

## Temporalidad y trascendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia intencional en *Sein und Zeit*\*

ALEJANDRO G. VIGO\*\*



### 1. Ontología, fenomenología y verdad

En *Sein und Zeit* (SZ), su obra fundamental publicada de modo parcial en 1927 y posteriormente nunca completada, Heidegger (H.) se propone replantear de un modo novedoso y radical la que él mismo considera la pregunta central de la metafísica: la pregunta por el ser. La originalidad de la posición filosófica elaborada por H. en esta obra, la cual fue causa no sólo de la enorme repercusión de SZ sino también de la gran confusión provocada por la obra ya desde su misma aparición, concierne tanto al planteo mismo como también a su ejecución y al resultado provisional alcanzado por H. en la elaboración de la pregunta que provee el punto de partida del escrito.

Respecto del planteo de la cuestión, he dicho que H. intenta renovar y radicalizar la pregunta central de la metafísica tradicional, esto es, la pregunta por el ser. La pregunta ontológica clásica aparece ahora reformulada como pregunta por el *sentido* (*Sinn*) del ser. El genuino alcance de esta modificación sólo se comprende a través de la lectura de la obra como un todo. H. no pregunta ya meramente por el ser mismo, sino por el sentido del ser, es decir, por aquello a partir de lo cual el ser resulta como tal comprensible, accesible<sup>1</sup>. La temática central de la ontología será,

\* Esta conferencia fue leída en el marco del “VI Encuentro de Profesores de Filosofía”, dedicado al tema “Introducción al Estudio de Heidegger”, que organizó el Instituto de Filosofía de la Universidad de Los Andes entre el 8 y el 10 de enero de 1996 en conmemoración de los veinte años de la muerte del filósofo. Agradezco a los asistentes, a los otros expositores y, en especial, a los profesores Juan de Dios Vial Larraín y Jorge E. Rivera Cruchaga por sus preguntas y observaciones.

\*\* Universidad de Los Andes, San Carlos de Apoquindo 2200, Los Condes / Santiago de Chile, Chile

<sup>1</sup> Para el concepto heideggeriano de ‘sentido’ (*Sinn*) véase SZ, § 32, p. 151, donde se define ‘*Sinn*’

pues, según esto la *accesibilidad* (comprensibilidad) del ser como tal. Para decirlo en términos más tradicionales, la ontología no aparecerá aquí como una teoría acerca de las primeras causas y principios del ente, sino más bien como una teoría acerca de *ens qua verum*, es decir, como una teoría de (la posibilidad de) la *verdad trascendental*<sup>2</sup>. Este cambio o desplazamiento en la temática ontológica tal como se plantea en *SZ* explica muchos aspectos, en principio, sorprendentes del modelo ontológico desarrollado en la obra, como, por ejemplo, la completa ausencia de explicaciones causales en el sentido de la ontología tradicional: la explicación en términos causales deja aquí paso a la descripción de las condiciones transcendentales de la posibilidad de *manifestación* o *mostración* del ente en su ser. Se ve aquí la esencial asociación existente entre la nueva temática ontológica concretizada en la pregunta por el sentido del ser y por las condiciones posibilitantes de la accesibilidad del ser, por un lado, y el método descriptivo de la fenomenología, por el otro, método al que H. considera, sin más, como *el* método de la ontología<sup>3</sup>.

También la ejecución en concreto de la temática así planteada, a lo largo de la parte publicada de *SZ*, es de una notable originalidad. La cuestión por el sentido del ser no aparece allí abordada de modo directo y, sin más, constructivo, sino que viene primero *preparada como pregunta*. Y ello a través de una extensa y, en sus detalles, frecuentemente notable interpretación fenomenológica de un determinado ente en atención a su ser, a saber, del 'ente que somos nosotros mismos', como suele decir H., ente al cual denomina terminológicamente *Dasein* ('ser-ahí' en la traducción española de José Gaos). De hecho, si se excluye la sección introductoria (§§ 1-8), lo que tenemos en el resto de la parte publicada de *SZ* (§§ 9-83) es el desarrollo pormenorizado de esta 'analítica del Dasein', cuya finalidad, como H. no se cansa de repetir en *SZ* y en posteriores explicaciones del alcance de la obra, es meramente preparatoria del abordaje de la cuestión principal, esto es, la pregunta por el sentido del ser.

Ahora bien, ¿cómo se justifica la necesidad de este abordaje mediado a la cuestión fundamental a la que apunta *SZ*? Y ¿por qué tal mediación viene dada, precisamente, por una analítica del Dasein? Para responder a estas cuestiones hay que apelar a profundas razones tanto metodológicas como de contenido, en las que lamentablemente no puedo extenderme ahora. Sólo diré de un modo puramente asertivo lo siguiente. La necesidad de un acceso mediado en el caso de la pregunta por el (sentido del) ser se justifica, en primer lugar, por el hecho estructural y general de que, para H., 'ser' es siempre 'ser *del* ente'. H. insiste de modo igualmente enérgico tanto en la irreductibilidad del ser al ente (diferencia ontológica) como en la

---

como «das Woraufhin des Entwurfes, aus dem her etwas als etwas verständlich wird». Véase también § 65, p. 324: «Sinn (ist) das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfes, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann». Cito *SZ* por la 7ª edición, Tübingen 1953 y reimpressiones. En ocasiones remito también a la traducción española de José GAOS: M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México 1971 y reimpressiones.

<sup>2</sup> Véase *SZ*, § 7 C, p. 38: «Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis».

<sup>3</sup> Cfr. *SZ*, § 7 C, p. 38: «Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen [...] Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie». Véase también p. 35: «Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich».

inseparabilidad del ser respecto del ente. Pero si el ser no se da sino *en y con* el ente, entonces todo acceso temático al ser *qua* ser, como el que procura posibilitar la ontología, debe proceder a partir del ente mismo. A ello se agrega, en segundo lugar, el hecho de que, entre todos los diferentes entes o tipos de entes a partir de los cuales podría orientarse la tematización filosófica del ser como tal, hay uno especialmente señalado por ser precisamente el ente mismo que se pregunta por el ser y que, por ello, es capaz de desarrollar de modo temático algo así como la ontología. Tal ente no es otro que el ente que somos nosotros mismos, es decir, el *Dasein*. El *Dasein* es, para H., un ente especialmente señalado por el hecho de estar ópticamente caracterizado por la nota diferencial de poseer o, mejor, de ser como tal comprensión del ser. Preguntarse explícitamente por el ser no es para el *Dasein* sino documentar de manera expresa el hecho de estar siempre ya caracterizado por una cierta comprensión del ser mismo, la cual es, por lo pronto, vaga y no temática —pre-ontológica, en el sentido de anterior a toda tematización explícita propia de una ‘ciencia’ filosófica como la ontología—, pero que puede, al menos en principio, ser elaborada y desplegada, de modo tal de convertirla en una comprensión precisa y temática, a través del desarrollo sistemático de una ontología. Según esto, la ontología como ciencia del ser no hace sino documentar de modo expreso y señalado el *factum* de que el *Dasein* está, como tal, ópticamente caracterizado por poseer y ser siempre ya una cierta comprensión (pre-ontológica) del ser. Este hecho constituye el punto de partida fáctico e inmediato que hace posible, como tal, tanto el planteo explícito de la pregunta ontológica por el (sentido) del ser como el desarrollo explícito de una ontología en tanto ciencia del ser *qua* ser. La ontología como ciencia del ser no es, pues, sino la potenciación y el despliegue pleno de la propia comprensión del ser, como característica diferencial y constitutiva de un determinado tipo de ente, el *Dasein*. Todo esto explica que —a diferencia de la ontología tradicional, la cual se orientó en la indagación del ser básicamente a partir de los entes que habitualmente denominamos ‘cosas’— H. tome al *Dasein*, en tanto caracterizado por el *factum* de la comprensión del ser, como el ente paradigmático al cual ha de dirigirse la pregunta por el ser como tal. Dicho de otro modo, el ente que pregunta por el ser y el ente al que se le dirige tal pregunta han de ser, pues, uno y el mismo, esto es, el *Dasein*, que, en tanto caracterizado ópticamente por el hecho de la comprensión del ser, es él mismo el único ente ontológico o, al menos, pre-ontológico. Por ello, la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general ha de partir necesariamente, para H., de una analítica del *Dasein*, como preparación y elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general. Por ello, explica H. en el final de la introducción de *SZ*: «Filosofía es ontología fenomenológica universal a partir de la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de todo preguntar filosófico allí donde éste *surge y retorna*»<sup>4</sup>. La preparación y elaboración de la pregunta por el (sentido del) ser se configura, pues, en un primer paso como una peculiar analítica ontológica de un determinado ente, el *Dasein*, con vistas a una interpretación del ser de dicho ente, y ello con el fin de poner al descubierto las condiciones que hacen posible, como tal, la accesibilidad del ser mismo.

<sup>4</sup> *SZ*, § 7 C, p. 38; traducción de J. Gaos, p. 49, retocada.

Por último, la originalidad del modelo desarrollado en *SZ* se refleja claramente también en los resultados provisionales a los que llega la analítica del *Dasein* desarrollada en la parte publicada de la obra. El *Dasein* es, como vimos, el único ente (pre-)ontológico, en tanto está caracterizado en su ser por la comprensión del ser. Esto significa, para H., que *en y con* el *Dasein* mismo ha siempre ya acontecido la manifestación y presencia del ser como tal. El *Dasein*, en cuanto caracterizado por la trascendencia hacia el ente y por la comprensión del ser, constituye, por así decir, el *lugar ontológico* en el cual acontece, como tal, la manifestación del ser mismo. En tal sentido, precisamente, emplea H. la palabra *Dasein* como término técnico que designa el ser del hombre: el hombre es, en su ser, *Dasein* porque, en tanto existente, es decir, en tanto caracterizado por el trascendente salir de sí hacia el ente en su totalidad, constituye el ‘ahí’ de toda posible manifestación del ser<sup>5</sup>. Esto implica, para H., que las condiciones de posibilidad de la accesibilidad y comprensibilidad del ser como tal habrán de buscarse, precisamente, en las estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein*, ya que éste, en tanto existente y caracterizado por la comprensión del ser, es el lugar ontológico de toda manifestación o presencia de ser. Según esto, para decirlo en términos que evocan una famosa formulación de Kant, las condiciones formales de la posibilidad de la trascendencia del *Dasein qua* existente son, a la vez, las condiciones de la posibilidad de la accesibilidad del ser como tal. Por lo mismo, todo el análisis de las estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein* debe interpretarse como orientado hacia el objetivo básico de poner de manifiesto las condiciones de posibilidad de la accesibilidad y comprensibilidad del ser como tal —y ello como paso inicial en el intento de dar respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general—, y no, como ha ocurrido y ocurre repetidamente, como una suerte de peculiar antropología de coloratura más o menos ‘existencialista’.

Ahora bien, la analítica existencial de las estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein* desarrollada en *SZ* lleva, como se sabe, a un resultado preciso y, en principio, sorprendente, a saber, que el sentido ontológico último del ser del *Dasein* en tanto ‘cura’ (*Sorge*) reside en lo que H. denomina la ‘temporalidad’ (*Zeitlichkeit*), que, para evitar confusiones con el sentido habitual del término, designaremos aquí con la denominación más precisa de ‘temporalidad originaria’. Vale decir: la trascendencia constitutiva del *Dasein*, que en *SZ* es analizada en sus momentos

<sup>5</sup> H. emplea los términos ‘*Dasein*’ y ‘*Existenz*’ en un sentido etimológico y con el valor de términos técnicos destinados a caracterizar el ser del hombre por oposición a los demás entes. Ambos términos recalcan el hecho de que el hombre está caracterizado en su propio ser por la apertura y la trascendencia intencional hacia el ente en totalidad así como por la comprensión del ser. El término compuesto ‘*Dasein*’ está tomado aquí de modo tal que se enfatiza el significado de sus dos componentes: el hombre es *Da-sein* por cuanto constituye el ‘ahí’ (*Da*), el lugar ontológico de la presencia del ser (*Sein*). A su vez, por oposición a las meras ‘cosas’, que en la terminología de H. ‘son’, pero no ‘existen’, el ser del hombre se caracteriza como ‘existencia’, para subrayar el hecho de que constituye el único ente caracterizado por la apertura intencional hacia el ser en general, es decir, tanto hacia el ser de las cosas como hacia el propio ser, del cual debe, de uno u otro modo, apropiarse comprensivamente para poder ser precisamente lo que es. En tal sentido, el *Dasein*, como existente, es el ente al que en su ser ‘le va’, ‘le concierne’ su propio ser (cfr. *SZ*, § 9). También los términos ‘existencia’ y ‘existir’ están tomados aquí en un sentido cuasi-etimológico que pone de relieve los elementos del compuesto latino ‘*existere*’, pues aluden a la trascendencia del *Dasein* como ente caracterizado por estar o haberse puesto (‘*sistere*’) siempre ya ‘fuera’ (‘*ec*’).

estructurales de un modo al que luego me referiré, es, en su raíz ontológica última, esencialmente ‘temporal’, en un sentido especial del término. El ‘salir de sí’ (trascender) que el *Dasein* en tanto existente *es* es un ‘salir de sí’ (trascender) en el modo de la unidad originaria de los (tres) éxtasis temporales constitutivos de la temporalidad extática. A este punto volveré luego. Por el momento, basta con retener lo siguiente. Si esto es así, y si, como dije antes, es en la estructura misma de la trascendencia del *Dasein* donde han de buscarse las condiciones de posibilidad de la accesibilidad del ser como tal, entonces habrá que concluir necesariamente que es precisamente en la temporalidad extática originaria, la cual constituye la raíz ontológica última de la trascendencia del *Dasein*, donde residirá al mismo tiempo también la condición última de la posibilidad de todo acceso comprensivo al ser como tal. Tal es, al menos en una primera aproximación, el alcance de la tesis establecida por H. en *SZ*, según la cual el tiempo, en cuanto hace posible el acceso comprensivo al ser como tal, abre y constituye a la vez el *horizonte* de (la comprensión) del ser, y provee, como tal, la base para dar respuesta a la pregunta ontológica por el sentido del ser en general.

Con esto tenemos un primer acercamiento a nuestro tema, es decir, a la conexión que H. establece entre temporalidad y trascendencia. Me propongo ahora profundizar el análisis de esta conexión. Para ello, realizaré un análisis interpretativo de la concepción heideggeriana de la trascendencia intencional constitutiva del *Dasein*, apuntando especialmente a los aspectos estructurales más novedosos en la concepción de la intencionalidad allí presente.

## 2. Intencionalidad y trascendencia

Como se sabe, las nociones de trascendencia (de la consciencia) y de intencionalidad (de la consciencia) juegan un papel fundamental dentro de la tradición fenomenológica iniciada por Husserl. Todo el pensamiento de Husserl, fundador de la fenomenología y maestro de H., gira en torno del problema de la trascendencia intencional de la consciencia, y representa un intento sistemático por tematizar las estructuras fundamentales de dicha trascendencia intencional en las diferentes formas y ámbitos de la experiencia fenoménica. Husserl desarrolla una concepción fundamentalmente *cognitivista e intencionalista* —en el sentido técnico de ‘intención’, que alude a la presencia o mediación de instancias o contenidos semánticos— de la consciencia, ya que: a) trata en general la intencionalidad como una propiedad de los fenómenos de consciencia en sus diversas formas, y b) concibe la referencia intencional a objetos como mediada por *instancias semánticas* (es decir, los contenidos noemáticos de los actos noéticos-intencionales), de un modo comparable al que caracteriza la concepción de la intencionalidad lingüística de Frege, basada en la famosa distinción entre ‘sentido’ (*Sinn*) y ‘referencia’ (*Bedeutung*).

Como lo muestran claramente los cursos de la época cercana a *SZ*, p. ej. el curso del semestre de verano de 1925<sup>6</sup>, H. estudió intensamente la concepción husserliana

<sup>6</sup> Véase M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA Bd. 20, P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1979 y reimpressiones.

de la intencionalidad y analizó en detalle algunos de sus aspectos fundamentales, como, por ejemplo, la doctrina de la ‘intuición categorial’, desarrollada por Husserl en la sexta de las *Logische Untersuchungen*, que H. considera de fundamental importancia. Si bien H., por su parte, no desarrolla explícitamente una nueva teoría de la intencionalidad al modo de Husserl, lo cierto es que toda la concepción de la trascendencia del *Dasein* expuesta en *SZ* constituye, entre otras cosas, una réplica directa a la concepción husserliana de la intencionalidad. H. desarrolla allí una concepción que, situada sobre una base todavía común dada por un planteo de tipo trascendentalista, presenta, sin embargo, rasgos fuertemente divergentes respecto de Husserl. En particular, la concepción de H. se caracteriza, en este aspecto, por una crítica radical del cognitivismo característico de la posición de Husserl, la cual cristaliza en el abandono de la noción husserliana de consciencia, a la que H. considera un constructo no-fenomenológico. H. radicaliza de este modo la concepción de la intencionalidad, y la hace extensiva no sólo a los actos teórico-cognitivos, sino también, como Scheler, a las disposiciones afectivas y, sobre todo, a las diversas formas del trato práctico-operativo con el ente. A este último, por lo demás, H. lo concibe como la forma básica y originaria de acceso al ente y al mundo, respecto de la cual el acceso teórico-cognitivo presenta un carácter derivativo.

Por otra parte, la concepción de H. tampoco es intencionalista, al menos, no en el mismo sentido que la de Husserl, pues H. ya no concibe los ‘significados’ como objetos intencionales *inmanentes* que cumplen una función mediadora en la referencia a objetos. Por el contrario, H. piensa la significación, en general, más bien en términos trascendentes, al vincularla con la noción de ‘sentido’, entendida, a su vez, en términos de ‘horizonte’ desde el cual se posibilita el acceso comprensivo a los ‘objetos’ *qua* objetos.

No puedo detenerme aquí, lamentablemente, en un análisis de todas las profundas modificaciones que presenta la concepción heideggeriana de la intencionalidad respecto de Husserl. Tales modificaciones no resultan, en general, tanto de una simple ruptura a partir de la introducción de elementos completamente nuevos, cuanto más bien de la radicalización de aspectos presentes ya de algún modo en la concepción de Husserl, pero relegados a una posición marginal dentro de ella, aspectos que H., a su vez, potencia, desplaza al centro de la atención y explota en todas sus consecuencias<sup>7</sup>. Me limito en lo que sigue a señalar y comentar tan sólo dos aspectos fundamentales para comprender la concepción heideggeriana de la trascendencia intencional, tal como ésta aparece desarrollada en *SZ*. Se trata de las características que denominaré, respectivamente, *bi-dimensionalidad* y *horizontalidad* o, de modo más preciso, *bi-horizontalidad* de la trascendencia intencional. Comentaré ahora brevemente ambos aspectos, pues ello me permitirá profundizar un poco más en la conexión entre temporalidad y trascendencia que caracteriza la concepción de *SZ*.

---

<sup>7</sup> Para la comparación de las concepciones de la intencionalidad de Husserl y H. remito a los buenos tratamientos de: H. HALL, *Intentionality and World: Division I of ‘Being and Time’*, en Ch. GUIGNON (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge 1993, pp. 122-140; y M. OKRENT, *Heidegger’s Pragmatism*, Ithaca-London 1988, cap. 4.

### 3. Bi-dimensionalidad de la trascendencia intencional

La característica de *bi-dimensionalidad* de la trascendencia propia de la concepción heideggeriana alude, fundamentalmente, al hecho de que para H. toda referencia intencional al ente de parte del *Dasein*, tanto en el comportamiento puramente teórico-cognitivo como en el práctico-operativo, comporta inseparablemente una dimensión óptica y una dimensión ontológica. Todo comportamiento respecto del ente —sea teórico, práctico o productivo— constituye, desde el punto de vista de la trascendencia del *Dasein*, un determinado modo de referencia intencional al ente mismo, a través del cual y en el cual el *Dasein accede* de una determinada manera a dicho ente. Tomar en consideración, contemplar, observar, experimentar, pero también manipular, producir, transformar, comprar, vender, etc., constituyen, en cada caso, modos teóricos, prácticos o productivos de la referencia intencional del *Dasein* al ente, a través de los cuales se hace posible un cierto acceso al ente como tal y una cierta presentación o mostración del ente mismo. Acceso al ente como tal y presentación del ente como tal constituyen la dimensión *óptica* de la trascendencia intencional del *Dasein*. Tal dimensión óptica es esencial y constitutiva de la trascendencia del *Dasein*, en cuanto ésta es, esencialmente, una trascendencia *hacia el ente como tal*.

Sin embargo, y en este punto H. insiste reiteradamente, la trascendencia intencional del *Dasein* no se agota en esta dimensión óptica, sino que comporta, además, una dimensión ontológica que hace posible, como tal, la primera. En efecto, en toda referencia intencional al ente —sea en el comportamiento teórico o en el trato práctico-operativo— va involucrada siempre ya una cierta ‘comprensión’ del ser del ente en cuestión o, como también suele formularlo H., un cierto ‘proyecto’ del ser del ente en cuestión, el cual hace posible ‘apropiarse’ significativamente de él, a través del peculiar tipo de referencia intencional óptica del caso. Por ejemplo, en la acción de emplear un martillo para martillar estamos tratando con determinados entes de una determinada manera, esto es, con los clavos, con la madera que queremos clavar, con la pared en la que queremos clavarla y también, y fundamentalmente, con el martillo mismo. Al hacer esto estamos accediendo intencionalmente a todos esos entes y al ente fundamental de nuestro ejemplo, el martillo. Sin embargo, este acceso intencional a través del cual nos apropiamos del martillo significativamente de una cierta manera involucra siempre ya y presupone, como tal, una cierta *comprensión del ser* del martillo, en cuanto *en* el emplearlo y *al* emplearlo lo hemos siempre ya ‘comprendido’ o ‘interpretado’ en referencia a su ‘ser-útil’, es decir, lo hemos comprendido siempre ya como un peculiar tipo de ente, a saber, como un instrumento, y no, por caso, como un objeto de arte o una mera ‘cosa’. Dicho en términos más heideggerianos: en todo acceso (teórico o práctico) al ente, en todo comportamiento respecto del ente, como, por ejemplo, en un comportamiento tan primario como la acción de emplear el martillo como martillo, va siempre ya involucrado un cierto ‘proyecto’ o ‘esbozo’ (*Entwurf*) del ser del ente en cuestión, por ejemplo, del martillo, en virtud del cual éste es ‘comprendido’ como tal en su ser, por ejemplo, en su ‘ser-a-la-mano’ (*Zuhandenheit*) o bien en su ‘ser-ante-los-ojos’ (*Vorhandenheit*), términos que designan, respectivamente, los modos de ser categoriales propios de los útiles y de las meras cosas.

Nótese que he puesto como ejemplo una actividad muy básica y primaria como el uso de martillo —que, por lo demás, es un ejemplo favorito del propio H.—, para que no se crea que, al hablar aquí de una ‘comprensión del ser’ del martillo presupuesta en la acción de martillar, H. quiere decir algo tan absurdo como que para poder martillar hay que tener primero una teoría ontológica del martillo en tanto ‘ser-útil’, o algo semejante. Todo lo contrario. El proyecto del ser del ente subyacente a todo trato óntico con el ente es para H., en primera instancia, siempre no-temático y, en tal sentido, no todavía ontológico, sino más bien pre-ontológico. Tal comprensión pre-ontológica del ser del ente en cuestión admite, ciertamente, muy diversos grados de articulación, y, en cierto modo, también de tematicidad. Por ejemplo, el grado de articulación y tematicidad del proyecto del ser del ente en el acceso meramente operativo en la acción de martillar es, naturalmente, muchísimo menor que el que caracteriza al acceso al ente propio de ciencias teóricas tales como la física. Pues la ciencia, aun sin desarrollar explícitamente una teoría ontológica, tiene al menos que hacer explícitas ciertas decisiones ontológicas básicas que van involucradas necesariamente en la constitución formal de su ‘objeto’ propio, como en el caso de la física, por ejemplo, la interpretación del ente en totalidad en términos meramente cuantitativos, característica del proyecto físico-matemático de la naturaleza. Sin embargo, ni siquiera las ciencias más elaboradas, más complejas y, en cierto modo, más conscientes de sus propios presupuestos como la física se plantean de modo explícito y temático la pregunta por el ser del ente como tal, sino que parten siempre ya de ciertos presupuestos ontológicos que ellas mismas ya no tematizan, ni pueden tematizar con su propio lenguaje y en términos puramente científicos, es decir, de un modo inmanente a la ciencia misma.

Por el contrario, el planteo y desarrollo explícito de la pregunta por el ser del ente en sus diversas regiones y en su totalidad corresponde, como tal, recién a la ontología. Con todo, con el planteo expreso y el desarrollo temático de la pregunta por el ser la ontología no está, por así decir, abriendo por primera vez un ámbito completamente nuevo y no avistado todavía en la ciencia ni en la actitud natural precientífica. La ontología no instaura, digamos, por primera vez la relación del *Dasein* respecto del ser mismo. Por el contrario, al plantear explícitamente y desarrollar temáticamente la pregunta por el ser del ente y por el ser como tal, la ontología no está sino radicalizando una tendencia constitutiva de la trascendencia del *Dasein* mismo, tendencia que está presente y resulta operante, de modo más o menos latente, ya en *todo* comportamiento, teórico o práctico, respecto del ente mismo. Pues toda referencia intencional al ente por parte del *Dasein* involucra siempre ya, como vimos, un cierto esbozo o proyecto del ser de dicho ente y, con ello, un ir más allá del ente mismo en dirección del ser como tal. La ontología, como ciencia del ser, es, más bien, tan sólo la radicalización y ejecución expresa de la distinción entre ser y ente que el *Dasein* ha siempre ya presupuesto y, de algún modo, ‘co-ejecutado’ en toda referencia intencional al ente mismo, en la medida en que, como vimos, todo acceso significativo al ente sólo puede tener lugar sobre la base de una cierta comprensión del ser del ente en cuestión.

De esta *bi-dimensionalidad óntico-ontológica* de la trascendencia intencional del *Dasein*, tal como la concibe H., se derivan importantes consecuencias en las que ahora no puedo detenerme. Quiero, sin embargo, señalar que es en esta bi-

dimensionalidad de la trascendencia donde se halla el origen del tema que será, posteriormente, dominante en toda la especulación heideggeriana acerca del ser: el tema de la llamada ‘diferencia ontológica’, es decir, de la diferencia entre ser y ente, tema que H. considera en la época posterior a *SZ*, sin más, *el* tema y *el* fenómeno fundamental, a partir del cual ha de orientarse un nuevo pensamiento del ser que supere el ‘olvido del ser’ característico de la metafísica tradicional. Aunque sugerido en algunos pasajes y presupuesto de hecho en la concepción de la intencionalidad que acabo de comentar, el tema de la diferencia ontológica no aparece todavía de modo explícito en *SZ*. Sin embargo, el punto aparece por primera vez planteado y desarrollado explícitamente ya en el importante curso del semestre de verano de 1927<sup>8</sup>. Este desarrollo expreso del tema de la diferencia ontológica constituye una radicalización de la tendencia operante ya en la concepción de la trascendencia intencional elaborada en *SZ*, y una consecuencia necesaria de la profundización en los presupuestos de ésta. En efecto, en tanto bi-dimensional y caracterizada por la referencia, más allá del ente mismo, también al ser del ente, la trascendencia intencional característica del *Dasein* ha siempre ya abierto el espacio de juego para una tematización de la diferencia ontológica entre ser y ente, por la sencilla razón de que *en* y *con* la trascendencia del *Dasein* ha siempre ya tenido lugar la distinción ontológica entre el ente y su ser: en su trascender hacia el ente el *Dasein* ha ido siempre ya más allá del ente mismo en dirección de su ser, y sólo sobre la base de este ‘ir más allá del ente’ (en dirección del ser) puede el *Dasein* acceder significativamente al ente mismo, pues todo acceso significativo al ente tiene lugar sobre la base de un previo ‘proyecto’ de su ser y presupone, por tanto, una cierta comprensión del ser. La diferencia ontológica temáticamente abordada por la ontología ha siempre ya acontecido, como tal, mucho antes de cualquier indagación ontológica, es decir, con el mero trascender del *Dasein* hacia el ente. Pues todo acceso al ente por parte del *Dasein* está *mediado* y *posibilitado* por un cierto acceso interpretativo-comprensivo al ser, el cual *ilumina*, por así decir, todo trato teórico o práctico con el ente. Aparece aquí, además, la dimensión hermeneútica-comprensiva que es esencial a la concepción heideggeriana de la trascendencia intencional. El acceso al ente es, siempre, interpretativo, pues presupone siempre ya una cierta ‘comprensión’ del ser del ente, un ‘proyecto’ de su ser. Reaparece también de este modo, fuertemente modificada y despojada de todo componente inmanentista, la función mediadora del ‘significado’ en la referencia intencional al ente, la cual en Husserl, como vimos, era desempeñada por el *nóema* como correlato intencional inmanente del acto noético.

---

<sup>8</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1975 y reimpresión. Para la cuestión de la diferencia ontológica véase pp. 323-469 y esp. § 22: “Sein und Seiendes. Die ontologische Differenz”, pp. 452-469. Dentro de los escritos publicados por el propio H. el tema aparece de modo expreso, por primera vez, en el escrito de 1929 titulado *Vom Wesen des Grundes* (véase *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967 y reimpressiones, pp. 30 ss.).

#### 4. Bi-horizontalidad de la trascendencia intencional

Hemos visto en qué sentido puede decirse que, en la concepción de H., la trascendencia intencional constitutiva del *Dasein* está caracterizada por la bi-dimensionalidad. Si reflexionamos ahora un poco más sobre algunos aspectos ya mencionados, podremos ver más claramente en qué consiste la segunda característica estructural de la trascendencia intencional del *Dasein*, tal como la concibe H., es decir, la *horizontalidad* o *bi-horizontalidad* de la trascendencia intencional.

Como vimos, con su énfasis en la bi-dimensionalidad óntico-ontológica de la trascendencia intencional del *Dasein*, H. apunta a poner de relieve que toda referencia intencional al ente, sea en el comportamiento puramente teórico o en el trato práctico-operativo, presupone siempre ya una cierta ‘comprensión del ser’, sobre la base de la cual únicamente puede tener lugar el acceso al ente como tal y la apropiación significativa de éste. En términos diferentes, y tal vez no muy heideggerianos, esto significa que toda referencia intencional a ‘cosas’ y a ‘objetos’ tiene lugar siempre ya sobre la base de una *intencionalidad no-objetivante* —en rigor, podría decirse ‘trans-objetiva’—, en virtud de la cual resulta abierto el *espacio ontológico de significación* dentro del cual ‘se mueve’ toda referencia a y todo trato con ‘objetos’. El trato con objetos tiene lugar siempre ya dentro de este espacio ‘iluminado’ por la referencia intencional no-objetivante a dicho *background* trans-objetivo de significación, es decir, en última instancia, al ‘ser’ de los entes en cuestión. Buena parte de los notables análisis de las diversas formas de la trascendencia intencional desarrollados en *SZ* están ejecutados metodológicamente de modo tal de hacer resaltar, precisamente, los aspectos referidos a la intencionalidad no-objetivante y al *background* trans-objetivo abierto en cada caso en y por ella. Piénsese, por ejemplo, en el énfasis puesto en el ‘plexo de referencialidad’ dentro del análisis del útil (*Zeug*), o en el papel central de la angustia (*Angst*) dentro del análisis de los templos de ánimo, en tanto disposición afectiva a través de la cual se abre el ‘ser-en-el-mundo’ como tal, y no ya una determinada región del ente.

Ahora bien, si se enfatiza convenientemente este aspecto, se puede describir la concepción heideggeriana de un modo diferente, que trae a la luz un nuevo componente, al que he denominado antes la ‘horizontalidad’ de la trascendencia intencional. En toda referencia intencional al ente, en todo trascender hacia ‘objetos’, el *Dasein* ha ido siempre ya ‘más allá’ del ente y los objetos hacia un cierto ‘horizonte’ trans-objetivo, desde el cual ‘vuelve’ hacia el ente del caso, para apropiarse significativamente de él. La mostración y presentación del ente, es decir, de ‘cosas’ y ‘objetos’ tiene lugar dentro de un ‘horizonte’ desde el cual el ente es comprendido como algo. El ente sólo puede ser comprendido como tal en la medida en que es, por así decir, ‘rebasado’ en el trascender hacia un cierto horizonte, volviendo desde el cual se accede significativamente al ente, es decir, se lo comprende *como* algo. En la medida en que a la trascendencia del *Dasein* corresponde siempre, más allá de la referencia intencional a ‘objetos’, también la apertura hacia un horizonte trans-objetivo de significación, puede decirse que la trascendencia del *Dasein* está esencialmente caracterizada por la *horizontalidad*, es

decir, por la referencia a un cierto horizonte de significación, posibilitante de toda referencia intencional a ‘cosas’ u ‘objetos’ como tales.

Como una primera indicación hacia esta estructura de la ‘horizontalidad’ de la trascendencia puede interpretarse la insistencia de H. sobre el hecho, ya comentado, de que el trato con el ente y la apropiación significativa del ente presuponen siempre ya un esbozo o proyecto del ser de dicho ente. En la trascendencia hacia el ente el *Dasein* ha ido siempre ya más allá del ente mismo, en dirección de un cierto horizonte de significación, es decir, ha ejecutado siempre ya un cierto proyecto del ser del ente *qua* útil, cosa, etc., desde el cual se hace posible el acceso comprensivo al ente *como* algo determinado. Si bien H. no suele emplear en *SZ* la palabra ‘horizonte’ en conexión directa con el ‘ser’ del ente, no hay duda de que el ‘ser’ cumple la correspondiente función de ‘background’ de significación en la apropiación comprensiva del ente. En cambio, donde H. sí introduce expresamente la noción de ‘horizonte’ es en el caso de la pregunta acerca de aquello que hace posible la accesibilidad del ser como tal, y no ya del ente, es decir, en la pregunta por el sentido del ser, la cual, como vimos, es la pregunta ontológica fundamental a la que apunta *SZ* como un todo.

Ahora bien, se advierte enseguida que esto complica aún más las cosas, pues ahora no sólo tenemos ya el ente, por un lado, y aquello desde lo cual accedemos significativamente a él, es decir, el ‘ser’ como ‘horizonte’ de comprensión, por el otro, sino que a esto se añade, además, algo que yace todavía ‘más allá’ y hace posible, a su vez, el acceso significativo al ser mismo como tal. La concepción heideggeriana de la trascendencia intencional del *Dasein* está, pues, caracterizada no sólo por la ‘horizontalidad’, sino más bien por una peculiar ‘bi-horizontalidad’, en cuanto, además del ‘horizonte’ posibilitante del acceso comprensivo al ente, es decir, el ser mismo, tenemos todavía un horizonte ulterior, y pretendidamente último, desde el cual se abre la posibilidad del acceso significativo o comprensivo al ser como tal. Tal horizonte último es, como anticipé, el tiempo, al cual H. concibe, a la vez, como sentido último del ser del *Dasein* y como horizonte último de la comprensión de ser<sup>9</sup>. A continuación abordaré esta última conexión, para mostrar brevemente cómo aparece aquí el tiempo como sentido último del ser del *Dasein* y, con ello, a la vez como horizonte último de la comprensión del ser. Con ello habremos visto también en qué consiste lo peculiar del intento heideggeriano por elaborar la pregunta por el sentido del ser.

---

<sup>9</sup> Naturalmente, se plantea aquí el problema de un posible regreso al infinito en el esquema ‘objeto’ de la comprensión-horizonte de comprensión para ese ‘objeto’. En los *Grundprobleme der Phänomenologie* (véase arriba nota 7) H. alude expresamente a una posible ‘estratificación’ de los horizontes de proyección: el ente es proyectado hacia su ser, el ser es proyectado hacia otra cosa, etc. La pregunta es, pues, si no se produce aquí un regreso al infinito (véase *GA* Bd. 24, p. 396 s.). H. cree que la única ‘prueba’ posible de que ello no es así no consiste sino en mostrar que la interpretación del ser del *Dasein* por referencia a la temporalidad originaria y del tiempo como horizonte de la comprensión del ser resultan, como tales, suficientes para hacer transparentes en su estructura fundamental los fenómenos avistados en el análisis.

## 5. La temporalidad como sentido ontológico de la trascendencia del *Dasein*

La analítica del *Dasein* que H. desarrolla en la parte central de *SZ* (§§ 9-83) presenta dos momentos claramente diferenciados, a saber: en un primer momento (§§ 12-44), H. realiza un análisis estructural de la constitución de ser del *Dasein* que apunta a establecer precisamente cuáles son tales estructuras de ser o, como traduce Gaos, ‘existenciarios’ (*Existenzialien*) fundamentales en su constitución ontológica; en un segundo momento (§§ 45-83), H. ‘repite’ el análisis por medio de una reinterpretación de las estructuras obtenidas en el primer momento, en atención a su significación ontológica última, que no es otra que su significación temporal. Como suele ser característica de la hermeneútica de *SZ*, el análisis presenta una estructura claramente circular. El examen de la constitución de ser del *Dasein* comienza por el análisis de dichas estructuras ontológicas, tal como se dan en su concreción óptica en el modo más habitual e inmediato, que es el correspondiente la llamada ‘existencia impropia’ o ‘inauténtica’, para llegar luego desde allí a la tematización de la verdad y la verdad de la existencia en el final de la primera parte (§ 44) y, con ello, a las puertas mismas del análisis de la ‘existencia propia’ o ‘auténtica’. A su vez, la segunda parte comienza justamente con el análisis de la ‘existencia propia’ y sus correspondientes estructuras temporales, para retornar desde allí a la ‘existencia impropia’, cuyas estructuras son vistas ahora en atención a su peculiar significación temporal, incluida la reconstrucción interpretativa de la llamada ‘comprensión vulgar del tiempo’. De este modo, se vuelve, de modo diferente, al punto de partida, la existencia impropia, que para H. es, como se sabe, el dato fenomenológico inmediato del que debe comenzar y al que debe retornar la analítica del *Dasein*. En la transición entre el primer momento —es decir, el momento puramente ‘existenciario’— y el segundo momento —es decir, el momento temporal— de la analítica juegan, por ello, una función central aquellos fenómenos que, por así decir, atestiguan ya en la existencia impropia misma la posibilidad fáctica de la existencia propia, a saber: el fenómeno de la muerte (§§ 46-53) y el fenómeno de la consciencia moral (§§ 54-60). Ambos fenómenos tienen, pues, una función metodológica esencial, en cuanto proveen no sólo la transición del análisis de la impropiedad al de la propiedad de la existencia, sino, a la vez, también el punto de inflexión a partir del cual tiene lugar la ‘repetición’ de la analítica existenciaria en términos propiamente temporales.

Ahora bien, el análisis de las estructuras ontológicas del *Dasein* en la primera parte de la analítica existenciaria lleva, como es sabido, a la caracterización del ser del *Dasein* como ‘cura’ (*Sorge*). ‘Cura’ designa aquí la unidad estructural de los momentos constitutivos del ser del *Dasein* analizados en los §§ 14-38, es decir, de los momentos constitutivos de la estructura de ser del *Dasein* como ‘ser-en-el-mundo’. La unidad estructural de dichos momentos constitutivos en la ‘cura’ queda expresada en la fórmula a la que H. apela para caracterizar la articulación ontológica de la ‘cura’ como tal: la ‘cura’ como ser del *Dasein* es caracterizada como un *Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seiendem Seiendem)*, fórmula que en la traducción española de Gaos reza: «pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (el ente que hace frente dentro

del mundo)»<sup>10</sup>. En esta fórmula aparecen representados de modo analítico los tres momentos estructurales que el análisis de la constitución existencial del ‘ahí’ (*Da*) (§§ 28-34) y del ser cotidiano del ‘ahí’ (caída) (§§ 35-38) había puesto de manifiesto como constitutivos de la trascendencia del *Dasein* en cuanto existente, a saber: 1) un momento anticipativo o ‘pro-yectivo’ (*Sich-vorweg-sein*), que alude al ‘comprender existencial’ a través del cual el *Dasein* ‘comprende’ su propio ser y el ser del ente en general en el proyectar anticipativo de sus propias posibilidades; 2) un momento, por así decir, ‘retro-yectivo’ (*schon-in*), que alude a la ‘facticidad’ del *Dasein* como ente que ‘se encuentra’ siempre ya arrojado (Gaos: ‘yecto’) en el mundo y dispuesto en él de un cierto modo, momento estructural que se conecta con el de la disposicionalidad (*Befindlichkeit*), el cual designa, por así decir, el ‘apriori’ de los templos de ánimo; y, por último, 3) un momento presentativo o, podría decirse, ‘ad-yectivo’ (*Sein-bei*), que alude al hecho de que el *Dasein* no sólo se encuentra siempre ya situado en el mundo y dispuesto de cierto modo en él, sino, además, referido de diversos modos, teóricos y prácticos, al ente intramundano, y tratando de diversas maneras con dicho ente, el cual lo ocupa y solicita de múltiples modos<sup>11</sup>. El sentido de esta concepción de la ‘cura’ podría resumirse del siguiente modo: la ‘cura’ como ser del *Dasein* representa una estructura compleja y articulada de trascendencia, es decir, del ‘salir de sí’ propio del *Dasein qua* existente, en la cual entran con igual originalidad el anticipativo estar arrojado más allá de sí hacia el horizonte de las propias posibilidades, el fáctico encontrarse siempre ya arrojado como ‘habiéndose sido siempre ya en...’, y el estar referido de diversos modos presentativamente a..., y todo ello en la unidad estructural de un único ‘salir de sí hacia’, que es la ‘cura’.

Como se echa de ver, en los momentos estructurales de la ‘cura’ así descrita aflora ya casi en la superficie la significación temporal. Y en la segunda parte de la analítica existencial H. se concentra precisamente en la tarea de hacer explícita tal significación temporal, reinterpretando la ‘cura’ y sus momentos estructurales en dirección de la ‘temporalidad originaria’. Los tres momentos estructurales de la

<sup>10</sup> Véase SZ, § 41, p. 192. Como me hace notar el Prof. Jorge E. Rivera, en el caso de la expresión compleja ‘*Sich-vorweg-schon-sein*’ la traducción de Gaos presenta el inconveniente de sugerir, a través del orden de las palabras en el giro ‘pre-ser-se-ya’, que el elemento reflexivo expresado por ‘se’ (*sich*) se conecta con la noción de ‘ser’ (*sein*), y no, como en realidad ocurre, con la noción de ‘pre’ o ‘de antemano’ (*vorweg*). En efecto, la fórmula heideggeriana apunta, como tampoco escapa a Gaos mismo, al hecho de que el *Dasein* ‘es’ en el modo de haberse anticipado siempre ya a sí mismo, a través de la referencia proyectiva a sus propias posibilidades. En su nueva traducción española de SZ, próxima a aparecer, el prof. Rivera vierte precisamente por “anticiparse a sí mismo”.

<sup>11</sup> Este momento del ‘*Sein-bei*’ no debe identificarse, sin más, con su modalidad impropia, representada por la ‘caída’ o ‘*Verfallen*’. Para este punto, véase Fr.-W. VON HERMANN, *Subjekt und Dasein*, Frankfurt a. M. 1985, pp. 207 ss. Dejo de lado aquí el difícil problema de cómo se conecta el momento estructural de la ‘Rede’ o el ‘habla’ con la triple estructura de la ‘cura’. Pero estoy, en principio, de acuerdo con von Hermann, cuando sostiene que la ‘Rede’ debe ser puesta en conexión, de un modo peculiar, con los tres momentos constitutivos de la ‘cura’, y que no viene meramente a desplazar de modo inadvertido en el análisis al momento del ‘*Verfallen*’ como modalidad impropia del ‘*Sein-bei*’. Véase VON HERMANN, o.c., pp. 198-224.

‘cura’ como ‘pre-ser-se-ya-en-como-ser-cabe’, temporalmente interpretados, dejan ver la trascendencia intencional del *Dasein* como una cierta unidad originaria de tres ‘éxtasis’ temporales, a saber: futuro, pasado y presente, respectivamente. En cuanto ‘tener que ser... como habiendo sido ya en... junto a...’, el salir del sí del *Dasein*, es decir, su trascendencia intencional *qua* existente, es un ‘salir de sí’ esencialmente temporal, el cual acontece en una multiplicidad de posibles modos de concreción óntica, pero siempre bajo la forma de la unidad originaria de los tres ‘éxtasis’ temporales del futuro (*Zukunft*), el pasado (*Gewesenheit*) y el presente (*Gegenwart*). ‘Futuro’, ‘pasado’ y ‘presente’ no designan aquí los tres ‘modos’ del tiempo tradicionalmente reconocidos como las ‘partes’ o momentos de la sucesión temporal, sino más bien los tres ‘éxtasis’ o, por así decir, las tres ‘direcciones intencionales’ de una estructura unitaria de trascendencia, a la cual, en su unidad estructural, H. denomina la ‘temporalidad (originaria)’<sup>12</sup>. Tal estructura no debe concebirse como ‘sucesiva’ en el sentido habitual del término, sino que, por el contrario, se ‘realiza’ en cada caso toda ella ‘a la vez’, por así decir, en un movimiento unitario, aunque complejo, del ‘salir de sí’ propio de la trascendencia del *Dasein*. La sucesión temporal de pasado, presente y futuro en el sentido habitual es, para H., un fenómeno derivativo que como tal, lejos de fundar la temporalidad originaria del *Dasein*, más bien la presupone. Y ello por la sencilla razón de que el acceso a algo así como una secuencia temporal —es decir, la sucesión de ‘ahoras’ o ‘instantes’ en el sentido de la representación habitual del tiempo— sólo puede acontecer dentro del espacio de manifestación abierto originariamente por la trascendencia intencional del *Dasein*, cuya estructura última y posibilitante reside, a su vez, en la temporalidad originaria<sup>13</sup>. La unidad de los tres ‘éxtasis’ de la temporalidad originaria está presente, con las modificaciones del caso y en un modo peculiar de concreción, en todo comportamiento teórico o práctico del *Dasein* respecto del ente, pues es precisamente la unidad extática de la temporalidad originaria la que hace posible, como tal, la trascendencia intencional del *Dasein*. H. intenta mostrar esto analizando en concreto cómo las modalidades fundamentales del trato con el ente, esto es, el trato práctico-operativo y el trato teórico, involucran siempre, de uno u otro modo,

<sup>12</sup> El término compuesto ‘éxtasis’, de origen griego, está empleado aquí en un sentido etimológico que recalca el valor semántico originario de sus componentes, en un modo muy semejante a aquel en que H. se vale del término ‘existencia’ (véase arriba nota 4). Al igual que ‘existencia’, también el término ‘éxtasis’ alude, en el uso de H., al ‘estar’ o ‘ponerse’ (*stasis*, de *hístemi*: ‘estar de pie’, ‘estar puesto’) ‘fuera’ (*ek*) propio del *Dasein* en tanto existente, pero enfatiza, a diferencia de ‘existencia’, el carácter esencialmente temporal del ‘salir de sí’ constitutivo del *Dasein*. En oposición a su uso en el lenguaje habitual, el término ‘éxtasis’ está despojado aquí de toda connotación que aluda a un estado anormal de arrobamiento o trance, o a fenómenos psíquicos similares.

<sup>13</sup> H. dedica los §§ 78-81 de *SZ* a mostrar cómo la concepción vulgar del tiempo como una mera serie sucesiva de ‘ahoras’ puede reobtenerse derivativamente a partir de una peculiar modalidad de concreción de la temporalidad originaria y es, por tanto, derivativa respecto de ésta. Bien entendido, esto no quiere decir que la concepción vulgar del tiempo como tal sea, sin más, ‘falsa’, sino tan sólo que documenta un fenómeno derivativo y fundado, el cual queda, como tal, opaco en su propia estructura ontológica, mientras no se muestre su procedencia a partir de las estructuras que lo posibilitan. Para este punto, véase también *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, § 19 b), pp. 362 ss.

una peculiar realización y concreción de la unidad extática de la temporalidad originaria<sup>14</sup>.

Ahora bien, si la temporalidad originaria es el sentido ontológico último del ser del *Dasein*, es decir, de la ‘cura’, y si, como señalé al comienzo, las condiciones formales de la posibilidad de la trascendencia del *Dasein* son, a la vez, las condiciones de posibilidad de la accesibilidad del ser como tal, entonces se sigue, para H., que en la temporalidad originaria debe residir también la condición última de la posibilidad del acceso comprensivo al ser como tal. Pero ¿cómo acontece esto? ¿Cómo desempeña el tiempo esta función de horizonte desde el cual resulta posible al acceso comprensivo al ser como tal? Diré ahora algo acerca de este punto, lo cual nos permitirá dar un último paso en dirección de la respuesta heideggeriana a la pregunta por el sentido del ser.

## 6. El tiempo como horizonte de la comprensión del ser

El punto relativo a la función del tiempo como horizonte de la comprensión del ser no está desarrollado expresamente en la parte publicada de *SZ*, sino tan sólo mencionado en sus párrafos finales, en calidad de tesis a ser desarrollada ulteriormente. Por ello, deberé recurrir aquí brevemente a ideas que H. desarrolla en el importante curso del semestre de verano de 1927, publicado con el título de *Grundprobleme der Phänomenologie*<sup>15</sup>, en el cual expone, en una primera versión, desarrollos correspondientes a la preparación de la parte no publicada de *SZ*, en la que debía exponerse la función del tiempo como horizonte de la comprensión del ser y, con ello, dar respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general. Se trata, más concretamente, de un desarrollo preparatorio de la sección tercera, de la parte primera de *SZ* que, de acuerdo con la breve indicación del contenido incluida en la introducción de la parte publicada, debía llevar el título “Zeit und Sein”<sup>16</sup>.

Vimos que el sentido ontológico último de la ‘cura’ reside en la ‘temporalidad originaria’. La trascendencia intencional del *Dasein* se funda en su ‘salir de sí’ en el modo de la unidad estructural de la temporalidad originaria, según los tres éxtasis temporales del ‘futuro’, el ‘pasado’ y el ‘presente’. Ahora bien, vimos también que, para H., la estructura de la intencionalidad está caracterizada por la ‘horizontalidad’. Es decir: a la trascendencia intencional en su dimensión trans-objetiva corresponde siempre un ‘horizonte’ de la trascendencia como aquello ‘hacia lo cual’ tiene lugar el trascender como tal. Esto valdrá también para el caso de la temporalidad originaria y

<sup>14</sup>Para esto véase, especialmente, *SZ* § 69, donde se analiza la temporalidad propia del ‘*umsichtiges Besorgen*’, característico del trato práctico-operativo con el ente ‘a-la-mano’, y del ‘*theoretisches Entdecken*’, propio del trato puramente teórico con el ente ‘ante-los-ojos’.

<sup>15</sup>Para las referencias completas, véase arriba nota 7.

<sup>16</sup>Véase *SZ*, § 8, p. 39. Como se sabe, además del intento de los *Grundprobleme*, el cual sigue todavía sujeto a la perspectiva de *SZ*, H. intentará, muy posteriormente y desde la perspectiva de su pensamiento posterior a la ‘*Kehre*’, dar cuenta, una vez más, del problema de fondo aquí avistado en la conferencia “Zeit und Sein” del año 1962. Esta conferencia está incluida en el último libro publicado en vida por H., que lleva el título *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969. Véase pp. 1-60.

sus tres éxtasis temporales. H. enfatiza que tampoco en el caso de la ‘temporalidad originaria’ el trascender es un mero ‘salir hacia la nada’, sino que está en correspondencia estructural con un cierto horizonte de trascendencia: a cada éxtasis temporal corresponde un cierto ‘hacia dónde’, es decir, un cierto ‘horizonte’ del respectivo ‘salir de sí’ trascendente (véase GA Bd. 24, § 20, esp. p. 420 s.). Tal horizonte deberá, a su vez, funcionar como aquello desde lo cual se hace posible el acceso a lo comprendido mismo, pues tal es, precisamente, la función de un horizonte de comprensión. En el caso del tiempo, como vimos, se tratará nada menos que del horizonte desde el cual resulta posible, como tal, el acceso comprensivo al ser mismo. Si esto es así, el análisis ontológico de la temporalidad extática como estructura de la trascendencia intencional del *Dasein* deberá ser completado por medio de un análisis, por así decir, ‘de sentido inverso’, el cual, partiendo del horizonte abierto en y por tal trascendencia —es decir, aquí, el horizonte del tiempo—, muestre en concreto cómo ha de ser posible *desde tal horizonte* el acceso significativo o comprensivo al ser como tal.

Llegados a este punto, se podría legítimamente preguntar si acaso no es todo esto ya una mera construcción especulativa, que nada tiene que ver con una ontología pretendidamente fenomenológica. El acceso al ente vendría mediado por la referencia intencional al ser, es decir, por la comprensión del ser, y ésta, a su vez, resultaría posible tan sólo sobre la base de la apertura de la temporalidad extática al horizonte del tiempo. ¿Es necesario un esquema tan complejo y aparentemente tan rebuscado? El propio H. se anticipa expresamente a esta objeción, y la formula con nitidez cuando, aludiendo a la famosa expresión de Platón, se pregunta si es realmente necesario preguntar ‘más allá del ser’ (*epékeina tês ousías*) (véase GA Bd. 24, § 20, p. 399). A esta pregunta crucial H. responde con un hecho de sorprendente simplicidad que, visto desde la perspectiva abierta por su propio desarrollo de la cuestión, adquiere una dimensión completamente nueva y una insospechada fuerza significativa: que el tiempo constituye el horizonte de la comprensión del ser fue barruntado ya por toda la tradición metafísica. Ello queda documentado, para H., en el hecho de que la distinción tradicional de las diferentes regiones del ente fue siempre realizada —tanto en la tradición metafísica como también, de otro modo, ya en la experiencia prefilosófica y el uso habitual del lenguaje— precisamente con arreglo a criterios temporales de distinción, tal como se ve ya, por ejemplo, en la distinción tradicional entre el ente corruptible y el ente eterno. El tiempo ha funcionado, según esto, siempre *de hecho* como *discrimen* de las regiones del ser. Al llamar la atención sobre la temporalidad originaria como raíz ontológica última de la trascendencia del *Dasein* y sobre el tiempo como horizonte último de la comprensión del ser, la analítica existencial no estaría, pues, haciendo más que establecer las condiciones que explican la necesidad de este *factum*, documentado, como tal, por toda la tradición ontológica desde Parménides y Platón en adelante, e incluso por la comprensión pre-filosófica que se expresa en el uso habitual del lenguaje.

Desde luego, aun cuando se aceptara esta explicación como convincente, la mera remisión al *hecho* de la apelación al tiempo como criterio de discriminación ontológica en la tradición metafísica y en el lenguaje ordinario no basta todavía para mostrar *cómo* el tiempo opera realmente como horizonte de la comprensión del ser. H. lo sabe, y se ve, por tanto, necesitado de mostrar en detalle la función del tiempo

como horizonte posibilitante del acceso al ser del ente en sus diversas regiones y modalidades. *SZ* quedó, ciertamente, inconcluso y tal tarea no fue nunca completada en detalle. Pero el curso de 1927 nos provee, al menos, un ejemplo concreto bastante claro del tipo de análisis que H. tiene aquí en vista. H. presenta aquí, en efecto, una interpretación del ser del ente ‘a-la-mano’ (*zuhanden*), concebido —como en *SZ*— en términos de *Bewandtnis* (Gaos: ‘conformidad’), y muestra cómo dicho ser ha de comprenderse, temporalmente, en términos de un tipo peculiar de *presencia* (véase *GA* Bd. 24, § 20, p. 412-418). Presencia es, pues, el sentido ontológico del ser del ente ‘a-la-mano’ como forma básica y primaria del ente intramundano, y también, de otro modo, el sentido ontológico de su modificación reductiva, es decir, el ente ‘ante-los-ojos’ (*vorhanden*), tal como éste se aparece en el acceso puramente teórico. Así, el tiempo se revela finalmente, de modo igualmente originario, como sentido ontológico de la ‘cura’, es decir, del ser del *Dasein*, y como horizonte de la comprensión del ser en general, comprensión que caracteriza esencialmente al *Dasein* en tanto existente.

## 7. Conclusión

Que el tiempo constituye, por así decir, la abertura iluminada dentro de la cual el *Dasein*, en el trascender más allá de sí y del ente, comprende algo así como el ser es, sin duda, una tesis de sorprendente vigor filosófico, que parece apropiarse de un modo radical y originario de una intuición fundamental subyacente no sólo en la tradición metafísica sino incluso, mucho antes ya, en la misma comprensión pre-ontológica cotidiana, a saber: la intuición de que existe una esencial conexión entre los órdenes del ser y del tiempo. Otro tanto cabe decir de la tesis según la cual el ser del ente intramundano es comprendido, fundamentalmente, en el modo de la presencia, tesis que H. elabora por primera vez en conexión con la tematización de la estructura temporal de la trascendencia del *Dasein* en el época de *SZ*.

Como es sabido, el proyecto de *SZ* quedó trunco, y H. mismo declaró explícitamente fracasado el intento de replantear la problemática del ser como tal desde la perspectiva de tratamiento abierta en dicha obra: el método trascendental y el lenguaje de la metafísica se revelaron, según la conocida explicación de H., como insuficientes para replantear la cuestión del ser de un modo radicalmente nuevo, que dejara por completo atrás las categorías y el marco explicativo propios de la filosofía trascendental. Desde los años ‘30, con la famosa *Kehre*, H. intenta, pues, preparar el desarrollo de un *nuevo* pensar del ser, que supere radicalmente los límites internos impuestos al pensar metafísico. Sin embargo, ni la conexión esencial entre ser y tiempo ni tampoco la tesis de que el ser del ente intramundano es comprendido, por lo pronto, en términos de presencia serán abandonadas, como tales, dentro del marco determinado por el nuevo punto de partida que caracteriza al pensar de la *Kehre*. Por el contrario, ambos aspectos continuaron proporcionando el punto de apoyo de la interrogación hiedeggeriana por el ser y, con ello, también de la interpretación de la historia de la metafísica como historia de la comprensión del ser (a partir del ente) en términos de ‘constante presencia’. En tal sentido, parece inevitable concluir con el propio H. que el camino de *SZ*, aunque trunco, sigue siendo de todos modos un camino necesario.