

Trabajo Fin de Grado

La necesidad de la filosofía como preguntar
metafísico

The necessity of philosophy as a metaphysical
wondering

Autor

Alberto Alegre Villanueva

Director

Juan Velázquez González

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
2017

ÍNDICE

1. Introducción	3
2. ¿Qué significa la filosofía?.....	5
2.1. La necesidad en sí de la filosofía	6
2.2. La necesidad de la pregunta.....	8
2.3. La necesidad de la metafísica, de una nueva metafísica.	11
3. ¿Qué significa pensar?	14
3.1. ¿Qué no piensa la ciencia? ¿Qué piensa la filosofía?	15
3.2. ¿Cómo se piensa al filosofar? El sentido hermenéutico de la fenomenología. 19	
3.3. ¿Quién piensa?.....	21
4. ¿Qué significa que “soy”?	24
4.1. ¿Yo soy el <i>Dasein</i> ?	24
4.2. ¿Soy un modo de ser?	26
4.3. ¿Soy tiempo?.....	27
5. Conclusión.....	31
Bibliografía.....	33

Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente extraña y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen de Todo¹

1. Introducción

Que la pregunta por “¿Qué es la filosofía?” sea una pregunta totalmente vigente para la propia disciplina filosófica es cuanto menos curioso. En muchas otras ciencias no se pregunta acerca de la naturaleza básica de sus propios quehaceres, sin embargo la filosofía no solo contiene enigmas, sino que por sí misma es materia de reflexión. Tras cuatro años de carrera me parecía muy conveniente e incluso poético (la relación entre la filosofía y la poesía fue estrecha en su origen²), volver a revisar esta pregunta, y la razón principal que me invitó a ello fue la de no olvidar los principios por los que estoy dónde estoy, y en definitiva por los que soy lo que soy —pero ¿qué significa “ser”?— por lo que decidí que filosofar era algo que me comprometía de forma especial conmigo mismo, y si lo llevaba haciendo siempre, como luego deduje, ahora era más consciente de ello.

Preguntarse “¿qué es la filosofía?” nos recuerda que debemos estar unidos a la filosofía mediante una experiencia vital, y que el asombro —como decía Platón en el *Teeteto*³ o Aristóteles en la cita con la que abrimos este trabajo— es lo que nos impulsa a conocer o comprender la esencia de las cosas, percatarse que hay algo que supera la simplicidad de la mirada y que tiene otra misión, la de ser pensado. Ahora me hallo asombrado por la completud circular que forman los pensamientos que componen esta idea, ya que descubro que quizás los principios que decidí no olvidar preguntándome: “¿Qué es la filosofía?”, se hallan precisamente en el mismo momento en que me pregunto por mis principios de nuevo, en el mismo instante en el que pienso, a la misma vez que vuelvo a

¹ ARISTÓTELES, 982b, *Metafísica* (I), Gredos, Madrid, 1994, pp. 76-77.

² Para más profundidad en el tema: SOLANA DUESO, José, *De Logos a Physis: estudio sobre el Poema de Parménides*, Mira, Zaragoza, 2006 (ver: c. II. Lenguaje y filosofía).

³ Platón, 155a. En *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 1988, p. 202.

“poner en marcha el filosofar”⁴, como diría Heidegger. Y es que este filósofo despertó en mí todas estas conexiones que descubrí como si fueran propias, algo que cuando sucede no puedes dejarlo pasar. Se me sugirió un mapa interconectado por tres grandes conceptos que rondan la filosofía heideggeriana constantemente, y que ya se pueden adivinar a lo largo de estas primeras líneas: la filosofía, el pensamiento y el ser.

Mi trabajo tratará de pensar una vez más alrededor de estos conceptos arcanos, con el asombro de quien desempolva un viejo libro, bajo la aproximación de las teorías heideggerianas y con la humilde aportación de mostrar esas interconexiones de una forma más explícita. Para ello comenzaremos preguntándonos por la naturaleza de lo filosófico, para luego ver qué significa pensar de este modo especial y por último entroncar todo esto con el cuestionamiento de la pregunta que lo recorre todo y nos devuelve a lo más puramente filosófico, la reflexión sobre la pregunta fundamental, la pregunta por el ser. Lo que quiero mostrar en líneas generales a lo largo del trabajo es que existe una necesidad de la filosofía, que conduce irremediablemente a pensar –en un sentido concreto– sobre la materia de la metafísica, sobre el ser. Esto no es una sentencia conclusiva, sino una suposición sobre la que partí; algo que me pareció en primera instancia curioso, y luego me asombró. Como conclusión, encontré respuestas, pero estas me llevaban a otras preguntas... cuando me di cuenta, estaba haciendo filosofía.

⁴ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999, p. 20.

2. ¿Qué significa la filosofía?

Desde el principio de *Introducción a la filosofía*⁵ Heidegger recalca que esta disciplina, siendo lo que sea la filosofía, e independientemente de las apreciaciones posteriores, es fundamental para el ser humano de forma esencial; es decir, la filosofía es una necesidad. En las introducciones de varios libros de Heidegger⁶ hay una clara intención de justificar las razones fundamentales que sustentan la propia existencia de ese libro, de clarificar el sentido novedoso que le va a dar a cada concepto, haciendo hincapié en que esta tarea preparatoria es del todo fundamental. Hay que adecuar nuestras preconcepciones culturales para poder entender algo que es revolucionario, que nunca se ha pensado. Esta idea está en relación con algunas de las interpretaciones de la filosofía heideggeriana, en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*⁷ se destaca⁸ lo importante que resulta el hecho de que las concepciones del mundo no filosóficas, culturales, religiosas... guarden una relación inseparable con la filosofía y su tarea, su necesidad. Finalmente se argumenta que toda concepción del mundo es originada por la filosofía, pero que justamente por estar inmersos en una concepción del mundo con sus lógicas de pensamiento concretas y su propio relato de génesis, no pensamos acerca del verdadero origen de nuestro pensar. Estas circunvalaciones alrededor de los conceptos son constantes, el “por dónde acercarse” importa por igual en Heidegger que el “a qué acercarse”. No se pueden dar el uno sin el otro. La pregunta por el ser –que es la pregunta filosófica por antonomasia– entroncará el filosofar con lo humano finalmente, y esta pregunta se había encorsetado bajo unas miras prejuiciosas, opacadas por una precomprensión científica, algo que más adelante veremos. Como consecuencia la filosofía se había centrado más en definir al ente y no en el sentido de este, no se planteaba cómo entendemos lo que debemos entender, y el pensamiento metafísico quedaba anquilosado en las viejas conceptualizaciones que desde Aristóteles apenas habían variado, no permitiendo un pensamiento, un movimiento del espíritu humano verdaderamente original y auténtico.

⁵ Título original: *Einleitung in die Philosophie*. Curso de Heidegger del semestre de invierno de 1928-1929.

⁶ *Ser y Tiempo, El concepto de tiempo, Introducción a la filosofía, ¿Qué es la filosofía?...*

⁷ Título original: *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1919.

⁸ HEIDEGGER, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005, § 1. Filosofía y concepción del mundo: a) La concepción del mundo como tarea inmanente de la filosofía.

Las concepciones del mundo o precomprensiones son importantísimas, son las bases lógicas previas donde se estructurarán los contenidos de nuestros pensamientos; tener entonces una precomprensión, ahora en concreto, en la materia de la filosofía y su tarea, es pues esencial para el resto de la investigación; por eso partiremos con la conciencia de que la filosofía no se halla fuera de nosotros, sino que en el mismo existir encuentra su esencia: introducirla es solo poner en marcha su potencialidad. Para tener una visión global de la importancia de la filosofía veremos primeramente la necesidad en sí de la filosofía, para luego detenernos en el cambio fundamental que supone pensar a través del sentido –lugar de manifestación de la *diferencia ontológica*– y no en el ente cerrado en sí mismo, y por último veremos, metidos más de lleno ya en la pregunta por el ser, su olvido histórico y las causas que lo justifican. La filosofía tiene unas necesidades previas a su comprensión de las que debemos ser conscientes antes de lanzarnos hacia la pregunta sobre qué pudiera ser la filosofía. La pregunta correspondiente no sería entonces “¿qué es la filosofía?” sino más bien “¿Qué hay de necesidad en la filosofía para que sea así?”

2.1. La necesidad en sí de la filosofía

Para buscar algo hace falta saber qué se busca. Esto es paradójico en el caso de la filosofía; buscar lo filosófico precisaría de una comprensión previa de lo que es para posteriormente ir hacia ello. La paradoja está en que este “planteamiento parte del supuesto de que nosotros, que tenemos que ser introducidos en la filosofía, por de pronto estamos situados fuera de ella”⁹. La primera necesidad consiste en dar cuenta de que la filosofía no se halla fuera de nosotros, “filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres”¹⁰. Hay dos errores más o menos comunes al afrontar esta premisa: 1) Sería imposible buscar lo filosófico fuera del ámbito de lo existente; estaríamos buscando algo que no podemos encontrar de ningún modo, ya que no existe. Sin embargo no conviene aventurarse a decir que la filosofía es algo así como “un viaje a lo desconocido”, porque no sabemos qué es la filosofía, sino que estamos rodeando su definición, realizando una tarea preparatoria. Por el contrario, ese tipo de definiciones vagas ahuyentan del objetivo puesto que aumentan su incertidumbre colocando a la filosofía como un ente extraño a cualquier otra cosa. 2) Coloca la filosofía como “una especie de autocontemplación psicológica,

⁹ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 18.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 19.

como si el filosofar acabase convirtiéndose en una especie de ocupación egoísta consigo mismo, una especie de disección de la propia vida anímica de uno mismo”¹¹. En este caso somos nosotros los que colocamos al sujeto como en el centro de la existencia, enfocamos nuestra mirada teórica hacia nosotros mismos y se produce una paradoja ya que nos contemplamos a nosotros mismos contemplándonos a nosotros mismos. El agente de esa mirada –que soy yo– queda teóricamente en un bucle infinito fuera de sí, contemplándose desde fuera e impidiendo la mirada hacia un acceso filosófico propio.

En cualquier caso parece que la filosofía sucede en el ser humano, parece que le es algo propio, pero no equivale a aquella actividad de autocontemplación psicológica, por la que el ser humano se vuelve ensimismado. Si nuestra existencia vital está atravesada por la filosofía, entonces ¿dónde se junta la filosofía con la existencia como modo de ser propio del ser humano? En “nuestro elegir, nuestro querer, hacer y omitir”¹². La filosofía entronca con la existencia precisamente en el ahora, en el mismo momento en el que existimos y sobre las condiciones que acabamos de citar; parece pues que la filosofía pudiera estar relacionada con otras capacidades humanas de carácter teórico de las que sí conocemos algo. Los puntos de anclaje serán pues estas capacidades que podamos reconocer para virar sobre ellas en torno a lo filosófico, y en dos de sus concreciones: la ciencia y la cosmovisión. La idea de ciencia es la de la capacidad que tenemos de conocer y utilizar conocimientos. La idea de cosmovisión, que aporta Heidegger con más originalidad, es la de la “reflexión constantemente renovada acerca de las posiciones básicas [...] actitudes básicas de la existencia respecto al conjunto de un ente, pero en una reflexión y consideración que se determine directamente a partir de la posición histórica en que a la existencia le acontece estar y que acabe refluendo sobre, y operando en, el interior de esa situación”¹³; es decir, un conjunto de ideas que sostienen la justificación de la existencia de un ente, dándose estas ideas en un contexto histórico que las comprende al mismo tiempo; eso sería una cosmovisión.

Si operamos con lógica, entenderemos que si analizamos la relación de nuestra existencia con el significado de las capacidades que la determinan teoréticamente, la ciencia y la cosmovisión, estaremos analizando la relación de la filosofía con la naturaleza de nuestra existencia vuelta sobre sí misma, ya que nuestra existencia está

¹¹ *Ibíd.*, p. 25.

¹² *Ibíd.*, p. 21.

¹³ *Ibíd.*, p. 23.

dirigida por estas capacidades teórico-reflexivas. Esta es una precomprensión de la filosofía, precisamente definida por sus límites ya que la filosofía ni es ciencia ni cosmovisión, sin embargo al mismo tiempo relacionada a través de la modulación que suponen la ciencia y la cosmovisión para la existencia. Pero, una vez aclarados los errores, si aceptamos que “filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres”¹⁴, esto quiere decir que la filosofía es lógicamente algo anterior a la ciencia y a la cosmovisión y que las hace posibles. En esa unidireccionalidad de posibilitación que va de la filosofía, hacia la ciencia y cosmovisión, podremos vislumbrar las necesidades de la filosofía haciendo el camino inverso, observando lo esencial de la ciencia y la cosmovisión; esas *capacidades* esenciales son reducciones de la *necesidad* fundamental de la filosofía para la existencia.

2.2. La necesidad de la pregunta

La pregunta es el núcleo del pensamiento filosófico, el cuestionamiento de lo dado es lo que pone en marcha el filosofar. Heidegger avistó la confusión a la que nos pueden conducir las preguntas metafísicas, ya que siempre nos hallamos en una cosmovisión que puede impedir la pregunta por el ser: “No sabemos lo que significa «ser». Pero ya cuando preguntamos «¿Qué es el ser?», nos movemos en una comprensión del «es», sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el «es»”¹⁵. De esto se puede sacar una conclusión: vivir comprendiendo el significado de “ser” sin cuestionárselo aún de un modo académicamente filosófico, quiere decir, nuevamente, que tenemos una precomprensión filosófica por el hecho de ser humanos, y que explicitar la problemática del sentido del ser supone la puesta en marcha del filosofar, pero ya estamos filosofando, ya comprendemos el “ser”; no podría ser de otro modo. La cuestión del sentido del ser emerge con urgencia e inmediatamente une la filosofía con la metafísica. Para filosofar deberemos hacer metafísica, en el nuevo sentido que está aportando Heidegger. El filósofo alemán encontró una diferencia importantísima a la hora de enfocar las preguntas del filosofar en torno al ser: “el «ser» no es un ente, sino la

¹⁴ *Ibíd.*, p. 19

¹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de J.E. Rivera, Trotta, Madrid, 2014, p. 16.

condición de posibilidad de todo ente”¹⁶, y también que “el ser del ente no «es», él mismo, un ente”¹⁷. Veamos esto con más calma.

“El ser, por tanto, no es un ente, una cosa de la que podamos predicar sus propiedades”¹⁸, dice Heidegger. El ser “hay que entenderlo más bien como principio de inteligibilidad, como un horizonte significativo desde el que toda la realidad es ya siempre comprendida”¹⁹. La pregunta por el ente no pertenece a la filosofía sino a la ciencia en cuestión que abarque los límites de ese ente: esa es la diferencia entre las ciencias ónticas y la ontología²⁰ o²¹ metafísica. A lo que habrá que interrogar pues, si queremos hacer filosofía, no es al ente en relación a su entidad (sus propiedades), sino al sentido de ser del ente. El sentido es lo que proporciona inteligibilidad a lo que comprendemos sin que concretemos nuestra mirada en ningún objeto, y este es el horizonte dónde se mueve el ser, ya que este no es ningún objeto a comprender, sino que es la herramienta que comprende y otorga comprensibilidad al mismo tiempo a todo ente. Esta aportación heideggeriana que consiste en el cambio de enfoque del preguntar por el sentido del ente, en vez de por el ente mismo (como estaba obstinada la filosofía de su época, enterrando todo lo que creían entender por metafísica entonces) es denominada *diferencia ontológica*.

La filosofía de Heidegger no trata de confrontar a un sujeto para que este pueda conocer lo que hay más allá de los entes. Heidegger afirma que el verdadero pensamiento filosófico se efectúa al comprender la *diferencia ontológica*, y vislumbrar que el ser no es una cualidad de los entes; que es necesario que simplemente sea, que *es* simplemente necesario. Es más, “el no-aparecer será el único fenómeno que realmente merezca la designación de «ser»”²². En el dilema “¿Por qué hay entes y no más bien nada?”²³,

¹⁶ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Herder, Barcelona, 2016, p. 61.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 27.

¹⁸ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, op. cit., p. 63.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 63.

²⁰ Esta importante diferencia, entre, ciencias ónticas y ontología se explica con detenimiento más adelante en el trabajo, más concretamente en el apartado 3.1.

²¹ “Porque está en búsqueda de un punto de partida mucho más radical, Heidegger relanza la cuestión del ser, pero sin reivindicar, en 1927, el término «metafísica», prefiriendo «ontología», quizá más neutro” [...] “Poco tiempo después de haber publicado *Sein und Zeit*, Heidegger se puso a reivindicar de manera más positiva el término «metafísica», que parecía asociar todavía a una moda en su obra capital. Lo hizo sobre todo en sus cursos, pero también en el título de dos ensayos importantes de 1929, ¿Qué es metafísica?, y Kant y el problema de la metafísica. Heidegger habla entonces de su propio proyecto como de una «metafísica del *Dasein* », allí donde en 1927 prefería hablar de una analítica o de una ontología del *Dasein*.” GRONDIN, Jean, *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona, 2006, p. 320 y pp. 325-326.

²² ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, op. cit., p. 64.

Heidegger defenderá la necesaria conjunción entre ser y hombre, en la que deja clara su postura: El ser es, ya que, de hecho, hay quién (se) pregunta por el ser. Ese “quién” será el *Dasein*²⁴; el *Dasein* es quien se pregunta por el ser del que él mismo participa, de ahí la evidencia de que el ser es. Tanto es así que el *Dasein* se da, al reformular cómo sería la pregunta adecuada por el sentido del ser:

“Elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta —por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*”²⁵

Centrémonos pues en saber qué es el *Dasein* y porque este concepto es elegido para esta función. Nos interesa especialmente saber qué relación mantiene con el concepto que tradicionalmente conocemos por “sujeto”, “hombre”... y con el cual habitualmente nos identificamos. De esta manera podremos comprobar el alcance del *Dasein* con relación a nosotros mismos. Por ahora, *Dasein* es el que hace la pregunta ontológica por el ser, por su ser.

Pensar sobre un concepto nuevo es siempre complicado porque hay que trasladar conceptos que sabemos y que pertenecen a otro sentido del lenguaje —o directamente no existen en nuestra concepción del mundo— pero quizás sea ese el proceso en el que está el *Dasein* constantemente. “Heidegger recurre a veces a la grafía *Da-sein*. [...] El valor del guion, más allá de señalar la marca física de la separación que mantiene unidos los dos márgenes, resalta la idea de un tránsito continuo, de un permanente «entre». Ese «entre», ese «espacio abierto», ese «tránsito» es lo que Heidegger realmente intenta pensar.”²⁶ El *Dasein* es precisamente el ente que está haciendo el recorrido que nosotros estamos haciendo, yendo desde un aquí (*da*) hacia el ser (*Sein*): estar abierto, ser capaz de preguntarse a sí mismo, por la propia participación en el ser, en el caso de cada uno.

Pero sí tantas virtudes tienen la *diferencia ontológica* y el *Dasein* como conceptos revolucionarios para la comprensión metafísica ¿cómo es que tuvo que ser Heidegger el que ya en el siglo XX lo recordara? Heidegger explicará las razones del olvido (en un

²³ HEIDEGGER, Martin, *Qué es metafísica*, traducción de Xavier Zubiri, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2003, p. 87.

²⁴ *Dasein* significa literalmente el lugar (*Da*) del ser (*Sein*). ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, *op. cit.*, p. 67.

²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 28.

²⁶ ESCUDERO, J.A., *op. cit.*, p. 67.

capítulo de *Ser y tiempo* homónimo) en el que se explica esto: por qué se ha olvidado aquello que nos permite recordar y comprender metafísicamente, para luego explicar por qué es la metafísica el final del viaje del hombre, que empezó precomprendiendo la filosofía y después, reconociéndose como *Dasein*, como decimos, comprender según este modo propio de ser el valor necesario de la metafísica.

2.3. La necesidad de la metafísica, de una nueva metafísica.

El porqué de la existencia de *Ser y tiempo* es un indicio del olvido al que ha sido sometida la metafísica desde Grecia, y el hecho de que Heidegger quiera recuperar su espíritu se debe a que considera de auténtica necesidad la materia. Para él supone el pensamiento originario, la filosofía en sí. Por ello Heidegger analizará los prejuicios que han llevado la metafísica a su olvido, y trazará una destrucción de la ontología prejuiciosa (sobre los que a continuación trataremos), donde la importancia del lenguaje propio es vital para armar el pensamiento en una nueva estructura metafísica, superando la antigua.

Lo que ha hecho aporética la metafísica desde Aristóteles hasta Hegel han sido una serie de prejuicios sobre el “ser” que hacían que las conclusiones que la Grecia Antigua había legado impidiesen²⁷ hacer unas preguntas metafísicas que despertasen en los seres humanos de su época –dada una conjunción entre las condiciones históricas y de concepción del mundo (sobre las que luego nos detendremos)– un pensamiento que les pareciera de un valor especial; por el contrario, solo encontraban afirmaciones vacías o sobreentendidas. Según indica Heidegger en la introducción de *Ser y tiempo*, el primer prejuicio consiste en que “el «ser» es el concepto más universal”²⁸, el segundo dice que “el concepto de «ser» es indefinible”²⁹, y el tercero que “el «ser» es un concepto evidente por sí mismo”³⁰.

Los dos primeros vienen a tener parecidas consecuencias con distintos matices: el concepto de ser, al ser universal, trasciende toda comprensión concreta, y todo ente se

²⁷ “Pero según Heidegger, la metafísica, en su voluntad de explicación integral, regida por el principio de razón, se habría quedado en el mero plano del ente, que puede perfectamente ser captado o comprendido, pero siempre a partir del *eidos* o de la mirada dominadora dirigida sobre él; la metafísica no habría conseguido nunca pensar el ser como el fondo abisal de todo lo que es. Se habría vuelto así impermeable al misterio del ser o del «hay». Y de ahí la paradoja: no se puede pensar el ser más que destruyendo la metafísica”. GRONDIN, J., *op. cit.*, pp. 325-316.

²⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 24.

²⁹ *Ibíd.*, p. 24.

³⁰ *Ibíd.*, p. 25.

ve abarcado en un ámbito de comprensión que les impropio, pues la comprensión adecuada del ente no es universal, sino particular a ese mismo ente. Aunque Heidegger destaca el logro que supone el descubrimiento –que hizo Aristóteles– de la universalidad del ser por encima de cualquier otro concepto múltiple, afirma finalmente que “cuando se dice: el «ser» es el concepto más universal, ello no puede significar que sea el más claro [...] es, más bien, el más oscuro”³¹. Sin embargo la filosofía pareció dar por zanjada la discusión sobre el ser a partir de ese punto, ya que, como señala el segundo prejuicio, al ser universal y trascender todo ente, ¿cómo vamos a definir algo que carece de límites? Precisamente esta es una conclusión que compartiría Heidegger; lo que no compartiría sin embargo es que a pesar de que el ser no es un ente y no puede ser definido, sí que puede ser preguntado por su sentido, como vimos en el anterior apartado³². “Esa forma de determinación de los entes, justificada dentro de ciertos límites, que es la «definición» [...] [no es] aplicable al ser [...] la indefinibilidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella”³³ afirma Heidegger.

Por último, el tercer prejuicio es realmente la deriva de los otros dos hacia el fracaso de la metafísica: la universalidad del ser y de su indefinibilidad promueven que el concepto se aísle de toda problemática, se banalice su pensamiento, y por tanto se vuelva un concepto evidente de por sí. Esto sucede para que la comprensión del ser en la que vivimos no se desestabilice y podamos formular proposiciones en el ámbito de sentido que tenemos, sin tampoco saber con certeza qué es el “ser”, sino albergando una noción vaga de su sentido. Pero como filósofos no podemos obviar el hecho de que estamos instalados en una comprensión del ser que podemos cuestionar. La conclusión es que la metafísica a principios del siglo XX estaba dormida, pensando otras cuestiones, presuponiendo el sentido del ser que manejaban. ¿Por qué es la metafísica tan fundamental para la filosofía y por extensión para el quehacer humano? “Ser siempre es el ser de un ente”³⁴ explica Heidegger. De cada ente se puede hacer una delimitación y análisis en cuanto ente, y así surgen las ciencias. En el límite de cada investigación científica se hayan entonces los objetivos a los que la ciencia sirve más allá de la propia ciencia, pero que los científicos tienen que seguir delimitando, pues aunque no sea un

³¹ Ibid., p. 24.

³² Me refiero a la explicación del concepto de *diferencia ontológica*, que se encontraba en el apartado 2.2.

³³ Ibid., p. 25.

³⁴ Ibid., p. 30.

trabajo interno, ellos mismos en tanto que conocedores de la naturaleza de su ciencia, deben establecer su posición dentro de la cosmovisión del mundo que interpreten.

“El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas”³⁵. Si las ciencias ónticas se preguntan por el ser del ente, la ontología o metafísica se preguntará por el ser en cuanto ser, o como venimos diciendo, por el sentido del ser en general. Parece pues, aunque más oscuro y complejo, más prioritario preguntarse acerca del sentido del ser en general que del ser del ente. ¿Es necesaria la metafísica entonces para el hombre? Pues según nuestro discurso, sí; en tanto en cuanto es la ciencia más originaria.³⁶ No se debe confundir con el oficio del filósofo, que estará ocupado expresamente en el preguntarse, sino que como decíamos al comienzo: somos filósofos en el mismo momento en el que existimos como seres que se pueden preguntar por su sentido, y esa es la única condición necesaria que nos capacita como seres metafísicos. La filosofía-metafísica requiere de una consideración del ser humano como *Dasein* para ser la filosofía que Heidegger entiende como tal, y el *Dasein* necesita³⁷ esta forma nueva y propia de pensamiento para su existencia como tal (una forma que desvele su verdadero ser): esa es la mutua necesidad entre la filosofía y su pensador, el *Dasein*. Pero el *Dasein* no es el ser humano, sino un modo de ser de este, más bien, el modo propio de ser de este, es decir, el único por el que es lo que es. La duda que cabe es que, si tenemos la posibilidad de pensar ¿tenemos la posibilidad de no hacerlo? ¿No existimos entonces? Pero: ¿Qué significa pensar?

³⁵ *Ibíd.*, p. 32.

³⁶ Tanto la idea de metafísica como ciencia originaria como la que hay justamente antes, que asume como prioritaria la pregunta por el ser antes que la pregunta por el ente, se explican con más detenimiento en un apartado futuro del trabajo, concretamente en el 3.1.

³⁷ Recordamos que hasta ahora sabemos del *Dasein* que es el ser que hace la pregunta por su ser.

3. ¿Qué significa pensar?

En una primera impresión parece que el ser humano cuenta con la capacidad de pensar, aunque eso no asegura que lo hagamos ya que es posible que no tengamos una certeza lo suficientemente clara acerca de lo que significa “pensar”. Heidegger dice que “para ser capaces de pensamiento hemos de aprenderlo. ¿Qué es aprender? El hombre aprende en cuanto pone su hacer y omitir en correspondencia con lo que de esencial se le adjudica en cada caso”³⁸, o dicho de otro modo, aprender es dar cuenta de lo que para cada uno es el fundamento en la relación de esencia de las cosas y nuestros propios quehaceres, integrados en nuestra cosmovisión. Aprender a pensar sería entonces saber “realizar un pensamiento” correctamente, dado previamente el significado de “pensar” para nosotros. Visto así realmente parece poco atractiva la idea de pensar que se ofrece aquí, alejada de esa impresión romántica en la que pensar es el motor que revoluciona al hombre, pudiéndole hacer cambiar de perspectivas, dueño de toda su voluntad. ¿Es imposible pensar lo que no se puede pensar? Es lógicamente imposible, lo que ocurre es que habría que definir que es impensable para cada uno de nosotros; quizás lo impensable es lo que no forma parte de nuestra cosmovisión, de nuestros quehaceres.

El acto de pensar resulta ya a simple vista un acto problemático puesto que con él mentamos tanto un contenido (el pensamiento), como un agente (el pensante), como inteligencia que no sólo realiza sino que interpreta los pensamientos que produce. Nuestra propia forma de comprender el mundo (como agente pensante), interpreta cual es la forma imposible de comprender el mundo (como contenido). ¿Existe entonces una comprensión del mundo que aúne todas las formas de pensar el mundo? Si, Dios.³⁹ La filosofía o el pensamiento son capacidades propias del hombre, dado que este es finito. Aceptando esto, debemos preguntarnos si nuestra comprensión del mundo es la más adecuada como criterio al pensar. Es paradójico puesto que no podemos preguntarnos por si el criterio de nuestro pensamiento es adecuado para sí, despegado de nuestro mismo criterio, que lógicamente lo aceptaría. “Nos adentramos en lo que es pensar cuando pensamos nosotros mismos”⁴⁰, afirma Heidegger.

³⁸ HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005, p. 16.

³⁹ Dios sería es el ser que puede ponerse simultáneamente en todas las perspectivas de comprensión del mundo posibles, y “Dios no necesita filosofar. Un Dios que filosofase no sería Dios porque la esencia de la filosofía consiste en ser la posibilidad finita de un ente finito” HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 19.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 15.

Es por eso que la filosofía se puede adentrar por esas oscuridades y no preguntarse por la entidad de los entes, sino por el sentido de su ser, que en este caso sería el sentido de ser del pensamiento. La filosofía sí que abstrae nuestro criterio, o al menos lo intenta, en medida de la lucidez del momento, para elevarse ante el enigma del ser. No se puede responder a la pregunta “¿Qué significa pensar?” con objetividad, pero se puede pensar y para ello tenemos herramientas. Veremos en primer lugar cómo el desarrollo de las ciencias modernas, su gran influencia y su crisis, interfiere en el pensamiento tanto a nivel histórico como individual, y su esencial relación con la filosofía; después profundizaremos en el hito que supone la interpretación hermenéutica de la fenomenología para definir el cambio en la concepción de lo que significa pensar que propone Heidegger; y por último, en relación con la metafísica, reflexionaremos alrededor de cómo es el acercamiento del *Dasein* a la pregunta por el ser, observando el carácter existencialista⁴¹ de este acercamiento. “Partiendo de los poderes para nosotros determinantes que representan la ciencia y la cosmovisión, nos preguntamos [...] por qué se pone la filosofía precisamente en relación con ellos”⁴². Puesto que ellos son los representantes de un conocimiento aparentemente menos oscuro que el que se avista en lo filosófico, quizá debamos partir de lo que no piensa la filosofía y sí haga la ciencia, para ir descartando los caminos que nos puedan confundir, y que Heidegger argumenta que llevaron a Europa a un olvido de la filosofía. ¿Qué es lo esencialmente científico? ¿Puede la ciencia dejar obsoleta a la filosofía? ¿Piensa también la ciencia? Si es así, entonces, ¿qué piensa en exclusiva la filosofía?

3.1. ¿Qué no piensa la ciencia? ¿Qué piensa la filosofía?

La ciencia no debe parecernos algo ajeno a nosotros, aquí no la tratamos como una disciplina técnica-teórica en la que científicos experimentan y recaban resultados, sino como la capacidad que se halla en todos nosotros para obtener conocimientos a partir de lo real; y parece que la filosofía podría tener también parte de esto. Ciencia y filosofía se asemejan en el hecho de ser dos modos de saber, dos formas de manifestarse la cultura humana, aunque por ahora esta es una definición vaga. Para ayudarnos a descubrir cuál es la esencia de la filosofía quizás debamos entonces empezar por desentrañar la esencia de lo científico y ver las diferencias con la filosofía. Heidegger

⁴¹ Existencialista en el sentido de que es solo el *Dasein*, en su existencialidad, el único que se pregunta por el sentido del ser, incluyendo en este caso el sentido de ser del pensamiento.

⁴² HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 24.

no tarda en anunciar que “la filosofía no es una ciencia”⁴³; la filosofía no puede definirse como dentro de otra disciplina, por lo que podemos decir hasta ahora que “la filosofía es filosofar [...] con ello quiere decirse que la filosofía ha de determinarse o definirse desde sí misma”⁴⁴. Ahora bien, seguir por estos derroteros no nos conduciría a diferenciar claramente la filosofía y la ciencia, sino a justificar la filosofía como una disciplina que acapara todo saber de una forma bruta, lo cual no le hace ninguna justicia. Heidegger dice que “la filosofía no deja de ser ciencia por incapacidad sino por sobrecapacidad”⁴⁵, es decir, que la ciencia participa de algo que le proporciona la filosofía, que la filosofía es más original; el propio Heidegger pone un ejemplo definitorio que me parece el más adecuado:

“Al círculo ni podemos ni debemos llamarlo «redondo», es decir, no podemos ni debemos decir de él que tenga forma redonda, porque es lo absolutamente redondo [...] «redondo» solo sería una deficiente aproximación a ese «redondo en absoluto» [...] correspondientemente, ciencia es una deficiente igualación a filosofía, siendo ésta, pues, la ciencia pura y primera”⁴⁶.

Tenemos entonces que la filosofía y la ciencia están relacionadas, pero que de ninguna manera la filosofía es una ciencia, ni la ciencia una filosofía, y si acaso, podríamos decir que “lo que en la ciencia sólo tiene un sentido derivado a la filosofía le conviene en un sentido original”⁴⁷. La ciencia estudia los entes en tanto su entidad, y la filosofía se cuestiona el sentido del ente. La ciencia está subordinada a una comprensión del ser que no se cuestiona, sino que trata de comprender al ente en cuestión (los seres vivos en la biología, los astros en la astronomía...) al máximo, como decimos, pero dentro de una comprensión del ser incuestionada.

El vicio, que Heidegger destaca de la incorrecta subordinación de la filosofía como una ciencia, se debe a la pérdida por completo de la esencia de lo filosófico, ocupando su lugar la esencia de lo científico y creando una cosmovisión monotemática en la sociedad. “El problema surge cuando los métodos de objetivación de la ciencia y su modelo de conocimiento se extrapolan a todos los ámbitos de estudio, incluidos la vida

⁴³ Ibíd., p. 30. “Y he aquí lugar de fatales errores, a los que también pudiera dar pábulo la mencionada comparación. Pues la filosofía no es ciencia y, por tanto, tampoco es la ciencia más pura y más estricta y primera”. Ibíd. P. 33.

⁴⁴ Ibíd., p. 31.

⁴⁵ Ibíd., p. 32.

⁴⁶ Ibíd., p. 33.

⁴⁷ Ibíd., p. 33.

y el ser humano”⁴⁸ dice Heidegger. Esto se revela en la crisis de las ciencias. Y a través de la crisis, es decir, del límite de lo científico, nos acercamos más a la *esencia* de la ciencia y, como es la ciencia una capacidad que determina nuestra *existencia*⁴⁹, damos con que la crisis de las ciencias desvela nuestra *esencia existencial*. “El que la posición de existencia individual [...] respecto a la ciencia pueda entrar en crisis, tiene al cabo su razón de ser en que está sin determinar y sin aclarar cuál es la relación en la que están algo así como la ciencia y la existencia humana. Y este es el problema de lo que podemos llamar la *esencia existencial*”⁵⁰. La inconsciencia de esta *esencia existencial* crea el clima perfecto para cualquier crisis: la indiferencia. La crisis de las ciencias no se solucionaría mediante la consciencia de esta idea, puesto que Heidegger afirma que la crisis de las ciencias es interna a su funcionamiento esencial, pero se haría visible de un modo propiamente existencial y auténtico, en el sentido que sería vivido propiamente como crisis. Nos haría preguntarnos entonces por nuestra posición en el mundo, por el sentido de las ciencias y, por ende, preguntarnos por el sentido de la filosofía.

“Entre finales del siglo XIX y principios del XX, las ciencias parecieron entrar en una profunda crisis de fundamentos [...] necesidad de revisión de los fundamentos científicos, agravada por un clima social de desorientación y desasosiego tras el final de la Primera Guerra Mundial por conocer el sentido de la realidad.”⁵¹ Es cierto que los periodos post-bélicos suelen ser periodos de reflexión, y seguramente afectó psicológicamente a que la pregunta por el ser tuviera más acogida filosófica, pero Heidegger asegura que la crisis de la ciencia “no es ni mucho menos un casual fenómeno de posguerra, como la mayoría piensa, sino que latentemente radica ya en la propia ciencia”⁵². Es decir, es la propia ciencia la que en su desarrollo lleva implícito el llegar a un periodo de crisis.⁵³ ¿La ciencia es capaz de revolucionarse a sí misma, con sus propias herramientas? Los conceptos fundamentales son ontológicos, y los cambios de paradigma que se sucedan se deberán en todo caso a replantearse si tiene sentido lo

⁴⁸ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁹ Esto lo vimos en un apartado anterior, concretamente desde el 2.1 en adelante.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la filosofía*, *op. cit.*, p. 44.

⁵¹ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, *op. cit.*, p. 70.

⁵² HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la filosofía*, *op. cit.*, p. 42.

⁵³ De una forma semejante, lo explica Kuhn: “El surgimiento de teorías nuevas se ve usualmente precedido por un periodo de profunda inseguridad profesional debido a que exige una destrucción a gran escala del paradigma, así como grandes cambios en los problemas y técnicas de la ciencia normal. Como sería de esperar, dicha inseguridad está provocada por el persistente fracaso a la hora de resolver como se debería los rompecabezas de la ciencia normal. El fracaso de las reglas existentes es el preludio de la búsqueda de otras nuevas”. KUHN, Th. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006, p. 87.

que estaban haciendo las ciencias que entren en crisis. Es decir, de si es posible tras la revolución hablar de la misma ciencia, con el mismo nombre. Si una ciencia cambia sus fundamentos ¿sigue siendo esa ciencia? No, nunca será la misma ciencia tal y como la conocíamos, ni siquiera “ciencia” tal y como la conocíamos. El problema de la *esencia existencial* requiere que acabemos en la esencia de lo científico a través del conocimiento de la relación filosofía-ciencia en su crisis, para ello nos preguntaremos: ¿cuáles son, empíricamente, las causas de una crisis de la ciencia?

La pregunta por la ciencia “es una de esas preguntas que no se detiene, es decir, que no se deja aquietar porque se tenga dispuesta una definición manejable”⁵⁴. La crisis que vivió Heidegger a principios del siglo se caracterizó por que “pese a todos los progresos de las ciencias particulares, estaba rota la conexión entre las ciencias y su contenido, por un lado, y un ideal de formación capaz de tener eficacia práctica, por otro”⁵⁵. La comprensión del ser del ente concreto que estudiaban estas ciencias no era comprendido, dado que el contenido que se daba originaba “una impotencia por la incapacidad de transmitir el «contenido de ser» siempre primario y original de la ciencia de un modo que hablase simple y directamente a la existencia”⁵⁶. La ciencia se hallaba incapaz de transmitir algo que se supusiese fundamental para las personas; y es que precisamente esa es la crisis en la que los científicos se hallaban perdidos, la crisis en la que actuaban como científicos y no salían de su disciplina para observar la *esencia existencial*. Este es el retrato de las ciencias y su crisis, por parte de Heidegger:

“¿Qué puede aportar una definición de la física a los progresos de esta, si además tal definición de la física resulta incomprensible para los científicos, como sucede con todas las teorías filosóficas? [...] El matemático no necesita saber en absoluto en que consiste la esencia de la matemática, le basta con encontrar resultados correctos y útiles”⁵⁷.

El desarrollo bruto de las ciencias va a favor de su crisis, la labor pues de la comprensión es externa y anterior a lo científico. Los científicos están centrados en el objeto de su estudio y habrá en ellos una natural inclinación a continuar con los métodos que tenían pese a que, dada la crisis, su metodología interna es incapaz de repensar sus fundamentos previos. “Toda ciencia se mueve en una ontología regional latente, es decir, dispone de antemano de cierta comprensión preontológica del ser del ente

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 41.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 43.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 43.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 51.

investigado en cada caso.”⁵⁸ Todo ser humano, por el mero hecho de existir, tiene una precomprensión del ser, y como sugerimos anteriormente⁵⁹, sucede igual con la ciencia y los científicos. La diferencia está en que estos, de hecho, no se cuestionan el sentido de su comprensión del ser, y ese es su gran error, no conocer realmente la profundidad de su misma existencia a causa de una incorrecta relación de lo científico y lo filosófico.

Heidegger no le tenía fobia a lo científico. El hecho de que las ciencias entren en crisis es algo positivo que destaca el avance de las mismas, pero el hecho de que no se sepa ver la crisis que se sufre denota una comunidad científica pobre en lo filosófico, y por tanto pobre en lo científico al retrasar su avance por esa razón. Heidegger concluye: “la crisis no es algo que haya que superarse [...] sino [que sirve] para que las ciencias puedan convertirse en tan existentes como ellas por su propia esencia quieran”⁶⁰. Lo científico debe ser capaz de transmitir su importancia vital, en relación a las capacidades propiamente humanas y existenciales que tenemos puestas en la ciencia. Las ciencias deben de ser capaces de pensar su sentido en una cosmología renovada, ocupar un lugar donde sean conscientes del poder que ostentan para la formación de una sociedad que no olvida pensar y ejercitar la crítica, precisamente desde lo más profundo para pensar y criticar: su propio sentido de ser.

3.2. ¿Cómo se piensa al filosofar? El sentido hermenéutico de la fenomenología

Que el pensamiento se halle anquilosado en métodos que conducen a los mismos resultados es un gran problema; quizás que seamos “animales de costumbres” sea un gran problema a la hora de reaccionar ante la crisis. Por ello es fundamental que reflexionemos acerca de nuestro método para filosofar, ya que debemos recordar que nuestra propia forma de comprender el mundo (como agente pensante), interpreta la forma de comprender el mundo (como contenido), y por lo tanto el “cómo se piensa” es del todo fundamental para el resultado final. Pero tengamos en cuenta que “hablar de cuestiones metodológicas en la obra de Heidegger resulta un tanto artificioso [...] la concepción heideggeriana de método fenomenológico de investigación es más bien la negación de lo que la filosofía moderna entendería por metodología”⁶¹. Veremos que fenomenología es el método utilizado por Heidegger para preguntarse por el sentido del

⁵⁸ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 13.

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la filosofía*, *op. cit.*, p. 41

⁶¹ RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, p. 63.

ser; luego comprobaremos cómo Heidegger responde ante la crítica del *círculo en la comprensión*; y finalizaremos por ahondar en el concepto de fenomenología hermenéutica aportado por Heidegger.

“La tarea específica de la fenomenología es sacar a la luz y hacer patente el ser que inicialmente permanece oculto.”⁶² La fenomenología tratará de mostrar la experiencia de ser; tratará de mostrar la existencia, al ser existente, tal y como es. La palabra “fenómeno” tiene varias maneras de entenderse, lo cual lo hace algo confuso. Nosotros nos quedaremos con que “fenómeno” significa “aquello que se aparece”. Recordemos que la fenomenología estudia el modo de acercarse al fenómeno, y no la comprensión misma de su entidad; pero el acercamiento es tan importante en la nueva ontología que va a proponer Heidegger que determina totalmente al fenómeno en cuestión. Para ello “hay que liberarse de la definición clásica de verdad como adecuación, concordancia, correspondencia. Esta definición es fenomenológicamente inadecuada, al igual que la determinación de la falsedad como error”⁶³. Ahora el fenómeno se oculta/muestra bajo su apariencia y manifestación. La fenomenología trata de interrogarse acerca de nuestra relación con el fenómeno, sobre si está oculto o mostrado.

Cuando el fenómeno es el ser, surge el siguiente problema: “Buscar en el ser de la existencia humana el horizonte de comprensión de ser en general supone justamente el sentido de lo que se quiere demostrar, a saber, el ser”⁶⁴ este es el problema del *círculo en la comprensión* ¿cómo responde a esto Heidegger?

Esta circularidad parte ya desde el principio, desde que aceptamos que somos humanos en tanto en cuanto podemos pensar y dar cuenta de nuestra propia existencia. Pero la tarea de la fenomenología, tal y como la entiende Heidegger, es despertar el interés por pensar y describir la propia existencia a modo de precomprensión del ser, y así explicitarla como comprensión del ser. Así pues no se trata de una circularidad en la que lo que se quiere demostrar se pide como presupuesto para demostrarse a sí mismo, sino que “hay más bien una mostración, un sacar a la luz lo que en la precomprensión se encontraba ya dado y que sólo ahora manifiesta enteramente su sentido.”⁶⁵ La

⁶² ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, *op. cit.*, p. 94.

⁶³ *Ibíd.*, p. 95.

⁶⁴ RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 64.

fenomenología heideggeriana no revela, desvela, pero ¿qué debe desvelar? ¿Cuál es el fenómeno a desvelar?

El fenómeno en cuestión no es el ente, porque la filosofía no se ocupa de los entes; la filosofía se ocupa del sentido del ser del ente. El sentido del ser está oculto a primera vista, pero la fenomenología se sirve de que “disponemos de una comprensión preontológica del ser y nuestra tarea como filósofos es hacer explícita esta comprensión incrustada en nuestras prácticas diarias y en nuestros modos de comportamiento prerreflexivos.”⁶⁶ Existimos y comprendemos al mismo tiempo, por eso hay que apelar al *Dasein* dado que es el ser en especial que es consciente de que en él se halla el ser. El método fenomenológico debe posibilitar que el *Dasein* se muestre a sí mismo desde sí mismo; y es en la comprensión del ser del *Dasein* donde se da tal mostración. Este es el matiz hermenéutico que le aportará Heidegger a la fenomenología, y que permite descubrir lo que hemos sido siempre en tanto que entes que se comprenden antes incluso de saber, con certeza⁶⁷, que somos algo.

3.3. ¿Quién piensa?

Para cerrar la sección respondiendo al enigma que nos invitaba a abrirla —“¿podemos no pensar? Y entonces ¿no existimos?”— debemos detenernos por último lugar en la relación del *Dasein* consigo mismo. Si logramos caracterizar al *Dasein* y diferenciarlo del resto de entes, veremos con distinción cuál el carácter propio de su ser y el sentido de ser.

Tendremos en cuenta que “la definición heideggeriana del término «existencia» no puede encasillarse en la clásica oposición entre *essentia* y *existentia*, pues esa oposición solo es válida para los entes que no tienen la misma forma de ser del *Dasein* [...]”⁶⁸. Con esto eliminamos un viejo prejuicio que se tiene a la hora de afrontar la caracterización del existencial del *Dasein*, quizás motivada por la fama adyacente del

⁶⁶ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, *op. cit.*, p. 98.

⁶⁷ “Sin embargo, ¿cómo se manifiesta el ser en el *Dasein*? ¿Cuál es el punto de partida de la pregunta misma? La pregunta no flota en el vacío; antes bien, ya siempre se mueve en cierta comprensión del ser. Y esta comprensión, como señala Heidegger, es un *factum*. Después de todo, la pregunta por el sentido del ser solo puede plantearse si ya disponemos de cierto nivel de comprensión, por muy vago e indeterminado que este sea. Uno podría pensar que eso es una desventaja. Todo lo contrario. Se trata de un fenómeno eminentemente positivo. El hecho de que de alguna manera ya sepamos qué significa ser hace posible que nos planteemos de una forma explícita la cuestión de su sentido”. *Ibid.*, p. 101.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 111.

existencialismo sartriano y su máxima “la existencia precede a la esencia”⁶⁹. Pero entonces: ¿Qué es lo que diferencia el concepto clásico de existencia del heideggeriano? “*Existencia* quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que *estar-ahí*, una forma de ser esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del *Dasein*. [...] le atribuiremos la existencia como determinación de ser solamente al *Dasein*”⁷⁰. El modo de ser de la *existencia* pertenece a los entes que no pueden ser desde sí mismos, que no pueden preguntarse a sí mismos sobre el sentido de su existencia; estos son, por ejemplo, los objetos inertes. En cambio la existencia es el modo de ser propio del *Dasein* dado que este sí que tiene esa posibilidad, y no solo eso, sino que “existir consiste en tener-que-ser, en la obligación forzosa de tener que realizar la existencia de alguna manera”⁷¹.

En la cotidianidad, el ser del *Dasein* está oculto, nuestra verdadera existencia se nos halla oculta a nosotros mismos, pero sigue siendo existencia, no ha desaparecido ni es falsa. El hecho de que no nos preocupemos por nuestra existencia no quiere decir que no existamos, que seamos según el modo de ser de las cosas, ni tampoco que no pensemos. Porque ¿en qué consiste esencialmente pensar para Heidegger? Pensar para Heidegger es comprender. Y el ser humano es *Dasein* precisamente porque alberga la posibilidad de pensar o comprender su propio ser. ¿Podemos no pensar? No, el pensamiento es algo intrínseco a la existencia como *Dasein* y “la «esencia» del *Dasein* consiste en existencia”⁷². El *Dasein* es justamente el ser que alberga su ser y lo comprende a la vez que a sí mismo, en tanto que *esencia existencial*. Al comprender el mundo (como agente pensante) pero también interpretarse en él (según su contenido) puede ocurrir sin embargo que el *Dasein* se oculte a sí mismo, circularmente; velando la propia existencia y su destino. Es notable el caso Eichmann como el modelo de un ser humano “incapaz de pensar” en este sentido, según explicó H. Arendt⁷³.

⁶⁹ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, 1999, Barcelona, p. 27.

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., 2014, p. 63.

⁷¹ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, op. cit., p. 111.

⁷² HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., 2014, p. 63.

⁷³ “Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona”. Por otro lado, la colaboración de estas personas normales fue posible por la creciente incapacidad de pensar y juzgar por sí mismos, que permitía que cada uno llevase a cabo crímenes terribles “en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad”. ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 2003, p. 34 y p. 165.

Hemos mostrado recurrentemente cómo el pensamiento, la existencia y la pregunta por el ser están unidos por completo, y esa era la trayectoria del trabajo. Podríamos acabarlo aquí, sin embargo ¿Por qué ese ente especial se identifica con nosotros? ¿Por qué soy yo el *Dasein*? De nada nos sirve conocer todo esto, en el sentido de acumulación de conocimientos. La experiencia del *Dasein* solo se puede vivir desde dentro, o como diría Heidegger, el *Dasein es-en-cada-caso-mío*. Entonces, aquí, ¿Qué significa que “soy”?

4. ¿Qué significa que “soy”?

Hay un cambio fundamental a la hora de preguntar “¿qué es el ser?” y “¿qué significa ser?”. En la primera pregunta introducimos el verbo “ser” para cuestionar esa propia concepción que se halla ya en el verbo, lo que hace que lo que buscamos se vea inconscientemente involucrado por el acto de preguntar. Sin embargo, al preguntarse por el significado estamos cuestionándonos el sentido de “ser” desde la convicción de que ya nos hallamos en una concepción suya. La diferencia fundamental es que en la segunda pregunta nos implicamos nosotros mismos como decisivos para el cuestionamiento; el *Dasein* sale a realizarlo, dado que la relación en la que se encuentra el *Dasein* y su ser es de comprensión del sentido ontológico que comparten. El *Dasein* es el que se pregunta por el *sentido* de ser que lo determina a sí mismo, y no el que usa el “ser” para preguntar por el ser, pues estaría objetivando el problema y distanciándose de él, instrumentalizándolo, y “solo podemos saber algo de nuestra propia existencia, a la que tenemos un acceso privilegiado en primera persona. A diferencia de una cosa que simplemente es, el *Dasein* puede decir: «Yo soy». [...] Cada uno de nosotros (yo, tú, él, ella, nosotros) se preocupa de alguna manera por su ser, aunque sea incluso en el modo de la despreocupación.”⁷⁴

En esta sección pensaremos el ser, ahora ya desde la perspectiva propia del *Dasein*. Primero nos preguntaremos por la relación entre “yo” y *Dasein*; después, y unido intrínsecamente con lo anterior, en qué consiste aquello del “modo de ser” propio del *Dasein*; y las implicaciones de esto, finalmente, nos llevarán a una consideración del tiempo como el concepto fundamental que determina la existencia. Ya hemos hecho el camino necesario para descubrir que la pregunta por el ser necesita de un preguntador por el ser, y el *Dasein* es el único ente que tiene el acceso a la pregunta sobre su propia esencia y sobre su ser. Justamente en la expresión “Yo-soy” se encuentran esos dos conceptos. Veamos cómo es posible tal cosa preguntándonos: ¿Yo-soy el *Dasein*?

4.1. ¿Yo soy el *Dasein*?

El ser humano es el único que puede reconocerse en su modo de ser, como *Dasein*, porque es el único capaz de comprender el sentido de su ser desde sí mismo. Decir que el *Dasein* puede hacer esto es vago si lo hacemos sin argumentos, de ahí que nos

⁷⁴ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, *op. cit.*, p. 111.

preguntemos por las implicaciones de esta posibilidad, por sus condiciones. Tras estos matices la pregunta podría ser: ¿Cómo sucede el *Dasein* en mí?

“El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío”⁷⁵. El *Dasein* siempre se comprende a sí mismo, la diferencia fundamental se halla en que “tiene dos posibilidades fundamentales de realizar su existencia: bien puede «escogerse a sí mismo» bien puede «perderse», «no ganarse jamás o solo ganarse aparentemente».”⁷⁶ Cuando está en el modo de ser que le es propio se “escoge a sí mismo”, cuando el ser humano es consciente de su existencia, de su *Dasein*. Por el contrario, cuando el *Dasein* “se pierde” no significa que el *Dasein* deje de ser, es solo que el ser humano que debe acompañar esa existencia no lo hace. Podemos decir que para el *Dasein* él siempre es él mismo; podemos verlo desde dos perspectivas: la del ser humano y la del *Dasein*. Desde la perspectiva del ser humano, el *Dasein* se le podrá mostrar o no, haciéndole creer ilusoriamente la desaparición del sentido de su ser, dándose así los modos de ser de propiedad o impropiedad⁷⁷ y afectando a la comprensión del mundo circundante que se tiene. Pero desde la perspectiva del *Dasein*, este siempre es el ente en el que le va su ser; es el ser humano que le acompaña el que pudiera estar en el modo de propiedad o impropiedad con él, sin que ello afecte esencialmente a su existencia.

El problema de Heidegger para ser entendido es que tiene que lidiar con toda una tradición filosófica, que determina el mismo pensamiento. En la relación del “yo” con el *Dasein* hay un escollo que hay que superar previamente: “la interpretación del estar-en-el-mundo en términos de una relación de conocimiento entre un sujeto y objeto falsea nuestro verdadero modo de acceso a la realidad primaria del mundo”⁷⁸. La fenomenología hermenéutica es el método que, como vimos, condiciona al *Dasein* haciéndole ver que él mismo está ya, *de facto*, en una significación propia, que él no es objeto, ni sujeto (ni es objeto de sí mismo) porque el mundo y él no son entes separados, ni tampoco son entes como el resto de entes. La universalidad del ser es genérica, todo ente es, también el *Dasein*. Cuando nos preguntamos: “¿Cómo sucede el *Dasein* en mí?”, con el “cómo” apelamos al modo. Y lo que diferencia al *Dasein* del resto de entes es precisamente su modo de ser.

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 64.

⁷⁶ ADRIÁN ESCUDERO, *Jesús*, op. cit., p. 113.

⁷⁷ “Escogerse a sí mismo” o “perderse” respectivamente.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 125.

4.2. ¿Soy un modo de ser?

Entenderemos por actos performativos aquellos en los que enunciando lo que se hace precisamente se hace la acción que se enuncia⁷⁹, o desarrollándolo de otro modo: el hecho de decir “algo” es precisamente el requisito necesario para que el contenido de ese “algo” se cumpla, aunque la comprensión de tal realización se dé de forma tácita al hablar. Hacemos algo parecido cuando nos “introducimos” en la filosofía (como lo entiende Heidegger). Estamos desarrollando en nosotros unas preguntas que nos afectan de forma fundamental a nuestra existencia al mismo tiempo que las planteamos. En este rasgo se ve claramente el carácter de modo de ser que tiene el *Dasein*. Según mi propia interpretación, que diferiría en este sentido de la de Heidegger, el modo de ser del *Dasein* podría asemejarse al momento clave de la performatividad, en el que el *Dasein* es porque dice⁸⁰ que “es”, y cuando dice que “«comprende que es», y de hecho, comprende que es”, comprende finalmente todo este proceso a posteriori. Lo que quiero exponer definitivamente es que: aquello que significaría el *Dasein*, entendido como modo de ser, es que en el fondo es pura predisposición, ya que si operamos con lógica, la performatividad sucede como una cadena en la que cada eslabón necesita del siguiente para existir: de cada hecho se ha tenido que dar una enunciación, por lo tanto es necesaria una primera enunciación y por lo tanto es necesaria una predisposición o inclinación hacia esa primera enunciación. El *Dasein* como modo de ser sería pues aquel que posee la inclinación natural a ser. El *Dasein* como modo de ser se entiende como una posibilidad de ser, que justamente al mismo tiempo, es.

“[Hay] dos formas de comportarse respecto a los entes: una en la modalidad del estar-ahí-delante de los entes analizados en actitud teórica y otra en la modalidad del estar-a-la-mano de los entes en actitud pragmática.”⁸¹ Desde la perspectiva del *Dasein*, nos encontramos con estos dos tipos de entes: “Estar-a-la-mano remite al comportamiento eminentemente práctico y poiético del *Dasein* que utiliza, maneja y fabrica las cosas que tiene al alcance en su inmediato radio de acción”⁸², es decir, que comprendemos el ente

⁷⁹ “Expresar la oración (por supuesto que en las circunstancias apropiadas) no es describir ni hacer aquello que se diría que hago al expresarme así o enunciar que lo estoy haciendo: es hacerlo”. AUSTIN, *Como hacer cosas con palabras*, John Langshaw, Paidós, Barcelona, 1982, p. 46.

⁸⁰ “Dice” en el sentido de que se da a sí mismo ese valor. Porque no valdría con decirlo sin más, sino que habría que tener una seria convicción en la creencia que fuera en concreto. No hay problemas de veracidad en este sentido, puesto que estaríamos apelando a una primera persona, desde la perspectiva de una primera persona.

⁸¹ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, *op. cit.*, p. 132.

⁸² *Ibíd.*, p. 131.

que tenemos delante en tanto en cuanto nos sirve, la utilidad de ese ente va por encima de su propia presencia. Por otro lado “estar-ahí-delante, [es] una forma de ser esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del *Dasein* [... es] algo estático, colocado delante de nosotros como un objeto de observación y listo para ser diseccionado con el bisturí analítico.”⁸³ Estos últimos son los entes que no tienen un uso y que simplemente existen independientes del *Dasein* y se sitúan ante él con unas cualidades existenciales abruptamente diferenciadas pues son objetos que no pueden cuestionarse su existencia, ni tampoco les son reconocidos al *Dasein* como parte de su producción, de su acción. Estos derroteros realmente no nos importan tanto, lo realmente interesante sería preguntarse si en estos entes también acontece un modo de ser, es decir, si son lo que son por un modo de ser. La respuesta es positiva en tanto en cuanto es la perspectiva del *Dasein*, que sí que lo caracteriza propiamente su modo de ser, desde la cual se configura la *existencia* de estos entes. Pero si tuviéramos que analizarlos cómo desde fuera de esa perspectiva: ¿Qué resultaría? Porque ya no solo es la primera diferencia entre el ente que *está-ahí-delante* o es *a-la-mano* y el ente del *Dasein*, sino: ¿Cuál es la diferencia entre “algo que simplemente es” y “algo que tiene, muestra, manifiesta... un modo de ser”?

La temporalidad. El modo de ser del *Dasein* le es conferido a éste por su esencia temporal, que indica en primer término que el *Dasein* es el único ente que *puede-ser*, que alberga posibilidades de ser: una aperturidad constitutiva de su ser. “Desde sí mismo, el *Dasein* trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia [su existencia]. El *Dasein* es su *aperturidad*”⁸⁴. El tiempo es un concepto clave para entender quién es el *Dasein*. El siguiente capítulo vendrá a pensar sobre la relación final del *Dasein* con su determinación última, su modo de ser regido por el tiempo. “Solo en su haber-llegado-al-fin el *Dasein* está completamente ahí. Pero precisamente en su estar-concluido ya no es más”⁸⁵, explica Heidegger.

4.3. ¿Soy tiempo?

⁸³ *Ibíd.*, p. 111.

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 152

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo*, traducción de J.E. Escudero, Herder, Barcelona, 2008, p. 80.

Al principio de la sección anunciábamos que la pregunta por “¿Quién es el *Dasein*?” sería la pregunta latente de la misma, y es por ello que llegamos al final para reflexionar, tras el camino hecho, sobre la relación fundamental del *Dasein*, sobre cuál es el *Sein* del *Dasein*. El hecho de aclarar lo máximo posible esta pregunta, es decir, el sentido que tiene una preparación para la pregunta por el ser, no significa una búsqueda de uno mismo persiguiendo su posible (en tanto modo de ser) identidad con el *Dasein*, sino que “la comprensión del ser, en cuanto momento esencial del ser del *Dasein*, sólo podrá ser aclarada *en forma radical* una vez que el ente a cuyo ser ella pertenece haya sido *originariamente* interpretado en sí mismo por lo que respecta a su ser.”⁸⁶ El modo de ser de *Dasein* está ya presente en el ente al que pertenece la comprensión del ser. La filosofía que hacemos es el desvelamiento del ente fáctico que es y al que le va su ser en tanto en cuanto se pregunta por el sentido de su condición. Esta facticidad es precisamente la que hemos comentado anteriormente⁸⁷ a través del carácter de modo de ser del *Dasein*: el carácter de estar abierto a la comprensión de su propia existencia, lo que se denomina *aperturidad*. Y también hemos visto⁸⁸ cómo el *Dasein* apelaba al ser humano como un ente especial. Veremos en este apartado la relación del carácter abierto del *Dasein* con el tiempo, para, en la conclusión final y cerrando el círculo, ver que el concepto a través del cual tiene sentido para el *Dasein* la apertura a la pregunta por el ser es el del tiempo, porque para Heidegger el sentido del *Dasein* es el tiempo, y asimismo el tiempo señala el sentido del ser en general.

El proceso de comprensión del ser se posibilita por dos circunstancias, una anterior a otra, sin que la una sea posible sin la otra y viceversa. En primer lugar: la existencia es imposible sin el tiempo; el ser del *Dasein* es temporal. Pero en segundo lugar, también se da el hecho de que el ser, el decir el ser de los entes, necesita de un *Dasein* que los comprenda como tal. Cuando este da cuenta de la confluencia de su ser con el carácter temporal que lo condiciona es cuando el *Dasein* es más tácito para sí mismo⁸⁹. “El *Dasein* tiene como constitución óptica un ser pre-ontológico. El *Dasein* es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser [...] deberá mostrarse que aquello desde

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 248.

⁸⁷ Justo en el apartado anterior de este trabajo, en el 4.2.

⁸⁸ En el apartado 4.1.

⁸⁹ Con el reconocimiento del carácter temporal de su ser por parte del *Dasein* tiene que ver también la distinción entre propio e impropio que emplea Heidegger. Al “ser propio” del *Dasein* nos referimos con la idea de ser “tácito” para sí.

donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*”⁹⁰ dice Heidegger. ¿Pero cómo entiende Heidegger “tiempo”?

El concepto de tiempo en Heidegger es diferente de lo que el mismo denominará “comprensión cotidiana y vulgar del tiempo”⁹¹, que es cómo se entendía el tiempo desde la antigüedad; tiempo como progresión de instantes en los que una línea temporal avanza. Por lo que debemos primero entender este nuevo concepto que consiste en “una temporización aún más originaria de la temporeidad [comprensión vulgar del tiempo]. En ella se funda la comprensión del ser que es constitutiva del ser del *Dasein*. La proyección de un sentido del ser en general se puede llevar a cabo [solo] en el horizonte del tiempo.”⁹² Debemos alejarnos de la concepción del tiempo en la que nosotros somos entes que la recorremos o que él nos recorre a nosotros, debemos entender el tiempo como algo constitutivo a nosotros. Para exponer el concepto he creído conveniente seleccionar directamente este fragmento de *El concepto de tiempo*⁹³ para luego comentarlo:

“El adelantarse significa: ser en el “pre” de la posibilidad más propia y extrema. Este pre=ser se revela como el ser=futuro. En su adelantarse el *Dasein* es futuro. [...] En el adelantarse no se espera algo que tenga lugar en el futuro, ni “el” “futuro” es algo abstracto que flota en el aire; “es” el futuro del ser que él mismo es. Ser=futuro significa, empero, ser “temporal”. Temporal no significa aquí “en el tiempo”, sino el tiempo mismo. Sin embargo, en el ser=temporal está implícito “al mismo tiempo” el ser pasado y el ser presente. Lo que es “en” el futuro, en cambio, todavía no es “en” el presente y todavía menos “en” el pasado. El *Dasein*, que en su ser es su posibilidad más extrema, es decir, es “futuro”, es –en cuanto es este ser– el propio ser=pasado y el propio ser=presente. Sólo así este ser es el tiempo mismo.”⁹⁴

Destaca la importancia de la partícula “en”: el *Dasein* es “el” tiempo, no “en” el tiempo. El carácter de posibilidad del *Dasein* concuerda con la descripción del futuro que da Heidegger aquí: el futuro es lo todo lo que alberga posibilidades de ser; también es el requisito necesario para que se dé el tiempo, aunque el tiempo se compone además de pasado y presente. Según el concepto antiguo de tiempo, “lo que es «en» el futuro, en cambio, todavía no es «en» el presente y todavía menos «en» el pasado”⁹⁵, pero sin

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 38.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 251.

⁹² *Ibíd.*, p. 251.

⁹³ Título original: *Der Begriff der Zeit*, 1924.

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo*, *op. cit.*, pp. 76-77.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 77.

embargo el *Dasein* en cuanto ser futuro⁹⁶, es también ser pasado y ser presente, por lo que el *Dasein* no puede ser “en” el tiempo, sino que es él mismo el tiempo. En este sentido, el *Dasein* es un ser temporal, dado que el tiempo es vivido por él y solamente por él. Si “existencia quiere decir poder-ser”⁹⁷, y al mismo tiempo “existir consiste en tener-que-ser, en la obligación forzosa de tener que realizar la existencia de alguna manera”⁹⁸, obtenemos como resultado que este doble sentido de tener que realizar la existencia en tanto en cuanto esta existencia es mi poder-ser cuadra perfectamente con el carácter de aperturidad que anteriormente⁹⁹ destacábamos en el *Dasein*. Así, Heidegger coloca al tiempo como el sentido fundamental desde el cual el *Dasein* debe preguntarse por el sentido del ser que, a la misma vez, dará con la temporalidad.

⁹⁶ “Futuro” no quiere decir aquí un ahora que todavía no se ha hecho “efectivo”, “actual”, y que recién más tarde *llegará a ser*, sino que mienta la venida en la que el *Dasein* viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser.”⁹⁶. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 341.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁹⁸ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, op. cit., p. 111.

⁹⁹ En el apartado 4.2.

5. Conclusión

Comenzábamos en el último apartado preguntándonos ¿quién es el *Dasein*?, y es pertinente, porque si no encontráramos relaciones entre nosotros –en tanto que ser humanos– con este ente que “en su ser le va este mismo ser”¹⁰⁰, el asombro filosófico con el que partía todo este trabajo, no se hubiera efectuado; el *Dasein* debe sentirse como nuestro modo de ser más propio. Pero de hecho sí que se ha dado, y sin embargo esta pregunta nos ha conducido a reflexionarnos por su relación con el tiempo. ¿Debemos deducir que somos nosotros, implícitamente en este mismo pensar y preguntar, el *Dasein*? Tras caracterizar la aperturidad del *Dasein* como clave para su esencia temporal, ahora debemos reconocernos definitivamente como este *Dasein* temporal; debemos reconocer al ser humano que somos nosotros mismos en cada caso.

Para Heidegger, el fenómeno de la muerte es lo que nos acerca con más proximidad a nosotros mismos, la muerte nos descubre a nosotros mismos como seres temporales. Sentimos la muerte como algo propio, “en la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. [...] Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. [...] Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema.”¹⁰¹ El ser-futuro (*Dasein*) se contempla a sí mismo hacia la muerte, no como si la muerte fuera el fin de un trayecto “en” el que nosotros vamos insertos, sino muerte como nuestro destino propio en el que, en su desvelamiento es dónde el *Dasein* comprende justamente que él es el tiempo.

El ser humano muere; el reconocimiento de esto como un fenómeno propio se hace gracias al modo de ser de *Dasein*, que le es único al ser humano como ente temporal. Esa es su unión con el *Dasein*, su destino temporal. Esta temporalidad que nos atraviesa no es una posibilidad, sino una necesidad ontológica; lo posible es recorrer o no el pensar que nos conduce hasta dicha conclusión. Sería un error fatal olvidar el preguntar metafísico pues es la única oportunidad que tenemos de enfrentarnos a la pregunta que nos devuelve a nosotros mismos en tanto que entes que existen, que son. El tiempo –una vez enfrentado cada cual a su propia muerte– es ahora la perspectiva más adecuada para

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 251.

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 267.

hacerse de nuevo la pregunta por el ser: el *preguntar metafísico* de la *filosofía necesaria* que *piensa* el *ser* temporal del *Dasein*.

Bibliografía

Fuentes primarias:

HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2008.

HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.

HEIDEGGER, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005.

HEIDEGGER, Martin, *Qué es metafísica*, traducción de Xavier Zubiri, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2003.

HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de J.E. Rivera, Trotta, Madrid, 2014.

Fuentes secundarias:

ADRIÁN ESCUDERO, Jesús, *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Herder, Barcelona, 2016.

GRONDIN, Jean, *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona, 2006.

RODRÍGUEZ, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006.

Fuentes complementarias:

ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 2003.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, John Langshaw, Paidós, Barcelona, 1982.

KUHN, Thomas Samuel, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006.

SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999.