

EL CONCEPTO DE HISTORICIDAD EN HEIDEGGER

Sobre la ambigüedad del monumento del pensamiento contemporáneo que representa *Ser y Tiempo* de M. Heidegger está casi todo dicho; no va a ser ése el objeto del presente trabajo. Sin embargo, cualquier comentario al aspecto que fuere de esa obra ha de ser bien consciente de tal ambigüedad e incluso de lo inquietante del libro. Quizá, como quiere A. Wellmer, lo más inquietante dé él, se deba no tanto a lo que el libro dice, como a lo que el libro calla. El libro revela abismos, pero apenas hace una fugaz referencia a la ética; pone en primer plano la sorda lucha por la visibilidad, por imponer distancias, por acortarlas, por la autoafirmación en suma, en la existencia colectiva, en nuestro ser-unos-con-otros, pero en vano buscará el lector una referencia a la política, ni menos un concepto normativo de política. El autor de *Ser y Tiempo* queda definitivamente por encima de las tareas "ónticas" concernientes a la proyección que representan los principios éticos y políticos que han inspirado a la modernidad política y social, se sumerge a la búsqueda de dimensiones más profundas que las que representan tales superficialidades "ónticas". Lo que señala Wellmer son sin duda aspectos decisivos de esa ambigüedad. Pero cuanto más vueltas se dan a *Ser y Tiempo*, tanto más difícil resulta a uno escapar a la impresión de que ese libro representa hasta tal punto también el reverso mismo del discurso ilustrado, que éste ha de dejarse ilustrar sobre sí mismo por Heidegger si de verdad quiere saber de ese lado de sí mismo y de su propia fragilidad. No es que *Ser y Tiempo* de Heidegger venga contaminado ex antecedente por la delirante posición política que su autor abrazaría más tarde, sino que esa obra es ella misma una demostración de cómo el abismo anida en el reverso mismo de la posición ilustrada.

Nada de sorprendente tiene lo que acabo de decir, ni tampoco tiene nada de sorprendente el que hoy se esté produciendo un retorno a Heidegger, si se repara en que su libro proviene ante todo y sobre todo de uno de los más sólidos intentos de reformular el contenido normativo de la Ilustración europea en la crisis del orden liberal que se produce en el primer tercio de este siglo, en un momento, pues, que guarda analogía con nuestro propio momento histórico. O más exactamente, Heidegger proviene de uno de los dos intentos de ello que se producen en ese momento. Las dos grandes corrientes de pensamiento que, con una suprema exigencia de rigor,

fundamentalidad, científicidad, matematicidad y claridad, se enfrentan a lo que entienden que es el delirio y dislate, desde Nietzsche a Spengler, que en el pensamiento acompaña a la crisis de civilización que representa el hundimiento del orden liberal, son la Fenomenología de E. Husserl, por un lado, y lo que hoy llamamos Filosofía Analítica del Lenguaje, por otro. Toda la filosofía de Husserl está al servicio de la reconstrucción de los ideales de la Ilustración europea, precisamente en su más radical versión racionalista. Pues bien, Heidegger, me parece, no es inteligible si no es sobre el trasfondo de ese intento de radical reformulación del contenido normativo de la Ilustración, ante cuya crisis, la receta de Husserl no es sino la de más racionalismo, la de una ulterior radicalización de ese racionalismo, que recupere a éste de una cierta parcialidad respecto a sí mismo, de un cierto olvido de sí, que es en lo que la crisis consiste. A esto se enfrenta Heidegger con una ulterior radicalización de esa tesis. La crisis es desde luego síntoma de un olvido, pero es el propio racionalismo occidental el que se funda todo él en el olvido que Husserl trata de curar mediante la imposible receta de una radicalización de ese racionalismo. La crisis no es síntoma de una mengua, de falta de racionalismo, sino la consumación de él. En la posición de Husserl y en la posición de Heidegger están prefiguradas todas las posiciones que se han registrado después, atinentes a la autocomprensión de la humanidad ilustrada. Ambas posiciones embargan todo el pensamiento contemporáneo, e incluso cabría decir que todo el pensamiento de nuestros días no es sino una disputa en torno a ellas. En todo caso pienso que *Ser y Tiempo* debe su carácter emblemático de obra capital del pensamiento contemporáneo precisamente al nudo que forman en ella corrientes de pensamiento que siguen determinando el presente. Y de esto va a tratarse en este trabajo. Lo que en él pretendo es mostrar por qué, cómo y con qué conceptualización Heidegger se vio llevado a minar el suelo sobre el que reposan los dos grandes intentos de reformulación del contenido normativo de la Ilustración que se han registrado en nuestro siglo, o mejor, mostrar por qué Heidegger puede pretender que ese suelo es un suelo minado. Y esto no puede hacerse, en efecto, sin mostrar el nudo de corrientes de pensamiento que representa *Ser y Tiempo*. Por lo demás, sólo así cabe entender el papel que en relación con todo ello desempeñan en *Ser y Tiempo* los conceptos de "cuidado", "culpa" e "historicidad", que es en definitiva el objeto de este trabajo.

Antes de proseguir he de hacer una advertencia al lector. Sucede con *Ser y Tiempo*, y por lo general también con otras obras de parecido

El concepto de historicidad en Heidegger 3

formato, que cuando se busca exponer sucintamente alguno de sus contenidos básicos, uno tiene la impresión de estarlas falseando. Y cuando, para evitarlo, se busca decir muchas cosas en poco espacio, uno tiene por el contrario la impresión de no estar haciendo sino un borrón en el que nada se ve. Hay que optar por una simplificación, que habrá de ser necesariamente un falseamiento, y esto conviene que quede muy claro desde el principio, pero que, pese a serlo, pueda aún ilustrar sobre la obra. Pues bien, simplifiquemos. Y para ello empezamos diciendo que *Ser y Tiempo* es una perfecta articulación de tres cosas completamente distintas, o dicho de otro modo, *Ser y Tiempo* nos permite ver que las cosas en apariencia más dispares, pueden, sin embargo, copertenecerse. Veámos de qué tres cosas se trata.

I.— El adiós al sujeto moderno

Implícitamente, *Ser y Tiempo* conecta en primer lugar con la problemática a que la "filosofía de la conciencia" se ve abocada en Husserl. O mejor dicho: *Ser y Tiempo* se mueve enteramente en el contexto de esa problemática, que Heidegger maneja a la perfección. Evitando términos técnicos, esa problemática podemos describirla de la siguiente forma: la vida consciente, plenamente en su forma discursiva, es decir, nuestra vida consciente, se caracteriza por un tenerse indubitablemente a sí misma. La primera certeza, la certeza que no deja resquicio a ninguna duda, es la que acompaña al tenerme yo mismo a mí mismo. La certeza que acompaña a mi tenerme yo a mí mismo, a ese estar yo cabe mí mismo, la cual es fuente de toda certeza, es un ingrediente constitutivo de la clase de ente que soy. Pues bien, Husserl, en sus últimas obras y escritos, cuales son, por ejemplo, el famoso artículo sobre "Fenomenología" escrito para la *Enciclopedia Británica*, *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, las *Meditaciones Cartesianas*, *Experiencia y Juicio*, en todo lo escrito por Husserl en el período de maduración de *Ser y Tiempo*, a todo lo cual tuvo siempre acceso Heidegger, en todos esos escritos, digo, Husserl fracasa a la hora de dar razón de esa estructura del sujeto, consistente en un tenerse a sí mismo, que, cartesianamente, se caracteriza por quedar por encima de toda duda. O quizá, mejor que hablar de fracaso, habría que decir que Husserl hace la experiencia teórica de que esa estructura en que el sujeto consiste es todo menos obvia, de que esa estructura se vuelve cada vez más oscura, problemática y aun enigmática. Esa estructura arroja problemas que hacen cada vez más inviable el

4 Manuel Jiménez Redondo

mencionado modelo con que opera la filosofía moderna, conforme al cual el sujeto sería una cosa que se caracteriza por serse presente a sí misma, por serse presente a sí misma como condición y base de que le pueda ser presente cualquier otra cosa. Pues bien, ya en el propio Husserl, ese modelo y la metafórica aneja a él, a saber, la del sujeto como un espejo en que se reflejan las cosas a la vez que la propia cosa-sujeto, tienden a quedar sustituidos por algo así como una metáfora espacial: el sujeto es el "espacio" en el que el propio sujeto da consigo y con las cosas. O mejor: el "espacio" en que el sujeto da consigo, dar consigo que es dar a la vez con las cosas, forma parte, es lo determinante y definitorio, del ser del sujeto. No es el sujeto una cosa que quede ahí y que, estando ahí, pueda entablar relaciones con otras cosas que también están ahí, sino que, dicho ya en términos de *Ser y Tiempo*, el ser del sujeto consiste en ser el "ahí" en que la existencia humana da consigo, que es a la vez un dar con el ente. El problema del ser del sujeto es, por tanto, el problema de la estructura de ese "ahí".

Pero resulta que la filosofía moderna de la conciencia (y es ese lo que se torna bien visible en los mencionados escritos de Husserl, al menos cuando se los mira desde *Ser y Tiempo* de Heidegger) da poco de sí a la hora de afrontar los problemas que su propio desarrollo consecuentemente arroja, da poco de sí a la hora de dar razón de la estructura de ese "espacio" en que consistimos, es decir, se topa con que en cierto modo, pese a la teoría de la intencionalidad que Husserl introduce, en el fondo se había estado dando por obvio, se había estado dando por supuesto, el ser de la conciencia. Y ello se hace patente en virtud precisamente del consecuente desarrollo de la teoría de la intencionalidad por el propio Husserl. Adviértase que basta el sencillo desplazamiento que acabo de reseñar para que resulte obsoleta toda la problemática del "dentro" y "fuera" que acompañaba a la moderna "teoría del conocimiento". El problema de la estructura del "espacio" en que el sujeto da consigo a la vez que con las cosas, es previo al problema de cómo se relaciona un sujeto con las cosas que quedan "fuera" de él, que es el problema típico de la teoría del conocimiento, la cual es la disciplina central de la filosofía moderna. Si el ser del sujeto consiste en ser ese "espacio", entonces es absurdo el problema de cómo el sujeto sale fuera de la morada de la conciencia para dar alcance a lo que hay en el mundo y volver después con la presa al castillo interior. Habrá que decir más bien, o bien que el sujeto es el "fuera" en que supuestamente las cosas aparecen (es decir, que el "mundo" no es sino una determinación de la existencia humana, una determinación del ser que somos, esto es, que el "mundo" no es

sino el "espacio" en que consistimos), o que ese "espacio" en que las cosas se muestran no es sino el "dentro" que constituye al sujeto, sin que haya entonces un "fuera" que se le contraponga, con lo cual toda la metafórica ligada a la teoría del conocimiento se nos derrumba. Y en tal caso, también resulta por entero inviable pretender dilucidar el ser del sujeto entendiéndolo como el ser de una relación de conocimiento de la cosa-sujeto consigo misma, como un serse indubitadamente presente el sujeto a sí, a la vez que le es indubitadamente presente cualquier otra cosa.

Todos estos problemas cobran un particular dramatismo cuando se tiene presente que el contenido normativo de la Ilustración europea quedó articulado en términos de filosofía de la conciencia: autoconciencia y autodeterminación, atreverse a saber y a saberse para convertirse en fuente autónoma de decisión, para no tener a otro dueño de sí que a sí mismo, para tenerse y poseerse a sí mismo de verdad, para organizar la propia existencia desde sí y no obedecerse sino a sí mismo, todo ello queda bajo sospecha cuando se torna problemática la idea del sujeto como un ente que siéndose indubitadamente presente a sí mismo como cosa, puede llegar a tenerse enteramente a sí mismo de verdad. De modo que por este lado tiene sentido preguntarse: ¿resiste el contenido normativo de la Ilustración europea, resisten los ideales de autoconciencia y autodeterminación, al desmontaje de la conceptualización de la filosofía de la conciencia, en que ese contenido quedó articulado?

II.— *El cuestionamiento del "logical point of view"*

Hasta aquí nos hemos referido al primero de los tres elementos que quedan articulados en *Ser y Tiempo*. Pero es un segundo elemento el que proporciona al libro de Heidegger el empaque, el aire, la pretensión de tratarse de cosa revolucionaria y nueva con que el libro se presenta. Sorprendentemente, *Ser y Tiempo* debe esta novedad a algo bien viejo, pero que nunca desapareció de la tradición filosófica, tampoco de la tradición de la filosofía moderna, y que sigue enteramente operante en la tradición de la Filosofía Analítica del Lenguaje. *Ser y Tiempo* debe esa novedad al Aristóteles *graecus* y al Aristóteles *latinus*. Pues en el medio que representa la Fenomenología de Husserl, Heidegger introduce temas y preocupaciones teóricas que trae de otra parte, a saber, de su formación escolástica en un seminario católico. Heidegger proviene en definitiva de la renovación

que de la Escolástica se produce en la segunda mitad del siglo XIX. Y en este contexto, la obra de Franz Brentano *De la pluralidad de significados del ente según Aristóteles* (1862) se convierte para Heidegger en un determinante punto de referencia. El problema de qué queremos en realidad decir cuando decimos "ser" o "ente" o "es", es un problema que, tras el agotamiento de los esfuerzos que hizo la ontología antigua por responderlo, un esfuerzo que alcanza su punto culminante en la doctrina medieval de la analogía, y que vuelve aún a resonar al comienzo de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, quedó ahí sin resolver. Es lo que Heidegger nos dice en las primeras páginas de *Ser y Tiempo*.

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant señala en un determinado momento¹ que tener un concepto (y en tener conceptos estriba nuestra capacidad de pensar, es decir, estriba la clase de entes dotados de pensamiento que somos) que tener un concepto, digo, por ejemplo el concepto de árbol, es saber qué cae o no cae bajo ese concepto, es saber decir si esto o aquello es un árbol o no es un árbol. Tener un concepto es, por tanto, saber emplearlo en un juicio, con lo cual resulta que es en el juicio, en la proposición, en el lógos, donde se nos muestran las cosas en su ser o no ser de esta o aquella manera, en su ser o no ser tales o cuales, donde se nos muestran las cosas como son y también, en caso de juicio falso, como no son. Pues bien, en los pasajes de la *Crítica de la Razón Pura*, en cuyo contexto hay que situar la mencionada aseveración, Kant procede del modo siguiente: si es el juicio el lugar en que las cosas se nos muestran en su ser de esta o aquella manera, el saber emplear las distintas clases de juicio implica un saber acerca de las dimensiones más generales en que las cosas son de esta o aquella manera, un saber acerca de las formas más generales de ser de las cosas. Para Kant, la "tabla de los juicios", la clasificación de las formas de juzgar, nos suministra información sobre las formas más generales de ser de aquello sobre lo que juzgamos; ésta es una de las líneas básicas de argumentación de lo que en la *Crítica de la Razón Pura* se llama "deducción trascendental" de los "conceptos puros del entendimiento" o categorías, es decir, de la deducción de la más general "estructura de ser" (que diría Heidegger) de lo que en el mundo se nos ofrece. Pero resulta que esta idea no es esencialmente distinta de la idea subyacente en las consideraciones de Aristóteles, no sólo en el tratado sobre las categorías y en el tratado "*De Interpretatione*", sino en pasajes claves de la *Metafísica*. Las formas más generales de ser del ente son vistas desde el mostrársenos ese ente en las formas de hablar de él, un punto de vista enteramente compartido por la Filosofía Analítica del Lenguaje. Pues, pensándolo bien, ¿desde

qué otro punto de vista cabría obtener esas formas más generales de ser?. Resulta, pues, que tanto el pensamiento antiguo, como el pensamiento moderno, pese a todo el cambio de temática que se produce en éste último, quedan en definitiva centrados en la proposición, en la oración, en el lógos, son logocéntricos. Y nada hay, por cierto, de malo en un punto de vista, que por lo demás parece obvio. Ahora bien, en montañas de páginas de cursos de Heidegger del período de la gestación de *Ser y Tiempo* que versan sobre filosofía griega y sobre el pensamiento antiguo y medieval en general, en el centro de todos los cuales viene a quedar casi siempre de uno u otro modo la doctrina aristotélica del juicio, Heidegger se hace insistentemente una pregunta que en apariencia resulta inocua, pero que en rigor pocas veces había sido hecha en la tradición filosófica: ¿cómo es que es el juicio, el lógos, la proposición, el lugar en que nos muestran las cosas en lo que son y en lo que no son?, ¿por qué es precisamente esa estructura el lugar de tal mostrársenos, el lugar de la verdad?. Cuando uno lee, por ejemplo, "Función y Concepto" 1891) de Frege o el *Tractatus logicus-philosophicus* de Wittgenstein, uno se percata de que ni siquiera en la tradición de filosofía analítica del lenguaje tal cuestión llega a plantearse en serio; en los mencionados escritos esa cuestión aparentemente tan sencilla, casi llega a emerger, al igual que casi decididamente emerge al principio de "*De interpretatione*" de Aristóteles, que es donde Heidegger pretende haber dado con ella, pero al cabo queda tapada y eludida, o mejor aún, simplemente se da por supuesto que el juicio es el lugar de la verdad, se parte simplemente de que en efecto el juicio es el lugar del mostrársenos el ente, el lugar de la verdad, y se pasa a analizar su estructura, pero se pasa a analizar su estructura a partir de ese supuesto, casi nunca se trata de un análisis estructural que se enderece a arrojar luz sobre él o que pueda arrojar luz sobre él. En cierto modo el juicio, el lógos, constituye entonces el horizonte que ese tipo de investigación no rebasará ya.

Heidegger, con su pregunta de por qué tiene que ser precisamente en la estructura que representa el juicio donde se produce el mostrársenos el ente en lo que es y en lo que no es, con su pretensión por tanto de ver emerger esa estructura, de averiguar su origen, procede de modo bien distinto. Pues al cabo su pretensión no tendrá más remedio que consistir en trascender el "logical point of view" (la expresión de W. v. O. Quine), que Heidegger considera determinante de toda la filosofía occidental, para, por así decir, verlo emerger, es decir, para ver su origen, y, mucho más importante aún, verlo

imponerse incluso a ese su propio origen. Y basta lo dicho para percatarse de dos cosas. Primera: si esa pretensión es genuina, poca ayuda puede esperar Heidegger de la tradición filosófica, lo cual significa que su pretensión es bien radical respecto a esa tradición. Segunda: en tal pretensión Heidegger compite con, a la vez que representa un desafío para, la tradición de Filosofía Analítica del Lenguaje. Así fue percibido tanto por Heidegger, como por conspicuos representantes de esa tradición. Testimonio de ello es la respuesta de R. Carnap al escrito de Heidegger "¿Qué es Metafísica?"², en el que Heidegger se enfrenta a lo que había sido un supuesto de (casi) toda la tradición filosófica: el supuesto de la irrebasabilidad de lo lógico. Heidegger cuestiona, pues, también las bases de la Filosofía Analítica del Lenguaje. Pero obsérvese que responder a la cuestión de por qué es precisamente la oración enunciativa simple el lugar más primario en que se muestran las cosas en lo que son o en lo que no son, responder a esta cuestión, digo, es responder a la cuestión de la estructura del "espacio", de la estructura del "ahí", en la que el sujeto da consigo, un dar consigo que es a la vez un dar con las cosas. La serie de problemas concernientes a la estructura de ser de lo que en el lógos se nos muestra, que fueron los problemas en torno a los que giró el pensamiento antiguo y medieval y que parecen perderse al emerger la problemática moderna del sujeto, queda puesta por Heidegger directamente en conexión con la serie de los problemas concernientes a la forma de ser del sujeto, pero esa conexión Heidegger la establece por vía de apuntar a cuestiones que se comportan como supuestos de las planteadas en toda la tradición filosófica, incluidas las dos grandes corrientes de filosofía contemporánea que quieren ser reformulación de los ideales ilustrados, y que por tanto son cuestiones que resultan más radicales que las de esas corrientes.

Que la problemática del ser del pensamiento antiguo, la cual culmina en la doctrina medieval de la *analogía entis*, y la problemática moderna del sujeto, desembocan ambas en Heidegger, a través de la problemática del juicio, en una única problemática en la que las dos anteriores quedan radicalizadas, puede verse aún de otra manera. El sujeto es el "espacio" en que el ente que somos da consigo a la vez que con las cosas. El juicio es el lugar en que, o el medio como, las cosas se nos muestran en su ser, se nos muestran en su haberlas o no haberlas, en lo que son y en lo que no son, se nos muestran en su ser tales o cuales y en su no ser tales o cuales. En el juicio, por tanto, se plasma un "diferir" (las cosas en su ser, el ente en su ser), sólo en el suceder del cual puede tener lugar el mostrarse, el exhibirse de las cosas. Pues

El concepto de historicidad en Heidegger 9

bien, la estructura del "espacio" en que el ente que somos da consigo y con las cosas, no parece que pueda conceptuarse sino en términos de esa diferencia, como el "lugar" en que esa diferencia acaece, como el "espacio" configurado por el acontecer dicha diferencia, que Heidegger llama la "diferencia ontológica". Ambas preguntas, la del origen y esencia de la verdad proposicional, esto es, de lo que corrientemente entendemos por verdad, y la pregunta por la naturaleza del sujeto como "espacio" en que el ente que somos da consigo y con las cosas, como espacio en que nace el lenguaje y como ente que se caracteriza por su capacidad de lenguaje, son obviamente la misma pregunta. Y si ello es así, la respuesta a la pregunta de qué es el sujeto, habrá de producirse a la par que la respuesta a la pregunta de qué queremos decir cuando decimos "ente", "ser", "es", sin que quepa esperar que la respuesta a esta última cuestión vaya a ser simple, sino complicada y prolija.

Puede que el lector se sienta escéptico ante lo dicho y tienda a pensar que en realidad todo ello no es sino una alambicada (y quizá un tanto necia) forma de hablar del juicio y de la vieja relación sujeto-objeto. Y pienso que en efecto esa concreta forma de hablar resulta quizá rimbombante y un tanto necia; en muchas ocasiones el retorcimiento lingüístico de Heidegger se vuelve insufrible por su carencia de estilo, y se torna más insufrible aún cuando el segundo Heidegger adopta además un cierto aire entre beato y franciscano, con el que parece pretender quedar eximido de la necesidad de argumentar. Heidegger empieza haciendo huir al lector que se acerca a un autor con la exigencia de que, a ser posible, éste hable claro y bien. Pero pese a todo ello, pienso que esta forma de hablar no es sólo un distinto modo de referirse a la relación sujeto-objeto, ni tampoco un distinto modo de seguir diciendo lo mismo sobre el juicio. Se ha empezado, sí, hablando de esa relación, se ha empezado también hablando de juicio, pero al tiempo se ha producido una socavación del lenguaje con que en la tradición se hablaba de ello. Y esa efectiva y real socavación produce el efecto de un extrañamiento que directamente nos pone ante el enigma que representan tanto la verdad proposicional, es decir, lo que llamamos verdad de nuestros enunciados, como la estructura de la vida consciente discursiva, en la que esa verdad proposicional reposa, que nos pone, digo, ante el enigma de algo que por familiar, por no ser otra cosa que nosotros mismos, considerábamos próximo, lo más próximo, y que Heidegger, no sólo retóricamente, sino efectivamente, logra convertir en lo más enigmático y remoto.

III.— *El sentido del recurso a la filosofía de la existencia*

Y con esto podemos pasar al último elemento de los tres que según hemos dicho se compone *Ser y Tiempo*, elemento que es el que más nos interesa en relación con nuestro tema: los conceptos de "cuidado", "culpa" e "historicidad" en *Ser y Tiempo*. Supongamos que Heidegger nos ha convencido del sentido y centralidad de la cuestión de qué es lo que queremos decir cuando en un enunciado pronunciamos "es" y de la insoluble vinculación de esta cuestión a la cuestión del ser del sujeto. Se trata ahora de saber por dónde empezar la indagación correspondiente. Pues por de pronto ni siquiera sabemos cómo plantear adecuadamente las correspondientes preguntas. Se trata de la "cuestión del ser", cuestión a la que, una vez radicalizadas, parecen reducirse tanto la problemática de fondo de la filosofía antigua como la de la filosofía moderna y contemporánea. Pues bien, cuando decimos "ser", o "es", estamos hablando siempre del ser de alguna cosa, o incluso del "ser" del "sujeto". Por tanto para plantear la "cuestión del ser" habremos de empezar preguntando adecuadamente a alguna cosa acerca de qué es eso de su "ser". Y lo más obvio es, en términos exploratorios, empezar dirigiéndonos al ente que, primero, se caracteriza por tener una "comprensión del ser" y que, segundo, en lo que él es, tiene que ver con el suceder de esa "diferencia" a que nos hemos referido. Dicho de otro modo: la expectativa de poder aclararnos acerca de la cuestión del ser en toda su generalidad, de poder al menos plantearla con solvencia, empieza haciendo menester una primera orientación preparatoria acerca del ser de ese ente, en las dimensiones y aspectos que poco a poco se nos vayan tornando relevantes para la cuestión de partida. Se trata, pues, de una exploración del ser de ese ente, del ente que somos nosotros mismos, con la vista puesta en la cuestión básica, en la cuestión del ser. No se trata de desarrollar una antropología, nuestro objetivo es bien distinto, nos dirigimos a otra cosa, si bien los resultados de este necesario análisis preliminar del ser del ente que somos, habida cuenta de la radicalidad de la perspectiva desde la que están hechos, habrán de ser más que relevantes para toda antropología posible y para toda ciencia del hombre.³

Con esto queda respondida también la pregunta que sin duda se habrá hecho ya el lector de por qué no he empezado este trabajo introduciendo sin más los conceptos de "cuidado" y "culpa" y sobre todo por qué no he entrado sin más en el de "historicidad". La respuesta es que si no se entiende bien a qué vienen esos conceptos, se los malinterpreta radicalmente. Cuando se los expone directamente

y sin más, el lector puede tender a suponer que tales conceptos se tensan en un marco teórico sólido y asegurado, bien sea el del pensamiento antiguo, o el del pensamiento moderno, cuando en realidad esos conceptos forman parte ellos mismos de una radical contestación de tales marcos, de suerte que han de sostenerse ellos solos, pues no tienen detrás nada que los sustente. Son ellos los que han de suministrar el marco para cuestiones que en realidad desbordan no sólo toda antropología, sino también los marcos conceptuales en los que se movieron el pensamiento antiguo y el pensamiento moderno. Si no se entiende bien esto, se corre el riesgo de malentender *Ser y Tiempo* y por tanto también el papel que en él desempeñan esos tres conceptos, que resultan los tres centrales en la obra.

Habida cuenta, pues, de que tanto la conceptualización con que operó el pensamiento antiguo como la conceptualización con la que operó el pensamiento moderno quedan ambas socavadas, ¿por dónde, digo, empezar la indagación? Aquí es donde interviene ese tercer ingrediente de *Ser y Tiempo* al que hemos hecho referencia. En *Ser y Tiempo* Heidegger procede a articular sistemáticamente un tipo de conceptualización que en la historia del pensamiento sólo había aparecido con motivo de la expresión de un determinado tipo de experiencias. Se trata de la conceptualización con la que en la tradición había tratado de dar cuenta y expresión de sí la búsqueda de sí por parte de un sujeto que se siente caído, extrañado, perdido y disperso y que trata de recolectarse con el fin de centrarse en lo más propio y genuino de sí, que trata de estar de verdad cabe sí, de estar de verdad consigo, y que por tanto ha de empezar buscándose, no sucediendo, esa pérdida, esa búsqueda y ese posible encuentro sino en el propio "interior" del sujeto; pues el sujeto es un ente que dentro de sí mismo puede no saber dónde anda, no saber propiamente donde está, que tiene que salir a buscarse por los recovecos de su propio interior. El sujeto es una cosa que evidentemente no consiste sin más en serse presente a sí misma como tal cosa, sino una cosa que dentro de sí misma puede perderse a sí misma y ha de empezar encontrándose; el sujeto es, pues, una cosa que es una rara cosa. Heidegger trata de articular sistemáticamente una conceptualización ligada a la experiencia de lo que podríamos llamar la estructura "confesional" del sujeto, la estructura de la subjetividad que se revela tanto en la práctica religiosa de la confesión, como en los afanes por buscarse y encontrarse el sujeto a sí mismo, que se expresan en forma de "confesiones" o de una dramatización de la búsqueda de sí por parte de ese sujeto que se siente perdido, desde San Agustín hasta Pascal, Gracián, Rousseau o Kierkegaard, pasando

por Lutero. Heidegger procede dando a esa conceptualización (que en la tradición había ocupado un lugar incómodo y atravesado, a la que frente a lo 'real' supuestamente expresado por los conceptos de la filosofía del sujeto, sólo se le había atribuido un valor metafórico, o que incluso sólo había emergido en lo que había sido no más que un interesante subgénero dentro de, o al lado de, la tradición de la gran filosofía) procede, digo, dando a esa conceptualización una articulación tan potente, que en realidad acaba borrando a la conceptualización de la filosofía del sujeto y a la conceptualización tradicional, en las que la expresión de esa estructura "confesional" del sujeto había quedado inserta y atrapada.

Y, ¿cuál es la idea básica que quedó siempre recogida en esa conceptualización? En definitiva una idea básica a la que también en la propia filosofía del sujeto apunta, y que sin embargo yerra. Esa idea básica es bien simple: somos un ente para el que en su ser trátase de ese su mismo ser, un ser que es en cada caso el de cada uno, que es en cada caso precisamente el mío, un ser que podemos acertar o errar. Somos, por tanto, una clase de entes que de modo bien primario no empezamos consistiendo sino en esa posibilidad de acertarnos o errarnos, una clase de seres para los que en su ser trátase de una posibilidad o posibilidades de nosotros mismos, posibilidad desde la que nos entendemos y en la que consistimos y, por consiguiente, que no podemos menos de conducirnos respecto a nosotros mismos en el modo de conducirnos respecto de las posibilidades en que consistimos, y conducirnos en el modo de ganarnos o perdernos, de sernos con propiedad o sin ella, de ser con claridad respecto de nosotros mismos o de obnubilarnos respecto de nosotros mismos. Somos una clase de seres para los que el ser con propiedad o sin ella, el ganarnos o perdernos, el dar con nosotros mismos o no, no son sino formas de ser de nosotros. Ese ganarnos o perdernos no puede consistir en dar o no dar con una especie de punto-yo, o centro-yo, o cosa-yo, que ya estuviesen ahí, sino sólo en "modalidades de ser" nuestras. Apelando ahora a San Agustín y a Kierkegaard, con la misma radicalidad que antes había apelado a Aristóteles y a Husserl, Heidegger puede decir: somos una clase de entes cuya forma de ser consiste en "existir". Por tanto, el análisis preparatorio del espacio en que consistimos, del espacio articulado por el acaecer de la "diferencia ontológica", del espacio que viene articulado por tal diferir en que el mostrarse de las cosas consiste o en el que el mostrarse de las cosas se basa, habrá de empezar consistiendo en un análisis de la existencialidad de la existencia, de las estructuras que hacen posible algo así como "existir".

El concepto de historicidad en Heidegger 13

Y en efecto, a lo primero a que en *Ser y Tiempo* ese análisis "existenciario" se endereza es a la estructura de ese espacio, o por lo menos a plantear articuladamente la cuestión de su estructura, a mostrar por qué tanto el análisis "categorial" de la filosofía tradicional y filosofía moderna, como los específicos conceptos básicos de la moderna "filosofía de la conciencia" no tenían más remedio que errarlo. Y a este respecto podemos resumir el análisis de Heidegger en dos puntos. *Primero*: hemos dicho que somos una clase de entes para los que en nuestro ser no se trata en cada caso sino de una posibilidad o de posibilidades de nosotros mismos. Ilustrémoslo con un ejemplo. El martillo es para martillar; se martilla para clavar clavos; se clavan clavos, por ejemplo, para consolidar una construcción de madera; se construye, por ejemplo, un refugio de madera para proveer a la necesidad de guarecerse en caso de tormenta; y se actúa así porque la clase de seres que somos necesita cobijo en tales casos; y es en ese "porque" final donde acaba la serie de "paras", la cual cuelga de ese "porque" y viene sostenida por ese "porque". Pues bien, martillo, clavos, la madera como material de construcción, los árboles como fuente de ese material, la cabaña, la lluvia, la tormenta, no se nos dan en lo que son sino en esa red de relaciones "para", en la red de remisiones, en la estructura de relevancias y significatividades que pende de ese "porque" y sin la que ese "porque", respecto del que nos proyectamos como una posibilidad de nosotros, tampoco podría ser. Y es desde esa red de significatividades desde donde se plantea también la cuestión de en qué consisten las cosas en su estar-ya-ahí con independencia de nosotros. Heidegger puede, pues, decir: la "existencia", por su propia estructura, tiene ya siempre un "mundo" articulado como un espacio de relevancias, remisiones y significatividades, en que el ente se nos muestra en lo que es, no siendo ese "mundo" sino una determinación de la "existencia" misma. La "existencia", el ente que somos, es por de pronto ser-en-el-mundo, habiendo de subrayarse y de insistirse en que "mundo" significa aquí una determinación de la "existencia"; es la propia existencia la que es esa red de relevancias en que se desgranar la posibilidad o posibilidades de sí en que esa propia existencia consiste. Es por tanto la propia "existencia" el espacio estructurado como sistema de relevancias y significatividades en que el ente puede aparecer como siendo esto o aquello. *Segundo*: en ese "ser en" el "mundo" en que la existencia consiste, Heidegger señala dos "momentos" o dos aspectos. El primero de ellos es el "entender"; el segundo, lo que Heidegger llama el "encontrarse", es decir, el estado de ánimo, el temple de

ánimo, la "afinación" de ánimo, el cómo "nos encontramos". Detengámonos en el "entender". "Entender" lo emplea Heidegger en el sentido de entender de algo, de entender una cosa o entender de una cosa, es decir, en el sentido de saber manejarla, de saber qué hacer con ella, de saber hacerle frente, de estar a la altura de ella, es decir, en el sentido de "saber de", de poder y de capacidad, de poder-hacer, de poder-ser, del comportarse ya siempre respecto de una posibilidad de sí estando en ello y en ella, del haberse proyectado respecto de esa posibilidad, de no consistir sino en ese proyectarse. Lo que Heidegger quiere decir con "entender" no es sino una explicación de la idea de que somos una clase de seres para los que en nuestro ser no se trata de otra cosa sino de ese mismo ser, el cual, en tanto que "existir", no tiene un contenido óntico previo, sino que consiste en un "haber de ser", en un haberse proyectado ya siempre respecto de una posibilidad de sí, y esto implica, según hemos señalado al esbozar la idea de "mundo", la apertura de un "respecto de qué" de la proyección que hacemos de las cosas que nos topamos como condición de posibilidad de ese topárnoslas. Ahora bien, y con esto pasamos al segundo de los "momentos" señalados, este entender que define lo que somos, es un entender que da consigo "ahí" en el propio "mundo" que no es sino proyección suya, o mejor, en el propio mundo que no es sino la proyección en que ese entender consiste. Es un entender que da consigo ahí, que se caracteriza por un "momento" de impenetrable facticidad, "momento" en el cual se nos revela que somos una clase de seres que venimos dejados a cargo de nosotros mismos, que venimos abandonados a nosotros mismos, que estamos echados y arrojados al espacio en que consistimos. Es este lado de la existencia, de la existencia no como proyección, sino como carga, el que se nos pone de manifiesto en los estados de ánimo, incluso en los estados de ánimo leves, pues también ellos quedan referidos en su levedad a la carga que para nosotros representa nuestro existir, justo en forma de un aligeramiento de ella. Los estados de ánimo, esos elementos de conciencia tan difusos, cambiantes y fugaces, cobran en *Ser y Tiempo* de Heidegger una inusitada importancia y relevancia ontológicas. En uno de ellos, en el que representa la angustia, la existencia se nos revela, según el análisis de Heidegger, en su venir fundada en nada, en su carácter de vacío, en el carácter quebradizo y aun nulo de las redes de relevancia y significatividad; el "espacio" que para nosotros mismos somos y en que consistimos, se nos revela en su carácter inhóspito, la existencia se aprehende asentada sobre la posibilidad de la absoluta imposibilidad de sí, la de la muerte, y ésta es la posibilidad

más radical de cada cual por representar para cada cual su posibilidad irrebasable y aquella en que cada uno no puede ser sustituido por nadie; aquí a través de Heidegger habla Lutero.

IV.— *Los conceptos de cuidado y culpa*

Tras el análisis que acabamos de esbozar, Heidegger se pregunta cómo cualificar la unidad estructural de estos momentos que intervienen en la estructura que hemos denominado ser-en-el-mundo, cómo poner de relieve esa unidad, de suerte que esos momentos se muestren en su copertenencia quedando así de manifiesto la clase de ser en la que consistimos. La respuesta de Heidegger, y éste es el primer concepto de que se trataba en este trabajo, es la siguiente: nuestro ser es "cuidado" (o en latín *cura*), es decir, la *iactata proiectio* en que consistimos, se configura como un "por delante de sí/ser ya en un mundo/en trato con el ente intramundano". La definición hace referencia al momento de proyección ("por delante de sí") y al momento de facticidad ("ser ya en un mundo") en que estriba la apertura del "espacio" del mostrársenos las cosas. Y esto es lo que en *Ser y Tiempo* se entiende por "cuidado" como definición de la unidad de la estructura "existencial" de nuestro ser. Es por lo demás en este contexto donde hay que situar el "por delante de sí" del deseo y el "a rastras de sí" de la querencia, el apego y la adicción.

Ahora bien, ¿quién es el sujeto, quién es el *self*, quién es el quién, de ese "por delante de sí/ser ya en un mundo/en trato con el ente que en ese mundo se muestra"? Bien, "primero y por la mayor parte", uno hace lo que Se hace, uno actúa como Se actúa, uno viste como Se viste, uno piensa como Se piensa, uno lee lo que Se lee, uno escoge lo que Se escoge, y por lo general uno tira por donde Se tira, e incluso uno muere como Se acostumbra a morir. El quién, el protagonista de mi existencia, no soy en realidad yo mismo, ni tampoco dejo de serlo; el quién de mi existencia es por lo general la modalidad de mí, consistente en ese Uno/Se, no siendo el ser-yo-mismo-con-propiedad sino el modo de ser de mí contrario al de ese Uno/Se, en el cual sin embargo yo mismo consisto. Pero "primero y por la mayor parte", la existencia da consigo en el modo en que lisa y llanamente tiene por protagonista a ese Uno/Se, en el modo de hallarse caída, en el modo de un hablar carente de suelo o que ignora el suelo que tiene, en el modo del aburrimiento y de una dispersión que se autopotencia saltando de una novedad a otra y que sube aun más de tono cuando trata de buscarse a sí misma

cada vez más lejos de sí, en el modo de una feroz pugna por acortar distancias y por imponerlas, por parecerse unos a otros, en el modo de que toda cosa es en definitiva cualquier cosa porque nada es con propiedad, empezando por la propia existencia de uno. En esta movilidad de la existencia caída en el propio "espacio" en que ella consiste, la existencia se convierte para sí misma en un precipicio, en un despeñadero, como dice Heidegger. Tal caída no es sino el movimiento mismo del "venir-arrojada", del "venir-echada" la existencia al propio espacio en que ella consiste, en forma de un enigmático "encontrarse", de una enigmática facticidad, que de inmediato se vuelve a sí misma la espalda. Y por tanto, si es verdad que la existencia en tanto que "entender se-encontrante" representa la apertura en que las cosas se exhiben, también es verdad que toda existencia en tanto que caída, representa el lugar del atropellamiento y de la desorientación, el lugar de la confusión y el lugar del saber que ignora sus límites y su suelo y que aumenta así la hondura del precipicio que él mismo contribuye a abrir. Y justamente en ese precipitarse, en ese huir, revélase el pavor ante aquello de que se huye que no es sino la inhospitalidad del propio ser. El lector familiarizado con la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel recordará que en el capítulo de la sección "autoconciencia" que lleva por título "señorío y servidumbre" Hegel convierte el miedo a la muerte, el miedo al "amo absoluto" representado por el señor ante el que el esclavo temió por su vida (y eso es lo que define a la conciencia esclava), Hegel convierte ese miedo, digo, en principio de sabiduría, en soporte del duro trabajo que ha menester el proceso histórico de civilización y formación, hasta la eliminación de la "figura del amo" que define a la actitud de la conciencia en la modernidad. Para el hombre contemporáneo al que va dirigido *Ser y Tiempo* todo el proceso civilizatorio acaba exhibiendo su lado de ilusión, acaba mostrando su ambigüedad, acaba próximo a quedar convicto de ser algo muy distinto a lo que dice ser, empieza a poder ser visto como una caída en el precipicio, acaba al menos exhibiendo su radical fragilidad, si la "figura del amo", del amo absoluto, de la muerte, acaba afirmando su inerradicable y no disoluble centralidad en nuestra existencia, sin la posibilidad de disolución semiteológica de que esa "figura del amo" es todavía objeto en Hegel.

Sin embargo, la propia existencia no sólo lleva inscrita en sí el momento de huida, sino también el momento de llamarse a sí misma, esto es, en toda existencia resuena, a veces con insistencia, a veces sólo en ocasiones, el "llega a ser lo que de verdad eres". Es lo que Hei-

degger pone de manifiesto en una bien problemática interpretación del fenómeno de la conciencia moral. En tales interpretaciones Heidegger se sabe expresamente bien cerca del psicoanálisis. Pero Heidegger pretende siempre para su análisis existencial más radicalidad que la que podría alcanzar el análisis, en definitiva "antropológico", y por tanto sólo óntico, del objeto "psique". Mas no podemos detenernos en esto, pues nuestro propósito ahora es sólo el de aclarar brevemente qué se entiende en *Ser y Tiempo* por "culpa" y cuál es su relación con lo que hemos definido como "cuidado".

En el contexto de lo que venimos diciendo, ese "llega a ser con propiedad lo que de verdad eres" sólo puede significar: proyéctate respecto de la posibilidad más tuya, más irrebasable, más irreferencial de tí, esto es, respecto de la posibilidad de la propia imposibilidad de la existencia. Es, pues, desde esta latente posibilidad de sí, es desde este esencial y constitutivo conducirse ya desde el principio la existencia respecto a la muerte, es desde este conducirse la existencia respecto a su propia facticidad, esto es, respecto a la posibilidad de la imposibilidad de sí, desde donde la existencia se llama a sí misma a recogerse de la dispersión. Es echándose adelante adentro de esa posibilidad, no dedicándose a considerarla piamente, resignadamente o edificantemente (pues eso no sería sino un modo más de huir de ella, de disponerse a neutralizar el trago que representa) como la existencia obtiene su genuina y auténtica medida.

Pero la voz de la conciencia viene siempre a consistir en un veredicto de culpabilidad. ¿De dónde nace ese "culpable", visto desde lo que acabamos de señalar?, es decir, ¿cuál es la raíz existencial de la culpa?. Partamos de un concepto bien simple de ser-culpable. Ser-culpable significa ser base o fundamento o causa de una mengua que acaece indebidamente el prójimo, de suerte que en ese "indebidamente" se revela la propia deficiencia del fundamento o causa de donde sea mengua nace. Ser culpable en este sentido es una "forma de ser" del tipo de ente que somos. Y nos preguntamos por la raíz de ello. La respuesta de Heidegger viene a ser: esa supuesta "deficiencia" no ha de considerarse solamente como privación, como el reflejo que el deber-ser no cumplido, la obligación no cumplida, tiene en el agente donde ese no cumplimiento se origina, convirtiendo a ese agente en deficiente, sino que el deber-ser no cumplido, la mengua causada al prójimo, tienen su origen en una negatividad más original que no hace sino revelarse en esa deficiencia-reflejo. Considerar, pues, el mal como privación del bien, no es para Heidegger sino mantenerse en superficialidades ónticas. El ser-culpable no

deriva del haber incurrido en culpas, sino que el incurrir en culpa o deuda, el hacerse culpable, sólo es posible en virtud de un ser-culpable, de un ser-deudor más original, inscrito en la propia estructura del "cuidado". Y para Heidegger se trata entonces de poner al descubierto esa negatividad original, esa "deuda/culpa" original que está a la base de todo hacerse culpable, es decir, de poner al descubierto la negatividad que anida en el "cuidado", y por tanto, en la propia estructura del ente que somos. La existencia, la clase de ente que somos, se encuentra a sí misma arrojada al espacio mismo en que consistimos. Siendo, nuestra existencia viene en cada caso definida por una posibilidad de sí, por un poder-ser que es en cada caso el mío, que me lo he dado yo, pero sobre una base que no he sido yo quien me la he dado a mí mismo en propiedad. Nos encontramos arrojados a nuestro ser, pero no somos el promotor de él. Pero somos *iactata proectio*, y por tanto en cierto modo sí que somos promotores de nuestro ser, pues ese ser no consiste sino en nuestra propia proyección, pero en la que damos con nosotros mismos como arrojados. "Como entes que, solamente arrojados a nosotros mismos, podemos ser existiendo la proyección que somos, somos el fundamento de nuestra proyección. Aunque no hemos puesto el fundamento, reposamos sobre su gravedad percibida como carga. No podemos ser, sino proyectándonos relativamente a posibilidades a las que estamos arrojados. Por tanto, el *self*, que como tal ha de poner el fundamento de sí mismo, no puede adueñarse nunca de él. Ser el propio fundamento de sí, pero arrojado, es decir, ser el fundamento de sí, pero que nunca puede tenerse ni poseerse a sí mismo, es el poder-ser de que se trata en el cuidado".⁴ Es decir, ser el propio fundamento de sí, pero fundamento del que uno no se puede apoderar, porque uno se mueve ya siempre sobre ese fundamento que uno es, porque uno da siempre consigo arrojado a aquello que funda, esto es, arrojado a aquello respecto a lo que uno se proyecta, arrojado en el propio espacio de posibilidades en que no se proyecta y que no se convierte en tal espacio de posibilidades sino en esa proyección, es la nihilidad, es la fisura, la rotura que atraviesa a la existencia, el abismo que se abre dentro de ella. Dicho de otro modo: no somos sino como proyección ("por delante de sí"), y sólo como la proyección que somos damos con nosotros mismos ("ser ya en"); somos, pues, el fundamento de nuestra proyección y de nosotros como no consistiendo sino en ella, pero un fundamento que nosotros mismos, que consistimos en él, no hemos puesto, un fundamento que por su facticidad nunca puede tenerse, y que dentro de sí dista de sí el abismo que, por tanto, él mismo es.

Pero no es sólo por el lado del "estar arrojados" en el espacio que somos, también por el lado de proyección en que ese espacio consiste, la existencia se revela transida de nihilidad. El existir es proyectarse relativamente a posibilidades, precisamente a tales o cuales posibilidades y no a otras. Esta exclusión, esta nihilidad, este "no a otras", pertenece a la propia estructura de la proyección, a la libertad que la define. Si por el lado de ser-fundamento la existencia se revela como un abismo, como un fundamento que no se tiene a sí mismo, como la "deuda" que el fundamento tiene consigo, como la deuda consistente en que fundamento se recibe prestado a sí mismo como fundamento, por el lado de proyección, por el lado de aquello de que el fundamento es fundamento, se revela transida también de nihilidad. Y con esto tenemos el concepto que buscamos. "Culpa" o "deuda" original llama Heidegger en *Ser y Tiempo* a la estructura de nuestra propia existencia, por la que ésta es el fundamento, un fundamento que a sí mismo no se tiene, un fundamento en cuyo centro se abre el vacío, por la que ésta, digo, es el fundamento de una proyección transida de exclusión y negatividad y que de por sí representa ya quebranto o posibilidad de quebranto para el ser del prójimo. Proyectarse respecto a la posibilidad más propia de uno, que es a lo que la conciencia llama, es no huir de ese original ser-culpable o ser-deudor, un no huir que se revela como un "querer tener conciencia", un proyectarse respecto de ese original ser-deudor en que se origina toda deuda. Un proyectarse, por tanto, respecto a una posibilidad de sí, la más fundante y original de todas.

La existencia, decíamos, es espacio de exhibición de las cosas en lo que son y en lo que no son, en su ser o no ser tales o cuales; ese espacio, en nuestro "venir echados" a él, y en la huida que en el mismo acaece respecto de la inhospitalidad que lo caracteriza, acaba revelándose a sí mismo como despeñadero; pero incluso en la vuelta a sí, en la vuelta a la "razón", en la vuelta al menos a la "medida", esa vuelta no puede serlo sino sabiéndose fundada sobre un abismo que constantemente la transe, sabiéndose por tanto como un despeñadero siempre posible. Tanto la filosofía tradicional como la filosofía moderna y contemporánea, en forma del "pensamiento de pensamiento" de Aristóteles, del "saber absoluto" o del "saber que absolutamente se sabe" de Hegel, del "tenerse el sujeto indubitadamente a sí mismo" de Descartes y Husserl, o incluso en la forma aparentemente finita (y aun escéptica) de pretender para nuestra razón una absoluta y definitiva claridad sobre sí misma en forma de un lenguaje bien construido y perfectamente claro (Filosofía Analítica del Lenguaje),

habían supuesto ambas en definitiva un fundamento no transido de finitud, o habían proyectado al menos la idea de un fundamento que fuese en definitiva ajeno a ella. Es lo que *Ser y Tiempo* nos pone ante los ojos.

V.— *Tiempo e historicidad*

A propósito del "entender" hemos dicho que todo entender implica siempre un "respecto" relativamente al cual se hace proyección de lo entendido, proyección en la que lo entendido (y en esto consiste el entender algo), se nos da como siendo tal o cual cosa. De modo que si el ser del ente que somos lo hemos podido interpretar como "cuidado", resulta obligado preguntarse por el "respecto a qué" en que se ha movido el entender que ha quedado desarrollado, articulado y plasmado en esa interpretación. Dicho en términos de Heidegger resulta obligado preguntarse por el "sentido" en tanto que "respecto a qué" de la proyección, desde la que algo se vuelve comprensible como algo. Se trata de la cuestión de qué es lo que posibilita a ese todo estructural en que se articulan los aspectos o momentos de "componen" lo que hemos llamado existencia y que hemos definido como "cuidado", esto es, se trata de preguntarse, si nos atenemos a la terminología de *Ser y Tiempo*, por el "sentido" del "cuidado" (del "por delante de sí/ ser ya en un mundo/ tratando con el ente intramundano"), por aquello, repito, con que en realidad ha estado contando nuestra interpretación.

Para responder a esta cuestión partamos de nuevo del existir con propiedad. El adelantarse adentro de la posibilidad de sí que representa la muerte sólo es posible si nuestra existencia, por su propia estructura, puede venir a sí, advenir a sí, en su posibilidad más propia. El "por delante de sí" implica que nuestro existir, por su propia estructura, es venidero. Pero tal adelantarse adentro de la posibilidad que representa la muerte, esto es, tal echarse adelante, tal anticiparse respecto de esa posibilidad, es un proyectarse la existencia respecto a su esencial ser-deudora, un asumir la existencia su venir arrojada a sí misma, su facticidad, a su poder-no-ser. "Venideramente" por tanto es como la existencia puede propiamente ser lo que ya siempre radicalmente era y de lo que huía, es decir, venideramente es como la existencia puede ser su más propio ser-sido. De modo que el adelantarse adentro de la posibilidad más extrema de sí, esto es, el advenir más propio, no es sino el retorno a, o el "liberar", lo "sido" más propio. Tenemos, por

tanto, que lo "sido" "propiamente", lo "sido" de verdad, brota en cierto modo de la existencia en tanto que propiamente venidera. Y para esta existencia que se proyecta respecto de esa su extrema posibilidad de sí que representa su propia facticidad, esto es, su propio venir arrojada al mundo en que ella consiste, esto es, su ser-sido más propio, esto es, su propio estar asentada desde siempre sobre la posibilidad de la muerte, el ocuparse del ente intramundano es un ocuparse sabedor de sus justas medidas, no es lo que es sino efectiva y genuina actualidad, como actualidad "propiamente" dicha, la cual brota de un advenir que es, como dice Heidegger, *gewesend*, término que podríamos traducir por sido-haciente, sido-abriente. Tenemos, pues, que el "sentido" del cuidado, considerado éste en el modo de la "propiedad", se nos revela como temporalidad. Esto es, el existir con propiedad, que es del que hemos partido, se nos revela como un advenir ya sido, o mejor, como un advenir sido-abriente, sido-haciente, o mejor, sin neologismos, como un advenir que deja suelto lo que de verdad ya siempre éramos, que sitúa a la existencia sobre lo que radicalmente le concierne, y que sólo así sostiene a una genuina actualidad. Odicho aún de otro modo, el existir con propiedad se nos revela como un genuino "futuro pasado" (es el título de un libro de R. Koselleck)⁵, como un ser-sido asumido y agarrado de verdad en el advenir de la existencia a sí misma, en el serse ésta a sí misma advenidera o futura, el cual ser-sido sostiene a una genuina actualidad; o dicho aún de otro modo, como ("propiamente") "histórico". Inmediatamente hay que añadir que, como es evidente, esta temporalidad, este tiempo original, no puede concebirse como un flujo de "ahoras", consistiendo el pasado en los "ahora" que ya no son, que ya "se fueron" (¿a dónde?, ¿al pasado quizá?), y el futuro en los "ahora" que aún no se han tornado presentes (¿y dónde residen mientras no se vuelven presentes, en el futuro quizá?). Es decir, esa temporalidad original no es el tiempo intramundano, que es al que responde esa concepción corriente del tiempo como un flujo de "ahoras" (del "ahora y ahora y ahora y ahora..." con que, por ejemplo, vamos señalando la aparición de los sucesivos números que indican los segundos en un reloj digital), sino que es el tiempo posibilitante del "mundo" del ser-en-el-mundo, del "mundo" como determinación de la existencia y dentro del cual damos con el tiempo del reloj y contamos con él. En el último capítulo de *Ser y Tiempo*, Heidegger trata de mostrar cómo el tiempo del reloj "deriva" de esa temporalidad original, y quizá habría que añadir que ese capítulo final se pierde en el enigma de tal relación de "derivación", enigma que en cierto modo

se cierne ya sobre el capítulo penúltimo, el dedicado a la historicidad de la existencia y a la historiografía. En todo caso, tenemos ya bosquejados casi todos los elementos del análisis que en *Ser y Tiempo* hace Heidegger del "ahí" en que consiste el ente que somos y en que éste ente da consigo y con los demás entes.

Pero antes de seguir adelante, y hacer alguna breve referencia más al concepto de historicidad de la existencia, conviene volver de nuevo sobre el concepto de culpa-deuda, pues en definitiva este último concepto no es otro que el propio concepto de historicidad de la existencia. Sucede que al lector que se orienta por muchas cosas del pensamiento de nuestros días que provienen en realidad de *Ser y Tiempo* de Heidegger, no le resulta sin embargo fácil reconocerlas cuando se las expresa con la misma terminología que se emplea en *Ser y Tiempo*. Así ocurre, por ejemplo, con el tema de la culpa-deuda que Heidegger introduce mediante un análisis del fenómeno de la conciencia moral, a la búsqueda, un tanto artificiosa, de un fenómeno que quepa interpretar como un llamarse a sí misma la existencia a su ser-conpropiedad. Y así, en principio cabría pensar que el tema de la culpa-deuda en *Ser y Tiempo* no alcanza más que a ese ámbito de fenómenos, a esa problemática, digamos, "existencial"; y el lector, sin negar que esos problemas sean tales problemas, puede sin embargo pensar que no son los problemas cruciales hoy. Pero como ya he indicado al final de la sección anterior, creo que ello no es así. Pues el tema de la culpa-deuda es el que está en el centro de toda la recepción de Heidegger en el pensamiento de nuestros días, el tema a propósito del cual uno, por así decir, ve derrumbarse el edificio de la metafísica occidental, de la metafísica de la presencia, de la metafísica de la identidad, y en rigor nunca ha habido otra. Y puede que el lector piense que tales rótulos encierran en realidad pura charlatanería, pero tampoco es ello necesariamente así, como fácilmente puede comprobarse. El primer capítulo de la obra *Fundamento de la Teoría del Saber* (1974) de Fichte lleva por título "Del principio absolutamente incondicionado". Parte Fichte del principio de identidad $A = A$, A es A , pero este principio -dice Fichte- no es absolutamente incondicionado, pues lo que dice es que "Si A es, entonces A es A ", no es pues un principio absolutamente incondicionado sino que queda sometido a condición; no hay ente sin identidad, pero naturalmente si es que hay tal ente. El principio absolutamente incondicionado y sobre el que se funda el propio principio de identidad es el de la igualdad del yo consigo mismo, el de saberse el yo no consistir en otra cosa sino en sí, $Yo = Yo$. Este último principio es en efecto absolutamente incondicionado, pues no se lo

puede interpretar como "Si yo soy, entonces yo soy yo", pues la supuesta condición -como es evidente- sólo puede serlo viniéndome dada a mí, y eso no puede ser sino presuponiéndome yo igual a mí, presente a mí, como siendo de antemano yo, y ello como condición de que tal condición se me dé, con lo cual la condición llegaría siempre tarde. La absoluta identidad del sujeto consigo se convierte al cabo en fundamento y base de la presencia ahí de cualquier ente con la identidad sin la que no podría ser. Más aún: se convierte en base de la interpretación del ser como lo presente-ahí, pues no hay ente sin identidad y la base de la identidad es en definitiva la presencia del fundamento a sí mismo, la igualdad del fundamento (sapiente) consigo mismo.⁶ Fichte interpreta esta igualdad del fundamento consigo mismo como una autoposición, como un ponerse que siempre se precede. El "yo" lo concibe Fichte como la acción de ponerse a sí mismo, la cual por tanto no sería sino producto de sí misma. Naturalmente esta idea de Fichte es un disparate, pero en cierto modo lo es porque saca al sentido común fuera de sí, lo saca de quicio para ponerle un espejo delante. Pues esa identidad última se-fundante y se-sabiente es la que está a la base de buena parte de las nociones más básicas de sentido común: piénsese en la noción abstracta de objetividad, en la noción abstracta de presencia por la que el haber algo o existir algo lo entendemos como un estar algo presente ahí, e igualmente piénsese en la presencia en abstracto del pensamiento a sí mismo. Son todas ellas nociones que tienen la estructura del "yo" de Fichte: en cuanto queremos ponerles una condición, saltan tras de sí, se ponen por detrás de esa condición, la preceden ya siempre. Resulta que el referente de estas nociones era ya siempre antes de toda condición a que queremos someterlo, ese referente es en definitiva incondicionado, acaba exhibiendo una incondicionada identidad consigo. Pues bien, la culpa-deuda, como estructura básica de nuestra existencia, es la fisura en la existencia, la diferencia de nosotros mismos respecto de nosotros mismos, que no impide apoderarnos de raíz de nuestro ser, y por la que todas esas nociones, que asimismo subyacen tanto en las grandes concepciones modernas del sentido del devenir histórico, esto es, en la filosofía moderna de la historia, como en la propia concepción de la historiografía, quedan convictas de no consistir sino en exacerbaciones del presente, que a sí mismas se ignoran como tales, suscitando la ilusión de una absoluta identidad consigo. En el venir a sí con propiedad, en su carácter posible de genuinamente venidera o futura, la existencia no adviene sino a lo que ya ella propiamente siempre era, fundando un genuino presente,

desprovisto de paja y lastre y en el que cabe ir a lo esencial. Lo cual quiere decir que, al no poder ser sino como venidera, y por tanto como liberando lo que ya siempre ella era, la existencia no puede serse sino como herencia, trasmisión, tradición, como un recibirse de sí misma a sí misma, en la que lo que ella ya siempre era, su ser-sido, nunca lo ha puesto ella, en la que, lo que ya siempre somos, nunca lo hemos puesto nosotros mismos, sino que venideramente nos recibimos (pero *nos recibimos* y también nos elegimos) en herencia a nosotros mismos. Y en ese futuro que somos, por el que nos recibimos a nosotros mismos en nuestro ser-sido, que nosotros no hemos puesto y por el que, siendo nosotros nosotros y aun precediéndonos, nunca somos los promotores de la base y de la raíz de nuestro propio existir, de aquello, pues, en que ese existir tiene su suelo, o cabe no ser más que lo que por lo general ya somos y nos encontramos siendo, o cabe también contestar lo que por lo general ya somos, desde otras posibilidades más radicales de sí mismo contenidas en la herencia en que consistimos, pero de las que tampoco somos los promotores, sino que damos con ellas (como con nosotros) ahí.

Manuel Jiménez Redondo
Universitat de València

Ponencia presentada en el seminario "Historia y Narración", organizado por los Departamentos de Filosofía, de Historia Contemporánea, y de Teoría dels Llenguatges de la Universitat de València, los días 27 de mayo y 3 de junio de 1994.

NOTAS

- 1 Cfr. La conferencia de Husserl que lleva por título: "Meditación sobre la idea de una vida individual y colectiva en autorresponsabilidad absoluta", en *Husserliana* VIII, Den Haag 1959. Asimismo las conferencias de Husserl: "La filosofía como autorreflexión de la humanidad" y "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", en E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Losada, 1964.²
- 2 Kant, *KrV*, A 95 ss., B 129 ss.
- 3 Cfr. M. Heidegger, "¿Qué es Metafísica?" (1929) y R. Carnap "La superación de la Metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" (1932) en A. J. Ayer, *El Positivismo Lógico*, Madrid, Tecnos, 1981, p. 66 ss.
- 4 Acerca de este nudo de cuestiones cfr. *Ser y Tiempo*, § 9-10, y más tarde la "Carta sobre el Humanismo" (1946).
- 5 Cfr. *Ser y Tiempo*, § 54-60.
- 6 Cfr. *Ser y Tiempo*, § 58.
- 7 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Francfort, Suhrkamp, 1979.
- 8 Cfr. W. Janke, *Fichte Sein und Reflexion*, Berlín 1970