

INTRODUCCIÓN AL SER Y TIEMPO

de Martin Heidegger

EXPOSICIÓN

La filosofía moderna ha olvidado el ser. Ha dado de lado la pregunta que interroga por el sentido del ser, la cual motivó la filosofía griega desde sus inicios hasta los grandes filósofos Platón y Aristóteles. Y ha llegado a declarar a esta pregunta error metódico en base a tres prejuicios (en la cita, van en negrita)

"Se dice que ser es **el más universal** y vacío de todos los conceptos. En cuanto tal **resiste a todo intento de definición**. Éste, el más universal y por ende indefinible, tampoco ha menester de definición, pues todos lo usamos constantemente y **comprendemos lo que en que caso queremos decir con él**."

Heidegger está de acuerdo con lo afirmado en cada uno de ellos, pero entiende que más bien aportan la razón para reiterar la pregunta sobre el sentido del ser que justifican su omisión:

1) Precisamente por ser el más universal de los conceptos, es el que de modo más acuciante plantea la pregunta de los universales, es decir de la relación de lo que es uno con lo que es plural, la pregunta que suscita el hecho de la pluralidad de los seres (hasta el punto de que Parménides llegó a negarla, viendo en esta pluralidad una mera apariencia)

2) Precisamente porque el concepto de ser resiste a todo intento de definición (acotación de otro género más alto por algunas propiedades), resulta más apremiante el problema de su determinación, es decir la determinación del sentido del ser.

3) Precisamente porque se da cierta comprensión, vaga, del ser, la que sobrentendemos cada vez que lo utilizamos como cópula gramatical (Pedro **es** bueno), por eso es posible la pregunta, pues si no se diera cierta comprensión vaga de aquello por lo que se pregunta -a la vez que cierta oscuridad o incompletitud de esa comprensión- sería sencillamente imposible la pregunta: ¿no puedo preguntar por lo que en modo alguno conozco! (como tampoco tiene sentido plantearme preguntas acerca de ello, si ya lo conozco del todo)

Esta es la pregunta original y más importante de la filosofía, **la pregunta que el hombre reitera a los entes por el sentido de su ser**. La he enunciado en negrita en modo que exhibe todos los elementos de la pregunta. No es lo mismo el ente que el ser del ente, (distinción establecida ya por Aristóteles). Y lo que preguntamos acerca del ser del ente es cual sea su sentido, es decir por su concepto. ¿A quién preguntamos? Obviamente a los entes, hacia ellos dirigimos nuestra mirada para comprender qué sea su ser. ¿Y quién pregunta? Obviamente un ente, el ente que somos nosotros, el "ser ahí", ese ser arrojado a la existencia que es el hombre. No es un ente como todos los demás, hay algo que lo significa: es el ente que tiene la cura del ser (**¡pastor del ser!**), la facultad de conocerse a sí mismo y a los demás, merced a la cual podemos decir los entes que son inteligibles, son verdad, su ser tiene sentido (en el lenguaje de los medievales: "*verum*" es un concepto trascendental)

Este "conocer" del hombre supone -como bien expresó Aristóteles- un "hacerse de algún modo todos los seres". Por esta razón, hemos de dirigir primero la pregunta a este ser ejemplar, al hombre, ya que es de algún modo todos los seres, y por tanto al comprender el sentido de su ser, comprendemos de algún modo el sentido del ser de todos los seres. En metáfora del mismo Heidegger, mirando "a través de" el hombre vemos a todos los seres como a través de unas gafas transparentes.

¿Y quién mira? ¿Quién se formula la pregunta? El hombre mismo, el ser que somos cada uno de nosotros. ¿Y no habrá circularidad en ello? En absoluto, pues ya dijimos que partimos de una vaga comprensión y nos preguntamos por lo que hay de oscuro, por lo que no supone comprensión total.

Por último, hemos expresado en la fórmula en negrita que no basta que la pregunta sea formulada. Ha de ser reiterada. Esto es esencial en el pensamiento de Heidegger, y tendremos más tarde ocasión de hablar de ello, pero adelantemos ya que los prejuicios 1) y 2) que insisten en la oscuridad no ya de la respuesta sino de la misma pregunta - oscuridad que nunca desaparecerá totalmente -no solo aportan más bien razones para formularnos la pregunta, sino que justifican la necesidad de reiterarla.

Hemos argumentado la necesidad de formular, y aun de reiterar, la pregunta que interroga por el sentido del ser, y la necesidad de comenzar por el sentido del ser del hombre. Pero Heidegger aún dirá más: no solo es necesaria esta pregunta, sino que tiene prioridad sobre cualesquiera preguntas que pueda formularse el hombre. Las ciencias ópticas, las que tratan de los seres - las ciencias de la naturaleza- son posteriores a la ontología, a la ciencia del ser, la que establece su genealogía, puesto que sin esta genealogía las ciencias ópticas ignoran cual sea el mismo objeto de su estudio. No sería posible definirlo, pues no se podría determinar dentro del árbol general del ser. Es decir que no se podría establecer con claridad el famoso "*arbor scientiae*"

Así pues, la lógica va a la zaga de la ciencia óptica pues se ocupa de su método, mientras que la ontología es previa a ella puesto que sea ocupa de sus fundamentos, al definir los conceptos que han de ser objeto de su estudio). Por otra parte, no forma parte de la constitución del hombre la actividad de la ciencia óptica - no todo hombre ha de ser científico- pero sí que es ópticamente constitutivo del hombre el hecho de ser ontológico (el hombre no es hombre si no pastorea el ser, si no es de algún modo filósofo. En otras palabras, el hombre no puede dejar de filosofar, aunque esto lo haga normalmente de modo espontáneo, no formalizado)

Ahora bien, si la ontología es previa a las ciencias ópticas, dentro de la ontología, la pregunta primera ha de ser la pregunta que interroga por el sentido del ser, (por su "existencialidad", utilizando otra terminología alternativa heideggeriana). En efecto, sería ciega una genealogía del ser que no hubiese aclarado previamente cual sea el sentido mismo del ser. A su vez, hemos visto que esta pregunta comienza por la que interroga por el sentido del ser del hombre. Así pues ésta es absolutamente la primera pregunta, la que hemos de hacernos, y hemos de reiterar, con prioridad a todas las otras.

Pero de hecho el hombre es ser-en-el-mundo, y por esa razón tiene una tendencia a mirar primero al mundo, y solo después mirar al hombre, a sí mismo, viéndolo a través del mundo, exactamente al revés de lo que debería hacer. Esta prioridad fatal de las ciencias ópticas resulta fatal, puesto que ve al hombre a través de éstas, y lo hace con modos que son más bien propios de las ciencias ópticas, fundamentalmente con la lógica, que es atemporal, y pierde así el sentido del ser del hombre, que es precisamente la temporalidad. Al decir esto no se pretende dar una respuesta total, definitiva, sino suficiente para poder ya mirar al ser a través del hombre, como a través de unas gafas.

En efecto, comprendido este rasgo fundamental del hombre se aclaran muchas cosas acerca del ser, y de nuestros malentendidos acerca del ser, y de nuestro olvido del ser. Mirando a través del hombre, comprendemos en primer lugar que el ser de los entes es temporal, pues solo así se entiende que el ser que los ha de conocer, el ser que es de algún modo todos los entes, haya de ser fundamentalmente temporal. Entonces se aclara el grave error del racionalismo hegeliano, de cuantos han intentado atrapar definitivamente el ser reduciéndolo a presencia en la conciencia. El ser es temporal,

y por tanto no puede ser nunca presencia. De hecho, si lo miramos bien, la temporalidad ha sido, aun sin caer en la cuenta, el tema principal de la ontología, desde la distinción platónica entre seres eternos y seres temporales, es decir entre las ideas y sus sombras reflejadas en el tiempo (la temporalidad como criterio de distinción de lo que es ideal , y lo que pertenece a nuestro cotidiano mundo real)

La aventura racionalista está condenada al fracaso pues **la lógica -que es esencialmente atemporal- nunca podrá captar al ser**. Este no puede ser captado -en presente-en una sola respuesta a la pregunta que interroga por el sentido del ser, por lo que se comprende que lo esencial de esta pregunta es que ha de ser reiterada. En resumen: El conocimiento del ser como presencia en la conciencia, rasgo esencial de la filosofía racionalista e idealista, debe ser reemplazado -precisamente por su temporalidad- por la reiteración de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Y precisamente porque el sentido del ser del hombre es la temporalidad, el conocimiento del hombre es historiografía. Y al trazar esta historiografía nos encontramos en seguida con un hecho: la tradición. Es misión del hombre el conocimiento del ser, el siempre preguntarse. Pero como el hombre es ser-en-el-mundo, sus respuestas en el mundo caen, o si se quiere, decaen en tradición. Y decimos "decaen" porque la tradición las solidifica en doctrina, privando a esas respuestas de su frescura prístina, de modo que la tradición nos impide que ver "a través de" ella, es una costra que encubre - por falta de transparencia- aquello mismo que transmite.

En consecuencia, dice Heidegger, ha sucedido que no solo los griegos formularon mal la pregunta que interroga por el sentido del ser (se miró primero al ser de los entes, antes que al ser del hombre, desde los inicios mismos de la filosofía). Además las respuestas que entonces dieron decayeron luego en tradición, en doctrina que encubría el sentido inicial: la escolástica medieval lo transmitió con el sentido de ser creado. Con el advenimiento de la filosofía Moderna se llega incluso a olvidar o hasta calificar de error metódico la pregunta misma. (A través de Suárez, la filosofía racionalista de Descartes, y desde éste, el subjetivismo kantiano, y finalmente el idealismo hegeliano).

Se hace necesario pues proceder a lo que Heidegger llama la "destrucción de la historia", es decir de la historia de la filosofía, para recuperar en su frescura prístina la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esta destrucción no debe ser enterramiento, sino más bien destrucción positiva, aquella que recupera todo lo valioso que va encontrando en aquello mismo que destruye.

En particular, debemos mirar si alguien ha tenido en cuenta antes al tiempo al ocuparse la ontología del ser. Y encontramos que Kant lo hizo, aunque aterrado retrocedió en seguida como ante un problema muy oscuro, quizá insoluble ;cuando lo que tenía delante, aquello con lo que había topado, era precisamente el problema del sentido del ser! Nos referimos al encuentro que Kant tiene, bastante avanzado ya el desarrollo de su Crítica de la Razón Pura, con lo que llama esquemas trascendentales del ser, y en particular con el tiempo como aspecto constitutivo del ser. Esto sucede en el momento en que Kant se pregunta por la razón de que la conciencia asigne a las cosas que a su sensibilidad llegan un tiempo determinado y no otro; concluye que ha de ser que el tiempo, de algún modo, forma parte ya de la cosa en sí, de modo que al llegar al entendimiento la cosa en sí se encasilla en el esquema temporal adecuado. Heidegger cita entonces a Kant: "Este esquematismo de nuestro entendimiento por lo que respecta a los fenómenos y a su mera forma, es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos artificios difícilmente arrancaremos nunca a la naturaleza, ni pondremos al descubierto ante nuestros ojos"

Este esquema trascendental juega el papel central, el más importante en la filosofía Kantiana, en opinión de Heidegger, y de hecho Kant lo vio, y retrocedió ante él. ¿Porqué? Porque se lo ocultó la tradición. Su tradición inmediata era cartesiana, y Descartes, satisfecho con estar cierto del ego, se dejó llevar del prejuicio medieval de entender el ente como creado, y no se formuló jamás la pre-

gunta por el sentido del ser de ese "ego", de esa "*res cogitans*". Así pues no tropezó con la temporalidad, y se embarcó en la aventura racionalista que pretende hacer al ser "presente" en la conciencia, en la "*Science Universelle*" que intenta imitar en la ciencia del hombre y de todo el ser, los modos que son propios de la ciencia matemática. Al olvidar la temporalidad del ser, olvidó que la lógica nunca puede abarcar el ser. Con este prejuicio cartesiano, cuando Kant tropieza con el hecho de que el ser es siempre ser temporal, no puede menos que retroceder.

Hemos visto que todo ha de ser presente -presente en la conciencia- en la filosofía de René Descartes. El tiempo ha sido tratado pues como una cosa más y como tal ha de ser conocido por la conciencia en presente ¡vana pretensión! En realidad, esto estaba ya en la tradición de Aristóteles, quien se planteó por primera vez en ontología la cuestión del tiempo. Fue él quien más profundamente la consideró, y quién más influyó a quienes mas tarde lo habrían de considerar, incluido Bergson.

Por esta razón es preciso destruir la tradición filosófica -aunque de modo positivo- para recuperar la pregunta genuina que interroga por el sentido del ser, y no tomar nunca una respuesta como definitiva, sino siempre reiterar la pregunta. Pero una cosa es la ciencia y otra el método de la ciencia. Aquí la ciencia es la ontología. Veamos que el método ha de ser la fenomenología. El fenómeno lo entiende Heidegger como lo que está a la luz o lo que está oculto pero puede ser traído a la luz, con solo que sea mostrado, y este ser mostrado ("*apofaineszai*") es lo que sucede en el *legein* (= "hablar" de él, mostrarlo) segunda parte de la palabra fenomeno-logía. El sentido del ser está oculto -sin que oculte ya nada más profundo- pero puede ser mostrado, traído a la luz, y esto hará la fenomenología, por la que habrá que entender fenomenología del sentido del ser de los entes, y especialmente -y "a través de"-el sentido del ser del hombre.

CRÍTICA

Heidegger habla de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Pero , observemos: nunca llega a afirmar "las cosas son" o algún equivalente. En realidad la mirada de Heidegger no se dirige al ser, sino hacia el sentido del ser, hacia el concepto de ser, o forzando la expresión hasta un límite que quizá no admitiera el propio Heidegger, hacia la "aclaración de la esencia" -esto significa "fenomenología" - del ser de los entes. (Recuérdese que Heidegger se había formado en la filosofía de Duns Scotto, quien llegaba a confundir esencia y existencia, puesto que para él , el ser solo podía decirse de un modo) En otras palabras el ente de Heidegger es el ente *veritativo*, o si se quiere, Heidegger pone el *verum* como fundante del *ens*, de modo que el hombre, por quien el ser es *verum*, es nada menos que el "pastor del ser". Se comprende que al final el proyecto de Heidegger quedara inacabado, o más bien dejado por imposible: "Hay ser . Hay tiempo. Pero 'hay' es característica de la presencia en presente" Así resulta que la pretensión del idealismo que Heidegger denuncia , la presencia (¡en presente!) del ser en la conciencia , tampoco puede ser substituida por la mostración del ser en la conciencia del hombre a lo largo del tiempo. En ambos casos se ha pedido demasiado al entendimiento humano: nada menos que ser fundante del ser, pastor del ser. Esto solo es cierto si es referido al conocimiento que Dios tiene del ser de los entes (pero si no se ha puesto a Dios en el horizonte de esa filosofía , nadie va a poder desempeñar ese papel).

Quiero decir con esto que la raíz del naufragio del proyecto de Heidegger está en que el hombre no es el pastor del ser, tan solo Dios puede serlo. Si en esa filosofía no ha aparecido Dios, el ser se ha quedado sin pastor, su *verum* ha quedado sin fundar, el sentido de su ser ha quedado sin que alguien lo conozca exhaustivamente, hasta lo más oculto, hasta que nada escape. Solo Dios conoce así el ser de los entes, y no de solo de algunos entes, sino el ser de todos los entes; solo el conocimiento de Dios es fundante del ser de los entes. Solo desde el punto de vista de Dios (que conoce la esencia de todos los entes reales o posibles) el *verum* de los entes es anterior a su ser o dicho aún mejor: solo

desde el punto de vista de Dios , el "*verum*" de los entes (el hecho de ser conocidos por Dios) coincide con el "*ens*" de los entes.

En cambio el conocimiento de los entes que tiene el hombre no agota todo su ser -algo queda en el misterio-, ni tampoco puede extenderse a todos los entes. El hombre no es la medida del universo. Ser no es ser conocido por el hombre. Este fue el equívoco: poner al hombre en el lugar de Dios. En consecuencia, aunque lográramos un conocimiento perfecto del hombre -lo que ya nos resulta de suyo imposible- no lograríamos a través suyo sino un conocimiento imperfecto del sentido del ser de los entes: esto solo ocurriría en el caso -imposible para nuestra inteligencia finita- de que conociésemos perfectamente el ser de Dios, pues "a través de" él veríamos, como a través de unas gafas perfectas, el sentido del ser de todos los entes. Este es en cierto modo el programa muy imperfecto de la Teodicea. Después del "*an sit Deus*", se trata en ésta de acceder luego al "*quid sit Deus*", y a través de éste dejar que aparezca, en la consideración del conocimiento creador de Dios, a la luz del plan de Dios, una mayor claridad sobre el sentido del ser de los entes. Este es, de modo más propio el conocimiento de las criaturas en teología, en la que vemos a éstas a la luz de la Revelación , de la Palabra de Dios, de ese conocimiento perfecto de Dios que es el Hijo (en la metáfora heideggeriana diríamos que vemos a las criaturas con las gafas mas perfectas, pero el conocimiento es imperfecto porque son nuestros ojos los que son limitados) Pero llegará el momento en que, gracias a Dios todopoderoso, y solo en virtud de su infinita misericordia llegaré a conocerle como soy conocido, y en esa visión felicísima, entonces, entonces y no antes, solo entonces veré en El ¡por fin claro! el sentido del ser de todas las cosas.

Este punto de vista es reminiscente del "*intellige ut credas et crede ut intelligas*" de S. Agustín, pues podría resumirse así: Mira a los seres para ver a Dios y mira a Dios para ver a los seres. Ambas son partes del proyecto de la filosofía y del proyecto de la teología, aunque de distinto modo. En sentido propio, la primera parte "mirar a los seres para ver Dios" es el proyecto de la Filosofía (que también incluye la segunda parte "mirar a Dios para ver a los seres". Al aparecer estos en Dios como seres posibles, luego como seres creados, se aclara el sentido de su ser, y su finalidad , y así se fundamenta la ética) .

Como hemos dicho, la segunda parte es en sentido propio la Teología (que también incluye de algún modo la parte primera "mirar a los entes para ver a Dios" como "teología fundamental").

Si formulamos la primera parte del modo "Mira al hombre para ver a Dios", estamos en una filosofía más restrictiva, con el peligro de idealismo que eso conlleva. Sería la filosofía cartesiana. Este es el proyecto teológico de Karl Rahner, quien intenta ver en la naturaleza humana la verdad teológica acerca de Dios. Se aprecia pues la influencia de Heidegger en Rahner. El proyecto filosófico de Heidegger es mirar al hombre para ver a los seres. El proyecto teológico de Rahner es mirar al hombre para ver al Ser.

Por último, si decimos "Mira a Dios para ver al hombre", lo que afirmamos está incluido en el proyecto teológico de "Mirar a Dios para ver a los seres", aunque hacemos hincapié en el hecho, en que insiste el personalismo , en particular Juan Pablo II (de tradición filosófica personalista) de que solo poseeremos la verdad sobre el hombre, si antes hemos conocido la verdad sobre Dios. (Por ejemplo, y ya en la catequesis del primer domingo después de su elección: solo comprenderemos la libertad del hombre -no es libertad querer el mal- cuando hayamos comprendido la libertad de Dios: Su libertad consiste en hacer lo que quiere hacer-y Dios solo quiere el bien que hace (Hacer lo que no se quiere hacer no es libertad, sino esclavitud de las pasiones).

Pero el conocimiento del sentido del ser de los seres solo será tan perfecto cuanto puede caber en nuestro limitado ser, cuando un día gocemos de Dios. Este es el programa sin falla. Permítaseme pues acabar con unas palabras de Marcial Cilleruelo, amigo mío y de mi familia, escritas poco antes

del accidente fatal para nosotros pero que a él le llevó al gozo "presente" de la visión de Dios, y en Él, a la visión del sentido del ser de todos los seres, también del sentido del dolor de los seres que dejó:

"La verdad existe, pero solo en Dios es completa. Nosotros, no; ni siquiera la que como seres racionales y con un destino eterno nos corresponde saber, Pero la poseeremos un día en Dios. Y éste ha de ser nuestro afán: la esperanza de poseerla en Dios.

Esta fe y esta esperanza son ya en cierto modo la posesión de la verdad aunque una posesión en potencia como una esperada herencia

Por eso la fe y la esperanza completan y perfeccionan al hombre".