

Pero el *Dasein* se halla en confrontación con la muerte en tanto que esta es una posibilidad que se hace imposible. El *Dasein* no puede abarcar lo imposible puesto que, como hemos dicho en repetidas ocasiones, el *Dasein* es precisamente sus posibilidades. La muerte escapa a la posibilidad del *Dasein*, se torna como algo distinto del *Dasein* en tanto que implica aquello con lo que finaliza el *Dasein*. ¿Qué sucede entonces en el *Dasein* cuando se halla frente a esto? Que sé de mi muerte, pero no quiero saberlo. Me encuentro con un no querer saber pero que, sin embargo, soy conciente de que sé. Puedo fingir que no lo sé, que no sé del devenir y a lo mejor estoy en la categoría de lo eterno, incluso puedo hacerme la vana ilusión de, una vez muerto, pasar a otra vida, siempre con la esperanza de

que esa vida sea mucho mejor (porque nunca pensaremos que nos toque otra peor, para eso es mejor no pensar que hay más vidas). Pero esa misma experiencia que tengo de la muerte de los otros, ese ver que aquellos que causaban las dudas y el problema de “Estar-con-los-otros” (*Mit-Einderen-Sein*) son los que me hacen ver que el *Dasein* muere. Pensar que soy imperecedero me hará caer en el error del solipsismo, en hacerme especial no desde mi óptica, sino desde una óptica que englobe el mundo de los objetos. En tanto que *Dasein*, en tanto que sujeto, no soy un objeto, no soy una cosa, pero no puedo separar esta perspectiva subjetiva de mí mismo y hacerla trascendental proponiéndola como verdad universal más allá de mi subjetividad.

Por tanto he de reconocerme, el *Dasein* se reconoce como finito a su pesar porque se sabe como tal, sabe de la muerte aunque sea en el inconsciente, aunque no quiera saberlo concientemente. La muerte es lo que no quiero saber y, de algún modo, aunque sea inconciente sé. A partir de aquí el *Dasein* tiene dos alternativas. O bien pretenderá olvidar la muerte, cosa que tarde o temprano recordaré, saldrá de nuevo a la luz puesto que sé que me voy a morir y la reminiscencia está ahí, siempre vuelve, o bien tendré que hacer trascender la vida, buscar algo que me haga infinito, que sobrepase la muerte y que quede más allá. Hacer que mi *Dasein* sea eterno, que entre dentro de la categoría de lo teológico y sobrepase lo meramente humano. Pretendo no ser como Dios, sino simplemente “Ser”, como Dios. Mientras vivo no “soy”, sino que más bien “estoy”, como es la idea que hemos venido defendiendo en nuestra traducción del término *Sein*. Pero cuando muero dejo de “Estar” y pretendo ser lo que no pude ser en vida, pretendo “Ser” y no “Estar”. O, mejor explicado, pretendo que mi estado sea lo sido pero de manera completa, no aquello que soy en función de lo que he sido, sino aquello que soy en función de lo que soy, eterno e inmutable.

Pero de este modo lo único que entonces realmente “es” y no “está” es la muerte. La muerte no está nunca, la muerte sucede, acaece cuando ya se deja de “Estar”, pero no “está”. Al ser la posibilidad imposible no está nunca... pero, sin embargo, “es”. El “Ser”, y no el “Estar”, es la muerte, puesto que no es lo mutable, sino lo que permanece eterno e inmutable. La muerte iguala a todos en tanto que lo convierte todo en nada. Esa nada es siempre igual y siempre es eterna. Es lo único que puede realmente “Ser”, y, sin embargo, nunca “está”.

A partir de esto que venimos explicando, de como las cosas perecen y el *Dasein*, cosificado, también perece, quiera o no reconocerlo, vemos como, para Heidegger, toda actividad se convierte en nada. Y se convierte en nada en tanto que se vuelve precisamente “Ser”. Porque la muerte es nada. La nada es lo único que puede “Ser”, al ser siempre igual y eterna pero encierra a la vez la paradoja de que “no es”, como la muerte implica la paradoja de ser la posibilidad imposible o la imposibilidad de posibilidades. Todo esto lleva consigo el relativismo de todo cuanto sucede porque todo lo que sucede en cierto modo está pero implica que dejará de estarlo, implica una búsqueda de “Ser” pero ese “Ser” nunca “es” sino cuando deja, precisamente, de ser. A todo aquello a lo que doy categoría de “Ser” se lo otorgo fáltsamente puesto que he de saber que en el fondo nada “es”. Pero lo hago por rechazo a la nada, a la muerte, porque esta nada no entra dentro de mis posibilidades como *Dasein*, se escapa de mi *Dasein*. La historia de mi *Dasein* no incluye a la nada porque ésta tiene lugar fuera de mi *Dasein*, al final de éste, precisamente cuando deja de “Estar ahí”, cuando deja de “Ser”, cuando se torna nada.



#### **4.5. El tiempo de la muerte siempre es futuro y el tiempo del *Dasein* siempre es pasado.**

Venimos defendiendo la idea de que la muerte nunca es posible de experimentar por el sujeto hasta el mismo momento en que llega y, cuando esto ocurre, entonces deja de experimentarse no sólo la muerte como tal sino todo lo experimentable para el sujeto. Con la muerte, el sujeto deja de tener experiencias en la medida en que deja, precisamente, de ser sujeto. Adviene la nada.

Por todo ello, la muerte siempre es, para el sujeto, un hecho futuro, está por venir. Pero el saber acerca de lo que adviene crea dudas. Esas dudas nos hacen albergar entonces esperanzas tales como la eternidad, o, lo que es lo mismo, el “no-morir”, que no me llegue la muerte. En esas dudas ni siquiera contemplo la muerte de los otros, ya que veo que están vivos y pienso que así lo seguirán estando. Dice Heidegger: “El *Dasein* tiene incluso la posibilidad de andar con evasivas ante su muerte”<sup>99</sup>. Y esto es debido a la incertidumbre que produce el futuro. La muerte propia siempre está en el futuro. Nunca en el presente ni en el pasado. Esto contrasta con la propia historia del *Dasein*. La historia del *Dasein*, como la otra Historia, la que se escribe con mayúsculas y narra los hechos de la humanidad o de tal o cual civilización; es una historia que siempre hace referencia al pasado desde la óptica de un presente que se diluye de continuo. La historia del *Dasein* es una historia pasada que toma siempre la forma de un “haber sido” o un “haber estado” (*Vorbei*).

El término alemán *Vorbei* se traduce como “Pasado”. A nosotros nos interesa seguir la traducción de Gabás y Adrián para nuestros propósitos ya que creemos que dicho “haber estado”, tal y como lo traducimos, respresenta el caracter de finitud del *Dasein* del que

---

<sup>99</sup> “Das Dasein hat selbst die Möglichkeit, seinem Tod auszuweichen”. Ib. s. 116, p. 44.

queremos hacer hincapié. Heidegger ya nos da la clave de este matiz cuando dice

Este haber sido, como aquello a lo que me encamino anticipadamente hace un descubrimiento en ese caminar mío hacia él: es el haber sido de mí mismo<sup>100</sup>.

El mismo matiz que destacamos y al que hace alusión Heidegger nos da la clave: todo lo ocurrido al *Dasein* no es sino pasado. A la hora de hacer una conclusión sobre la historia de dicho *Dasein* no puede hacerse sino desde un momento último que se ve señalado por la muerte, la muerte del *Dasein*. La muerte señala al *Dasein* desde una retrospectiva, marca su límite y con dicho límite se pueden establecer juicios acerca de lo que dicho *Dasein* ha hecho. Pero claro, el propio *Dasein*, en el *memento mori* no puede juzgar, puesto que ya ha dejado de “Ser”, ha dejado de “Estar”, ha muerto y por tanto no puede juzgar.

Sucede entonces con ello que el *Dasein* sólo se puede juzgar en las condiciones que da el presente. No hay un pasado sino un recuerdo de lo que fuí. Un recuerdo que siempre es presente no una vivencia como tal del pasado. La vivencia siempre es presente, no pasada, pero tampoco futura. Con ello, no se puede interrogar al pasado por lo que soy, sólo puedo hacerle esa pregunta al presente. Al cambiar de tiempo, al cambiar el pasado por el presente, la pregunta cambia: No se ha de preguntar entonces por “qué” es mi pasado, sino “cómo” fue mi pasado, no pregunto por mi historia, la pregunta que hago es cómo esa historia condiciona mi presente. Heidegger señala que

Este haber sido no es ningún qué, sino un cómo; es el cómo propio de mi existencia. Este haber sido hacia el que

---

<sup>100</sup> “Dieses Vorbei, als zu welchen ich vorlaufe, macht in diesem meinem Vorlaufen zu ihm eine Entdeckung: es ist das Vorbei von mir”. Ib. s. 116, pp. 44-45.

puedo encaminarme anticipadamente como el mío, no es un qué sino el cómo de mi *Dasein* por antonomasia<sup>101</sup>.

Lo que uno es sólo se ve analizando el pasado, pero ese pasado no tiene un valor eidético más allá del presente. No tiene un valor por delante, de forma pasada, ni por detrás, de forma futura. Sólo condiciona el tiempo actual y el pasado tiene valor en cierto modo como proceso de formación de la situación actual.

El ejemplo es que estoy sentado frente al ordenador exponiendo estas ideas. Estas ideas no podrían surgir si antes no hubiese hecho unas lecturas de Heidegger, no hubiese conocido a gente que me ha influido en el desarrollo de estas ideas e incluso si no me hubiese levantado hoy de la cama. No estaría en este momento escribiendo esto. Estaría haciendo otra cosa a lo mejor, pero no esto, que es mi momento presente. Lo que yo soy ahora mismo es lo que estoy reflejando en estas líneas pero para llegar a estas líneas se ha recorrido un camino. Ese camino es todo el pasado de mi *Dasein* y es lo que condiciona mi momento presente. Yo ahora estoy en el punto donde confluye todo lo que fui y todos los estados en los que estuve. Por eso mi *Dasein* es el reflejo de mi pasado, de todo ese cómo.

Heidegger señala: “El *Dasein* mismo se hace visible en su cómo”<sup>102</sup>. Tener conciencia de todo lo que ha pasado, de todo lo que uno ha sido, o cómo ha estado es la clave que permite entender el presente del *Dasein* y cómo llega a ser lo que es, cómo llega a estar donde está. Señala Heidegger que:

El encaminarse al haber sido es el arranque del *Dasein* frente a su posibilidad más extrema; y en tanto este

---

<sup>101</sup> “Dieses Vorbei ist kein Was, sondern ein Wie, und zwar das eigentliche Wie meines Daseins. Dieses Vorbei, zu dem ich als dem meinigem vorlaufen kann, ist kein Was, sondern das Wie meines Daseins schlechtin”. Ib. s. 117, p. 45.

<sup>102</sup> “Wir das Dasein selbst sichtbar in seinem Wie”. Ib.

arrancar frente va en serio, el *Dasein* en esa carrera es arrojado de nuevo al *Dasein* de sí mismo<sup>103</sup>.

Lo único que permite al *Dasein* entenderse como tal es saber lo que uno ha sido, saber que uno mismo se encamina a morir y que con ello concluirá se puede sobrellevar sabiendo lo que se es en el instante presente. Conocer al *Dasein* en su pasado, presente y futuro, conocer desde la óptica del presente lo que el *Dasein* supone, tanto a nivel de lo que ha sido como de lo que será, le permite al *Dasein* volver a lo cotidiano, esto es, todo lo que el *Dasein* “es” (o “está”) en el momento presente.

#### 4.6. La clave del tiempo: Haber sido y finitud.

El hecho de conocer el “cómo” del *Dasein* implica el autoconocimiento. El “haber sido” (*Vorbei*) implica todo lo que se “es”, implica llegar a como uno “está”. Cómo estoy, de un modo u otro, como está el *Dasein*, es un reflejo de todo lo que fuí, de todo lo que he sido, de todas las maneras en que he estado. Este “cómo” muestra la finitud del *Dasein*, puesto que le señala su extrema posibilidad, esto es, la muerte. Pero a la vez, dicho saber de la muerte, de la propia muerte, es lo que señala al *Dasein* en saberse temporal.

Tratemos de aclarar lo que Heidegger nos dice de manera críptica: “El haber sido tiene la fuerza de situar al *Dasein* ante lo acongojante en medio de su grandiosa cotidianeidad”<sup>104</sup>. Todo lo que indica que el *Dasein*, como ente finito, o sea, temporal, hace que éste salga

<sup>103</sup> “Das Vorlaufen zu dem Vorbei ist das Anlaufen des Daseins gegen seine äußerste Möglichkeit; und so fern dieses Anlaufen gegen ernst ist, wird es in diesem Laufen zurückgeworfen in das Noch-dasein seiner selbst”. Ib.

<sup>104</sup> “Dieses Vorbei vermag, das Dasein inmitten der Herrlichkeit seiner Alltäglichkeit in die Unheimlichkeit zu stellen”. Ib. s. 117, p. 46.

de lo cómodo de lo cotidiano, de aquello en lo que gasta sus días, de aquello que le hace sentirse eterno, inmortal. Pero cuando el *Dasein* se revela para sí mismo como ente finito, como mortal y temporal, llega la angustia. Dicha angustia surge frente a la nada, a aquello que parece que habrá cuando ya no haya *Dasein* pero que no puede tomar forma alguna porque precisamente es nada. En la vida cotidiana podemos asumir nuestra muerte, nuestra finitud, pero siempre imaginamos lo que sucede después, o incluso lo que ocurrió fuera de lo vivenciado por el *Dasein*, pero siempre toma la imagen de una escena de la que el *Dasein* es un espectador. No se asume un mundo sin *Dasein* precisamente porque ese *Dasein* es el que le da sentido a todo ese mundo. Por eso, una vez que concluye el *Dasein*, que se cumple la posibilidad extrema del *Dasein*, deja de tener sentido el mundo, lo cual produce angustia, la angustia de un mundo sin sentido y en el que uno no puede decidir ni juzgar acerca de ese mundo.

Tenemos entonces que este “haber sido” del *Dasein* es lo que nos da la clave para la anticipación, para saber del futuro a la vez que nos retrotrae a todo lo pasado. Este antes y después del *Dasein*, entendido siempre como un “ahora”, nos conecta de nuevo a la pregunta por el tiempo. El *Dasein* por todo lo dicho con anterioridad no puede entonces estar en el tiempo, sino que tiene que ser el tiempo mismo. Heidegger lo señala literalmente: “El *Dasein*, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo”<sup>105</sup>. No se sitúa como los demás entes en una línea temporal de antes o después, sino que al ser ahora, abarca la totalidad de los entes que se dan en ese ahora, es el *Dasein* y los entes por el captados, entre ellos el propio ente que constituye su ser. La temporalidad de dicho *Dasein* es lo que permite ubicar las cosas en el tiempo, ser la unidad de referencia, de medida de los

---

<sup>105</sup> “Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit”. Ib. s. 118, p. 47.

sucesos, siempre desde la óptica que el tiempo lo da él mismo. Pero como tal unidad de medida no puede medirse porque constituye en sí la misma medida, no puede ser un ente en el tiempo, para ello habría que trascender al tiempo mismo con un tiempo de otra categoría y esto es lo que supuso el fallo de la teología al considerar un tiempo supratemporal que tomó el nombre de eternidad y que se encontraba totalmente alejado de lo que en definitiva venía a suponer el tiempo mismo.

#### 4.7. Regreso al futuro.

Vamos a volver a tomar lo que ya hemos dicho con anterioridad de que el tiempo de la muerte del *Dasein* siempre es un tiempo futuro, siempre está por llegar. La finitud parece saberse a posteriori y, sin embargo, sabemos que esto es imposible. Que uno es finito se sabe a priori, pero el esquivar la propia muerte hace que el reconocimiento de la misma de la sensación de presentarse a posteriori. No hay nada más ilógico pero a la vez nada más real. Yo sé de mi muerte, pero no he muerto. Quiero la eternidad y busco lo que hay tras la muerte, pero tras la muerte me queda la nada. Quiero pensar la nada y la lleno de cosas, de cosas que ocurrirán cuando ya yo no esté, cuando haya dejado de ser lo que soy y de estar como estoy. Todo entonces deja de ser la nada, porque esa nada tiene algo, yo le doy contenido en la medida en que miro esa nada, dejando ésta de ser nada para ser algo. Y ese algo tiene sentido porque hay un sujeto (yo) que le da dicho sentido. Pero sin ese sujeto, sin ese *Dasein*, después del morir del mismo no se le puede dar sentido aunque nos anticipemos y afirmemos que sí. Creemos saber *a priori* lo que ocurrirá *a posteriori*, creemos conocer la muerte a posteriori cuando realmente sólo sabemos de ella *a priori*, no sabiendo más

que el nombre de la misma, más que el mero acto, pero no el modo ni las circunstancias de dicha muerte.

Saber de la muerte nos da la clave del tiempo: el futuro. El futuro es el desconocido del tiempo mientras que el pasado se conoce, se ha experimentado. Pero el futuro es siempre una incognita. Para Heidegger “el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro”<sup>106</sup>. Dicho futuro permite al tiempo anticipar, esto es, prever, ver a priori lo que ocurrirá *a posteriori*. El tiempo entonces deja de tener el sentido de ser un medir, “con ello se hace patente que el modo originario de comportarse con el tiempo no es ningún medir”<sup>107</sup>. Medir el tiempo es lo que se hace con respecto al pasado pero no con respecto al anticipar. Heidegger utiliza los términos “cuándo” (*Wann*) y “cuanto-durará-todavía” (*Wie-lange-noch*) como aquellos términos que hacen referencia a un tiempo conocido y, por tanto, medible, esto es, un tiempo pasado, el tiempo del “haber sido” (*Vorbei*). Pero preguntar con esa terminología lo que hace no es sino volver a esquivar el tiempo mismo en la medida en que se pretende determinar lo indeterminado, en pretender concretar aquello que no es concretable de manera externa al propio *Dasein*.

Dice Heidegger: “La anticipación aprehende el haber sido como una posibilidad propia de cada instante, como lo que es seguro ahora”<sup>108</sup>. La única realidad posible parece ser que es el instante, el pasado ya no es, como explicamos con anterioridad. No queda más que el futuro y éste da tiempo “porque es el tiempo mismo”<sup>109</sup>. El hecho de que el futuro sea el tiempo mismo impide que dicho tiempo tenga un carácter de medición, entre otras cosas porque sobrepasa

---

<sup>106</sup> “Das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft”. Ib.

<sup>107</sup> “Dabei offenbart sich: der ursprüngliche Umgang mit der Zeit ist kein Messen”. Ib. s. 118, pp. 47-48.

<sup>108</sup> “Das Vorlaufen ergreift das Vorbei als eigentliche Möglichkeit jedes Augenblicks, als das jetzt Gewisse”. Ib. s. 119, p. 49.

<sup>109</sup> “Weil es die Zeit selbst ist”. Ib.

siempre los instantes que quieren medirse. Pero la pregunta que se hace el *Dasein* por el tiempo le hace plantearse la necesidad de un instrumento de medida, algo externo, sin percatarse de que dicho instrumento de medida es el propio *Dasein*. El mismo preguntar por el tiempo le hace al *Dasein* ignorar que la respuesta al tiempo está más allá del propio *Dasein* puesto que el *Dasein* siempre pregunta desde el presente y no en el futuro. La pregunta por el “cuánto” del tiempo implica volver al presente, cuánto tiempo queda del mismo presente, pero no cuánto tiempo viene después del cambio que de continuo se produce, siempre es una medición en relación al pasado pero nunca en relación al futuro, se mide con el presupuesto del “haber sido” pero no con lo que ocurrirá.

Esto ocurre así porque el *Dasein*, como hemos visto con anterioridad y no nos cansaremos de repetir, vive en eterno presente. Siempre está experimentando un ahora y en ese ahora hay un rastro de pasado, de haber sido, pero no el futuro, porque el mismo futuro lo pone el *Dasein* a partir del ahora. Pero aunque se vivencia como un ahora, aunque no vivencia el pasado ni el futuro todo el *Dasein* señala el tiempo completo, incluyendo el pasado y el futuro, marcando, como instrumento de medida que es, el haber sido (*Vorbei*) y lo por venir. No puede deshacerse del futuro al igual que no puede deshacerse del pasado. Lo futuro se indica incluso en la estructura fundamental del *Dasein* que implica al cuidado (*Besorge*). Pero ese futuro no es el futuro del pasado sino del presente mismo, no es el del haber sido sino que es el futuro del ahora, y aunque ese ahora incluye al futuro este no puede materializarse en dicho ahora, puesto que sería entonces nada. Para Heidegger: “El futuro del que está pendiente el cuidado es tal por mor del presente”<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> “Die Zukünftigkeit, in der Sorge hängt, ist solche von Gnaden der Gegenwart”. Ib. s. 120, p. 51.



#### 4.8. Tiempo vacío, tiempo de lo cotidiano y, de nuevo, la pregunta por el tiempo.

Defendemos la idea que suscribe que el hecho fundamental del tiempo es el futuro, esto es, la anticipación de todos los hechos, un hecho que prevé todos los demás hechos, de igual modo que la extrema posibilidad del *Dasein* ha abarcado a todas las posibilidades anteriores. En el *Dasein* se dan pasado y futuro, en cierto modo, de forma simultánea en la medida en que dicho *Dasein* siempre es presente. El *Dasein* abarca un “Estar” que conlleva todo lo anterior, todo lo pretérito, pero a la vez implica la apertura a las posibilidades consecuentes, en tanto que todos los hechos que deriven del hecho en que se encuentra el *Dasein* no están salvo como proyectos, es decir, sólo se sabe de dichas posibilidades si de las mismas se hace una anticipación.

Preguntarse entonces por el tiempo,

Preguntarse por el *cuándo* del indeterminado haber sido y, en general, la pregunta por el *cuánto* del tiempo, equivale a la cuestión de lo que todavía me queda, de lo que todavía me queda presente<sup>111</sup>.

Porque el *Dasein* siempre es presente, no le preocupa más que conservarse en dicho presente, el futuro no es sino para el *Dasein* una prolongación de este presente en la medida en que su anticipación de los próximos hechos sólo tienen un vínculo relacionado con los hechos vividos en el presente. Ese anticipar mismo nunca es futuro, sino que sólo está siempre en presente.

---

<sup>111</sup> “Die frage nach dem Wann des ubbestimmten Vorbei und überhaupt nach dem Wieviel der Zeit ist die Frage nach dem, was mir noch bleibt, noch bleibt als Gegenwart”. Ib. s. 119,. p. 50.

Pero la pregunta por el tiempo lleva entonces al vacío. El tiempo se vuelve vacío por el mismo preguntar, ya que, en palabras de Heidegger, “el tiempo se vuelve vacío, y se hace vacío porque de antemano el *Dasein* ha hecho largo el tiempo en la pregunta por el cuanto”<sup>112</sup>. La manera de escapar a este vacío que conlleva el aburrimiento es sumergirse en el tiempo de lo cotidiano, ese tiempo de lo cotidiano que vive inmerso en el ahora. Ese tiempo cotidiano no es un tiempo en el cual yo estoy, sino que es el tiempo en el cual uno está, es el tiempo del *Dasein* dado con todas las estructuras fundamentales de dicho *Dasein* y a partir de las cuales se derivan los hechos fundamentales del presente y de la cotidianidad, una cotidianidad que se da en el mundo en que uno está y con los otros que están en dicho mundo. De nuevo son fundamentales la primera y la segunda estructuras del *Dasein*: “Estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) y “Estar-con-los-demás” (*Mit-einander-Sein*).

Desde lo cotidiano, volvemos una y otra vez al tiempo, pero siempre entendemos a éste como presente, siendo “el pasado interpretado como ya-no-más-presente y el futuro como un indeterminado todavía-no-presente”<sup>113</sup>. El pasado es irreversible y el futuro indeterminado, siendo el ahora, ese momento presente, el punto álgido de la temporalidad. Dicho ahora está totalmente vinculado al propio *Dasein*, puesto que dicho *Dasein* siempre es ahora, y, por tanto, de alguna forma u otra, tiempo.

Heidegger equipara el tiempo al *Dasein*: “El tiempo es equiparable al *Dasein*”<sup>114</sup>. El *Dasein* siempre se halla de modo temporal con su posibilidad, siendo esa posibilidad su ahora. Por ello el *Dasein* es el tiempo mismo pero entendido este tiempo mismo como la

---

<sup>112</sup> “Die Zeitn wird leer, weil das Dasein die Zeit in der Frage nach diem Wieviel im vorhineim lang gemacht hat”. Ib. s. 120, p. 51.

<sup>113</sup> “Vergangenheit ist interpretiert als Nicht-mehr-Gegenwart, Zukunft als unbestimmte Noch-nicht-Gegenwart”. Ib. s. 121. p. 53.

<sup>114</sup> “Zeit is Dasein”. Ib. s. 123, p. 58.

propia temporalidad. Todo tiempo es temporal en tanto que dicha temporalidad marca la pauta del *Dasein* para ese tiempo. No es una tautología, sino que más bien es una superación del tiempo por el propio tiempo. Con esto, concluimos en que el tiempo es lo propio de cada *Dasein*, “el tiempo es el genuino *principium individuationis*”<sup>115</sup>. Con esto transformamos la pregunta de *¿Qué es el tiempo?*, la pregunta que Heidegger quiere resolver al principio de la conferencia por la pregunta de *¿Quién es el tiempo?* o más concretamente y como dice Heidegger “*¿Soy yo mi tiempo?*”<sup>116</sup>. Al enfocar así la pregunta, concluimos en una manera más adecuada de acercarnos al tiempo. La respuesta a la nueva pregunta ya Heidegger la ha respondido mucho antes de formularla, al cambiar además el núcleo de la pregunta por la pregunta por el *Dasein*.

---

<sup>115</sup> “Die Zeit ist das rechte principium individuationis”. Ib. s. 124, p. 59.

<sup>116</sup> “Bin ich meine Zeit?”. Ib. P. 125. Ed. cast. p. 60.



## Conclusiones

No queremos acabar nuestra investigación sin exponer una serie de conclusiones que posibilitaran una serie de herramientas que nos marcarán las pautas para trabajos posteriores sobre el pensamiento de Martin Heidegger. Dichas conclusiones ya se han podido entrever durante el desarrollo de todo lo que precede, pero es aquí donde las expondremos de manera resumida y, de paso, nos servirán para dar el remate final a nuestro trabajo.

1) La primera conclusión que sacamos de la conferencia de 1924 *El concepto de Tiempo* está relacionada con las estructuras fundamentales del *Dasein*. A dicho *Dasein* le consideramos sujeto. Pues bien, todas las estructuras fundamentales que entran dentro de la categoría del sujeto están condicionadas por la primera de estas estructuras, a saber, la estructura de “Ser/Estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*). Para Heidegger dicha estructura primera es la que marca la pauta del resto de estructuras. No podría considerarse al *Dasein* en función de, por ejemplo, la segunda estructura, aquella que definía al *Dasein* como un “Estar-con-los-demás” (*Mit-einander-sein*), si no hubiese antes una primera estructura donde, precisamente, “Estar”. De igual modo ocurre con el resto de estructuras fundamentales. El *Dasein* necesita estar ubicado en el mundo, necesita “Ser-en-el-mundo” para desplegar el resto de sus estructuras fundamentales. Lo que hay que tener en cuenta es que estas estructuras fundamentales siguientes no son un mero derivado de la primera estructura, sino

que se dan conjuntamente. No hay que caer en el error de que las siguientes estructuras son opcionales, sino que se dan si o si por el hecho de “Estar-en-el-mundo”, van implícitas en ese “Estar”.

2) La segunda conclusión que sacamos a la luz es, precisamente, el objetivo que persigue el propio Heidegger en esta conferencia: señalar que es el sujeto quien marca la pauta del tiempo, identificando el “Estar” del *Dasein* con el propio tiempo. El sujeto se considera temporal y se marca en función de su ahora. Este ahora es lo que realmente “es” el sujeto, no “es” antes ni después. No “está” en el pasado ni en el futuro, todo lo más, recordará ese pasado desde el ahora como que “estuvo” o proyectará su futuro como un “estará”, pero sólo “está” en aquello que existe y sólo existe en el ahora. Esa temporalidad es la que lleva al sujeto a poner “su” tiempo ya que sitúa los acontecimientos que le suceden en función precisamente de su ahora.

3) Otra conclusión que extraemos de nuestra investigación es que el tiempo y el lenguaje no son meros instrumentos del sujeto, no son unas herramientas que se hayan apartadas del sujeto y que éste toma para relacionarse con el mundo. Más bien, el tiempo y el lenguaje son una especie de características propias, algo que el propio sujeto posee de sí y le permite relacionarse con el mundo, pero que, a diferencia de lo que podríamos llamar herramientas, son precisamente la esencia que constituye al *Dasein*. Esa temporalidad y ese lenguaje son lo que constituyen al sujeto. Hay que tener en cuenta que tiempo y lenguaje son objetos para el sujeto pero nada más que para él, no siendo por tanto objetos mundanos, sino algo que constituye precisamente la base de la subjetividad.

4) La siguiente conclusión que nos resulta del pensamiento heideggeriano se relaciona con la identidad del *Dasein*. La pregunta que se hace Heidegger en toda su obra es la pregunta por el *Dasein* pero ¿Qué es dicho *Dasein*? El *Dasein* es en sí la propia subjetividad. El sujeto es *Dasein* en tanto que el sujeto “es” o “está”. Pero el sujeto,

y he aquí la clave de ese *Dasein*, no es nunca una tercera persona, por lo que, en el fondo, no es correcto decir que el *Dasein* “es” o “está”, sino que el *Dasein* “soy” o “estoy”, o “soy” y “estoy”, porque siempre que “soy”, “estoy”. El *Dasein*, y esto lo dice Heidegger en la conferencia que nos sirve de base para nuestra investigación, es precisamente lo que uno “es”. Yo soy mi *Dasein* y ello es desde el momento en que centro mi óptica desde mi subjetividad y no puedo hacerlo de otra manera. Analizar al *Dasein* es entonces el análisis de uno mismo, de sí mismo, en función de la propia subjetividad.

5) Por último, señalar como última conclusión algo en relación con la finitud y que hemos dado por supuesto desde el inicio de este trabajo, a saber, que el *Dasein* posee una historia que sobrepasa en cierto modo a la Historia, entendida ésta como el conjunto de hechos de la humanidad o cierto grupo social o étnico. Esta historia particular del *Dasein* es la que precisamente marca la pauta antes señalada de la temporalidad como fruto del propio *Dasein*. Al ser el sujeto finito consta de un principio y un fin pero siempre se relaciona desde la óptica del ahora. Dicho ahora se pretende ubicar en un tiempo desde la cotidianidad. Esa ubicación en la temporalidad hace necesario la reseña a una historia del sujeto, a una historia del *Dasein*, opuesta a la Historia y que sitúe al sujeto en la temporalidad en función de su ahora.





## Bibliografía

### Obras de Martin Heidegger empleadas en este trabajo

- *Der Begriff der Zeit* (1924). GA 64. Hg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt an Main, Klostermann, 2004.
- *Der Begriff der Zeit*. Hg. H. Tietjen. Tübinga, Niemeyer, 1995.  
[ *El concepto de tiempo*. Tr. R. Gabas y J. Adrián. Madrid, Trotta, 2011 ].
- *Sein und Zeit*. Tübinga, Niemeyer, 2006  
[ *Ser y Tiempo*. Tr. J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2009 ].
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*. GA 61. Hg. W. Bröcker u. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt an Main, Klostermann., 1994.
- *Grundbegriffe (Sommersemester 1941)*. GA 51. Hg. P. Jaeger. Frankfurt an Main, Klostermann, 1991.
- *Wegmarken (1919-1961)*. GA 9. Frankfurt an Main, Klostermann, 1976.

## **Estudios sobre Heidegger y *El concepto de tiempo* empleados.**

- ARAMAYO, R. R. (ed.). *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*. Madrid, Plaza y Valdés, 2009.
- PÖGGELER, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Tr. F. Duque. Madrid, Alianza, 1993.
- SAFRANSKI, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tr. R. Gabás. Barcelona, Tusquets, 2007.

## **Otra bibliografía consultada.**

- AGUSTÍN DE HIPONA. *Confessiones*. Ed. bilingüe de A. Custodio. Madrid, BAC, 2005.
- ARISTÓTELES. *Metaphysica*. Hg. A. I. Bekker. Berlín, Academia Regia Borusica, 1837.
- ARISTÓTELES. *Physica*. Hg. A. I. Bekker. Berlín, Academia Regia Borusica, 1831.
- CASSIRER, E. *An essay of man*. Hamburgo, Meiner, 2006.
- FULLBROOK, M. *A History of Germany 1918-2008*. Londres, Willey & Sons, 2009.
- HITLER, A. *Mi lucha*. Barcelona, Ojeda, 2004.
- PABÓN S. DE URBINA, J. M. *Diccionario Manual Griego Clásico-Español*. Barcelona, Vox, 2003.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA. *Diccionario de la Real Academia Española*. Espasa, Madrid, 2014.
- SARTRE, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*. París, Gallimard, 1996.

- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Hg. J. Frauenstädt; A. Hübscher. Wiesbaden, Brockhaus, 1966.
- VV. AA. *Historia Universal Salvat. 11. Asia Medieval y la Era de los descubrimientos*. Barcelona, Salvat, 1999. pp. 202-205.

