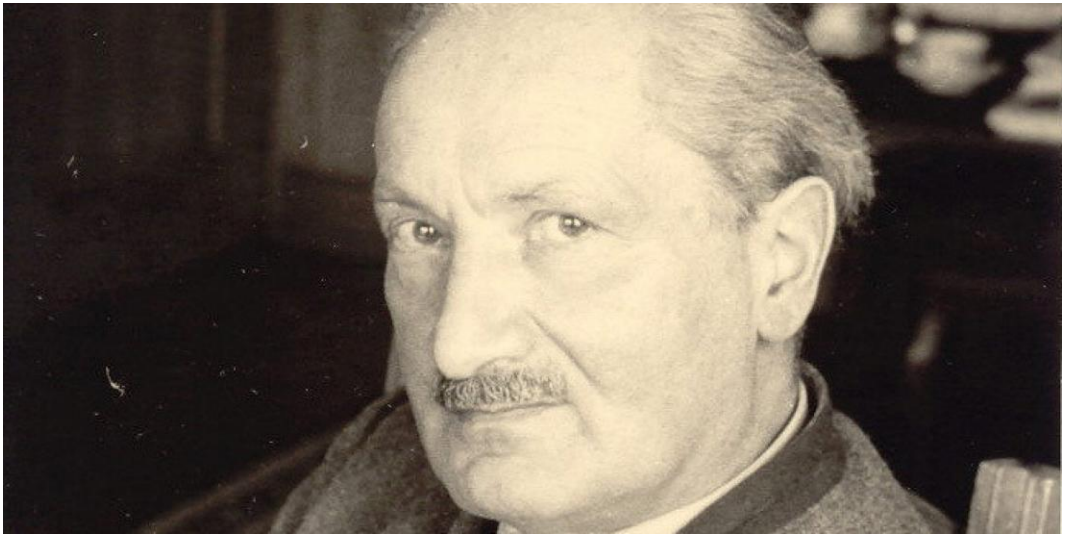


SOBRE LA POSIBILIDAD REAL-CABE DECIR, EXISTENCIAL- DE LA HISTORIA.

Manuel Vivas Moreno.



I.

Sólo pretendemos unas aportaciones brevísimas, a modo de comentario básico, de una líneas magistrales por bellas de *Ser y Tiempo* que dicen así:

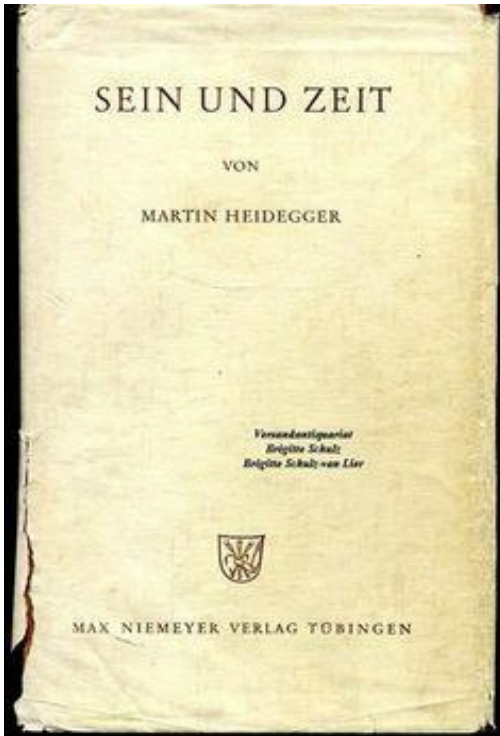
“... Tan sólo si en el ser de un ente, la muerte, la culpa, la conciencia, la libertad y la finitud conviven en una forma tan cooriginaria como sucede en el cuidado, es posible que ese ente exista en el modo del destino, es decir, que sea histórico en el fondo de su existencia.

Sólo un ente que es esencialmente venidero en su ser de tal manera que, siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, pueda dejarse arrastrar hacia atrás, hacia su Ahí fáctico, es decir, sólo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente que está siendo sido, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia conducta de arrojado y ser “instantáneo para su tiempo”. Tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historia propia”⁷²

⁷² M. Heidegger. *Sein und Zeit*, 385: “Nur wenn im Sein eines Seienden Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit dergestalt gleichursprünglich zusammenwohnen wie in der Sorge, kann es in Modus des Schicksals existieren, das heißt im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein.

El texto pertenece al parágrafo 74 de *Ser y Tiempo* que tiene por título *La constitución fundamental de la historicidad*, inserto en el capítulo V – *Temporeidad e historicidad*– de la segunda sección del tratado que establece los vínculos intrínsecos y cofundantes entre *Dasein y temporeidad*. Recordemos que esta sección es la última del tratado que nos ocupa a pesar de lo planificado y expresado por el propio Heidegger.

Si el señalado capítulo es denso, el parágrafo del que extraemos el texto puede ser considerado como el corazón del mismo, su núcleo temático en el que la hondura y hasta la belleza filosófica se entretejen admirablemente. No obstante, para la correcta comprensión del texto es necesario hacer algunas aproximaciones lingüísticas y terminológicas que aquí, por razones obvias, son mínimas.



La traducción castellana que hemos transcrito pertenece a la traducción de Rivera⁷³; sin que pueda inferirse demérito alguno hacia la traducción clásica de Gaos, hemos optado por la traducción de Rivera porque ofrece una lectura de *Ser y Tiempo* más próxima al lector de habla española. Ciertamente, Rivera tiene varias ventajas sobre Gaos de las que subrayamos dos que nos parecen especialmente significativas: de una parte, traduce a partir de la traducción de Gaos en el sentido de que cuenta con ella incluso para aquello en lo que haya desacuerdo de traductores; la segunda, tan significativa como la primera, es que Rivera cuenta con el famoso “Hüttenexemplar”, es decir, el

ejemplar de *Ser y Tiempo* sobre el que el propio Heidegger, releyéndose, hizo significativas anotaciones relativas a la terminología y el sentido de las mismas y al que Gaos –estando Heidegger en vida– no tuvo acceso. Aun así es preciso comenzar con algunas precisiones terminológicas que permitan una correcta aproximación al texto.

El término “historicidad” es traducción del alemán “Geschichtlichkeit”; Heidegger, a partir del texto de 1924 titulado *El concepto de tiempo*,

Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichurprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für “seine Zeit”. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.” Subrayados y dotación de importancia del propio Heidegger.

⁷³ Aludimos a la traducción de *Sein und Zeit* de Jorge Eduardo Rivera y publicada por Trotta (según mi edición) en 2003.

establece una clara distinción entre *Geschichte* e *Historie*; este último término determina la conciencia histórica de lo sucedido, generándose, por tanto, a partir de él, la ciencia histórica –el conocimiento del hecho histórico y la comprensión del mismo que suponen la labor del historiador. Frente a él, *Geschichte* –que tiene la misma raíz que *geschehen* (acontecer, acaecer, suceder, etc.) hace referencia a la gestación misma del acaecer histórico y a la comprensión, asunción y apropiación del mismo.

En la misma familia lingüística se encuentra el término “*Geschick*”, destino colectivo que tiene un sentido muy concreto en Heidegger; como señala Adrián Escudero, siguiendo al propio Heidegger en *Ser y Tiempo*, “*Geschicht* es el acontecer de la comunidad, del pueblo⁷⁴, puesto que el “acontecer del *Dasein* es siempre un “co-acontecer”⁷⁵. Por su parte, *Geschicht* está contrapuesto en Heidegger a *Schicksal*, destino individual y que es el término que aparece en el texto al que queremos aproximarnos. El *Schicksal* –neutro en alemán, el detalle es importante- es la “suerte”, la cadencia existencial propia de cada individuo una vez aceptada la muerte, condición de la libertad como veremos cuando nos adentremos en la heideggeriana expresión “libertad para la muerte”, lo que no deja de recordarnos al propio Hegel –del que todo contemporáneo pretende huir (¿pudiendo?)– cuando entendía la libertad como la necesidad comprendida, vale decir, asumida.

De otra parte, “temporalidad” es la traducción de “*Zeitlichkeit*” para Rivera –que nosotros respetamos– que se contrapone a “temporeidad” que sería la versión castellana de “*Temporalität*”; esta sería la temporalidad intrínseca del Ser mientras que *Zeitlichkeit* alude a la temporalidad propia de *Dasein*. Por tanto, mientras que temporeidad desvela el carácter ontológico –vale decir, genuino– del tiempo, la temporalidad desvelaría su carácter óntico. También es interesante recordar que tiempo –*Zeit*– es femenino en alemán, como lo es mundo –*die Welt*.

Otro término sobre el que es preciso llevar a cabo alguna apreciación es el de conciencia, que aparece en el texto; Heidegger utiliza el término “*Gewissen*” –de nuevo neutro– que se contrapone a la voz –también neutra en género– “*Bewußtsein*” y que en castellano también es conciencia; mientras que esta última apela al carácter teórico de la conciencia y subraya, consecuentemente la prevalencia de lo teórico que ha supuesto el hilo conductor de la modernidad y, con ella, del sujeto, *Gewissen* tiene una denotación moral, práctica acorde con el ser del *Dasein* que es el cuidado (*Sorge*). Es imprescindible subrayar que decir que *Gewissen* tiene esa dimensión moral no significa en absoluto extraer el término de la dimensión ontológica en la que se ubica; es obvio que para Heidegger lo moral –incluido el concepto de culpa analizado en *Sein und Zeit*– carece de sentido fuera del ámbito de la ontología. Por último, respecto del término que venimos estudiando, no sería acertado emparentarlo con *Gewißheit* –certeza teórica– pues, como ya hemos aludido, esa preocupación deductivista que ha protagonizado a la filosofía desde Descartes hasta Husserl (incluido) sólo ha

⁷⁴ F. Adrián Escudero. *El lenguaje de Heidegger*, pg 101. Herder, 2009

⁷⁵ Martin Heidegger. *Sein und Zeit* pg, 384

propiciado el desplazamiento del problema de la verdad a los terrenos de la mera epistemología, encorsetando a la filosofía en la alternativa estéril entre el realismo crítico de Aristóteles y el idealismo trascendental kantiano⁷⁶.

Por último, dos apuntes sobre el famoso término heideggeriano, que nosotros ya hemos empleado: Dasein. El término pertenece al habla habitual alemana e históricamente significa existencia”, también “ser ahí”, sin más. A la vez, y de manera prominente desde el Idealismo Alemán forma parte de la jerga filosófica alemana para volver a significar, fundamentalmente, existencia.

Con Heidegger, empero, el término adquiere progresivamente peso específico, sobre todo a partir de las primeras lecciones de Freiburg y las posteriores de Marburg en las que asistimos a su génesis a partir de la maduración filosófica del concepto “vida” esencial en la filosofía contemporánea, es decir, posterior a Hegel. El protagonismo del término es crucial en Heidegger a partir de lecciones en las que se va gestando como **Ontología. Hermenéutica de la facticidad** o aquellas posteriores y elevadas al régimen de canon como los **Prolegomena sobre la historia del concepto de tiempo**⁷⁷ o, por supuesto, ya en el mismo tratado **Ser y Tiempo**.

Del término Dasein se han ofrecido al castellano distintas traducciones que no vamos aquí a detallar; sólo indicamos la clásica y literal ofrecida por Gaos en su versión de Ser y Tiempo: “ser-ahí” respecto de la cual cabe destacar el guión establecido ente el verbo y el adverbio y que indica la complicidad ontológica habida entre el ser y su ahí, sin que esto signifique que, como en ocasiones se ha pretendido, el Dasein sea un mero “lujo del ser”, un simple “ahí” del mismo. Obviamente, el Dasein no es el sujeto excéntrico que tiene su centro fuera de sí, en el objeto, aunque este sea Dios.

Por nuestra parte, hace años que decidimos no traducir el término y ofrecerlo en el original alemán procurando hacer posible en el lector la comprensión de los infinitos matices que el término tiene; traducciones posteriores de la obra de Heidegger han avalado la decisión, siendo seguramente la más significativa de ellas la propia de Rivera en **Sein und Zeit** en la que se renuncia expresamente a la traducción de Dasein.

Dasein es, según alcanzo a entender, la apuesta más radical del pensamiento contemporáneo que perfora, podríamos decir, desde su íntima constitución óptica y ontológica el imperio especulativo hegeliano. Del Dasein afirma Heidegger en **Sein und Zeit** que no es “ni sustancia ni sujeto”⁷⁸; es el ente que somos nosotros mismo en cada caso pero no en cuanto personas sino en cuanto a nuestro horizonte de comprensión pertenece el ser, es decir, nos es dada la pregunta por el ser.

⁷⁶ cfr. M. Heidegger, G.A. 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1.- *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. En especial párrafo 16. Traducción castellana de Adrián Escudero en Ed. Herder: *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*.

⁷⁷ M. Heidegger. G.A. 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Traducción castellana en Alianza Editorial. *Prolegomenos para una historia del concepto de tiempo*.

⁷⁸ Recuérdese la famosa expresión de Hegel en la *Vorrede* a la *Fenomenología del Espíritu* en la que afirma que “todo depende de que la sustancia sea aprehendida y expresada al mismo tiempo como sujeto, consumando así no sólo el idealismo sino toda la Modernidad comenzada con el cogito sum cartesiano. Cfr. Hegel *Phänomenologie des Geistes*, pg. 22. Suhrkamp Verlag.

II

Hechas estas pequeñas y seguramente insuficientes apreciaciones terminológicas, vamos a intentar acercarnos a esos renglones de Ser y Tiempo que hemos transcrito.

Que la conciencia es temporal pertenece al terreno de las evidencias desde Husserl; por su parte, qué sea el tiempo es objeto de reflexión filosófica desde que Aristóteles, en su *Física*⁷⁹ intentara un pensamiento posterior al de Parménides. Agustín de Hipona situó el problema del tiempo en el interior del ser humano –recordemos, “in te, anime meus tempora metior”⁸⁰– aunque, dada su condición de teólogo, no deja de plantear el problema desde la óptica teológica de la eternidad. Frente a ese planteamiento, el filósofo está dispuesto a plantear y comprender “el tiempo desde el tiempo”⁸¹, es decir desde su radical inmanencia que no es otra que la inmanencia propia de la existencia.

Desde esta premisa es fácil intuir que la idea de “sí mismo” y la clásica derivada de ella, la llamada subjetividad, sufrirán profundas transformaciones pues no pueden ser simples consideraciones formales. La esencia del “sí mismo” es el “tener que ser” o, como traduce Ramón Rodríguez, “haber de ser” (“zu-sein” en la expresión original de Heidegger), lo cual indica que el existir no puede ser entendido de manera estática, sino como algo que tiene que realizarse constantemente hacia delante, hacia lo porvenir. Por tanto, el “tener que ser” supone la necesidad del ente de ponerse frente a sí mismo no como algo finalizado y resuelto, sino como algo a cuyo ser y a cuya esencia le va el realizarse mismo. Ese realizarse no es abstracto, objetivante o teórico, sino existencial, pues exige la salida de sí del Dasein por lo que se hace necesario hablar de mundo; como señala Ramón Rodríguez, ““el haber-de-ser” implica un mundo”⁸². Este escenario –ontológico, no lo olvidemos– implica la salida del “sí-mismo” de sí mismo –no en vano es constitutivamente “ser-en-el-mundo”– y la apertura del mismo en aras de una realización “por mor de sí mismo” (“umwilen-seiner”) que no es objetivante pues no tiene lo teórico sino lo fáctico como punto de partida y como horizonte; al tiempo, no es que esta realización sea “temporal” en un sentido meramente externo o vulgarmente cronológico. Es, en sí misma, tiempo.

Consecuentemente, cuando “en el ser de un ente, la muerte, la culpa, la conciencia, la libertad y la finitud conviven en una forma tan cooriginaria como sucede en el cuidado, es posible que ese ente exista en el modo del destino, es decir, que sea histórico en el fondo de su existencia”. Para leer esto es precisa una apreciación importante: no existe “la muerte”, pues esta, por auténtica siempre, no admite el impersonal “se” (murió). Sólo existe la autenticidad de “mi” muerte, “tu” muerte...La muerte no es, por tanto, sobrevenida a la existencia sino que conforma a la misma como su horizonte de comprensión –el mismo desde el que se formula la pregunta por el ser-

⁷⁹ Cfr. Aristóteles. *Física* libro IV.

⁸⁰ San Agustín, *Confesiones*, libro XI cap. 27

⁸¹ Heidegger: *Der Begriff der Zeit*. Tübingen 1989, pg 6. Traducción de Gabás y Adrián Escudero en Trotta, 1999 “...die Zeit aus der Zeit zu verstehen”.

⁸² Ramón Rodríguez. *Del sujeto y la verdad*. Síntesis, 2017. Pg., 65

esencial, ontológicamente, finito. La finitud –*endlichkeit*– es un concepto fundamental de la metafísica pues menciona directamente al Ser. Como luego volveremos a ver, no es reduplicativo que Heidegger hable de muerte y de finitud, pues el horizonte de comprensión de la muerte viene dado por la finitud cuya patencia nos hace ser lo que somos.

Arraigada en la condición de “ser-para-la-muerte” (“*sein-zum-Tode*”) del Dasein está la culpa; de ella, lo primero que debemos aclarar es que no tiene nada que ver con el concepto teológico y menos aún con el de pecado. Razones obvias nos impiden entrar aquí en consideraciones mayores; sólo diremos que el Dasein es culpable ante nada, sólo ante sí mostrándose culpable de ser lo que es: Da-sein. Como ya hemos dicho en alguna otra ocasión y tendremos oportunidad de repetir aquí, no se trata de “ser o no ser” sino de ser como soy –mortal– o no ser. La culpa se expresa, pues, en la nada ante el silencio de la conciencia –“*Gewissen*”, no lo olvidemos– respecto de sí misma, respeto del propio Dasein. El trasfondo de todo es, no obstante, el cuidado, modo fundamental del ser del Dasein.

Del cuidado –*die Sorge*, que Gaos había traducido mediante el cultismo “cura”, del latino “*curare*”– sólo queremos apuntar aquí que ese modo de ser fundamental del Dasein subraya el carácter preteórico del mismo. En los *Prolegomena* Heidegger lleva a cabo un estudio pormenorizado de la intencionalidad “por ser justamente este el fenómeno en que la filosofía contemporánea encuentra, entonces y ahora, el verdadero escándalo, por ser justamente la intencionalidad lo que impide la aceptación inmediata y desprejuiciada de lo que la fenomenología pretende”⁸³. El “escándalo” viene dado desde Descartes cuando se permuta el concepto de verdad por el de certeza en un afán deductivista que hace caer a la fenomenología en una “ilusión teórica” que tendrá la dramática consecuencia del solipsismo que Descartes supera mediante la veracidad divina y Husserl mediante la empatía, corazón de la fenomenología de la intersubjetividad⁸⁴. El resultado de ese afán teórico es la insuficiencia ontológica de la fenomenología trascendental, lo que motivará la necesidad de su transformación en fenomenología hermenéutica. Una transformación, hay que decirlo, fenomenológica en sí misma por lo que la hermenéutica, en el caso de Heidegger, sólo se entiende como fenomenología.

El cuidado, ya estudiado por Heidegger en su *Fenomenología de la vida religiosa*⁸⁵–podríamos remontarnos a la Biblia y, por supuesto a San Agustín⁸⁶–, señala el trato del Dasein con el mundo que ya no busca la certeza sino la verdad del ser. En el párrafo 41 de *Sein und Zeit* –El ser del Dasein

⁸³ M. Heidegger. G.A., 20, pg. 34. Traducción castellana en Alianza Editorial: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traductor Jaime Aspiunza, pg. 46

⁸⁴ No olvidemos el drama de la quinta meditación cartesiana de Husserl en el intento de solventar el problema del solipsismo. La mencionada “empatía” (*Einfühlung*) sólo es una “experiencia especial” que capta al otro mediante una suerte de “apercepción analogizante” como “otro-yo”, es decir, como mero análogo mío a partir del cual “deduzco” “otro yo”. Cfr. Husserl *Meditaciones cartesianas*, V Meditación. Salamanca 1979 y *Husserliana* Band XIII.

⁸⁵ Cfr. M. Heidegger, G.A., 60 .

⁸⁶ cfr. S. Agustín, *Las confesiones*, libro X

como cuidado-, en el que Heidegger distingue entre “Besorgen” (ocupación, el estar en medio de los entes “a la mano”) y Fürsorge (solicitud, el estar con los otros), se lleva a cabo la caracterización formal del cuidado (Sorge): Dado que el existir del Dasein es eminentemente fáctico y, por tanto, constitutivamente “ser-en-el-mundo” en el que “es” arrojado” y tiene, por tanto, la condición de “caído”, el cuidado señala “el cadente ser (del Dasein) en medio de lo intramundaneamente a la mano”⁸⁷. Por tanto, “teoría” y “praxis” son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado”⁸⁸.

El cuidado, modo fundamental del ser del Dasein, tiene sentido desde el existir fáctico del Dasein, procurando un ir “a las cosas mismas” originario y libre de prejuicios; así, la fenomenología es, como ya se señala en el curso del semestre de invierno de 1919/29 “ciencia del origen de la vida fáctica en sí” toda vez que la vida ha sido descubierta como “ámbito originario de la fenomenología”⁸⁹. El cuidado sitúa a la vida y al Dasein (obviamos aquí la génesis del Dasein desde el concepto de vida), y, por supuesto, a la fenomenología, en el ámbito preteórico de la facticidad lo que supone ir del ámbito de la mera representación de la conciencia al ámbito de lo que es.

La mencionada facticidad no es una mera característica de la realidad; es más bien, “el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” existir propio”⁹⁰; la inmediata aclaración del propio Heidegger es interesante para nosotros ahora: “Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión (“jeweilig”, de donde devendrá la *Jeweilichkeit*) en tanto que en su carácter de ser existe o es aquí por lo que toca a su ser” lo que a su vez significa que “el existir es aquí para sí mismo en el cómo (das *Wie*) de su ser más próximo”, es decir, “*el vivir fáctico*”⁹¹.

El vivir fáctico desvela la inmediatez de la existencia; la vida fáctica es el modo de existir inmediato del Dasein y sólo desde ella es posible y pensable la trascendentalidad que siempre devendrá en la facticidad misma, lo que se traduce, volviendo a nuestro texto, en la necesidad del Dasein de la asunción de la finitud como condición indispensable de la -o para la- libertad. No es pensable una libertad absoluta en el ser finito y fáctico; fue pensable el libre albedrío en la persona esencial, que no existente. La libertad es finita como el Dasein que la vive; la libertad sólo es libre asumiendo su propia finitud. Por ello, la del Dasein es seguramente una pobre y finita pero libre libertad que pasa necesariamente por la sunción de la muerte; la libertad es, por tanto, libertad para la muerte tal y como desarrollaremos a continuación.

El ser de la vida fáctica es, obviamente, tempóreo encontrando su propia trascendentalidad en el destinarse el Dasein a sí mismo, dotándose de

⁸⁷ Heidegger. *Sein und Zeit*. “(...) das verfallende Sein beim besorgten innerweltlichen Zuhandenen”. Pg. 192

⁸⁸ Ib.: “”Theorie” und “Praxis” sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß”.

⁸⁹ Cfr. M. Heidegger. G.A. 58

⁹⁰ M. Heidegger G.A. pg. 63: “Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter “unseres” eigenen Daseins”. Traducción castellana en Alianza Editorial. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traductor J. Aspiunza.

⁹¹ Ibid. Subrayado nuestro.

una historia y siendo para sí su propia “destinación destinante”. Sólo así es pensable, desde una primera aproximación óptica, hablar con propiedad de historia: el Dasein es en el modo del destino y la trascendencia, dada horizontalmente, no es en ningún caso –por tanto tampoco en el de la comprensión de la propia existencia - un sustraerse al tiempo. Consecuentemente, “sólo un ente que es esencialmente venidero en su ser”... es un ente que se dota de un destino fundamentado en la incertidumbre del futuro y la certidumbre de la muerte como último horizonte de comprensión. El destino –*futurum*- no es el “*adventum*”, el “*advenir*” asegurado por la palabra de Dios que entiende a la historia linealmente y cristofinalizada, un “*lapsus*” –como ya hemos dicho- en medio de la eternidad de Dios. No es esta la comprensión del tiempo a partir del tiempo que reclamaba Heidegger y que recordábamos al inicio de estas líneas; el *advenir* del ser, su esencial condición de “ser venidero”, es presupuesto existencial pues está marcada por la posibilidad absolutamente cierta: la muerte. No se comprende esto si sólo es contemplado como dato –banal por obvio- meramente “teórico”: la existencia no es la sucesión de avatares biográficos más o menos ordenados cronológicamente; la biografía está tejida desde el necesario final, a saber, la muerte. El éxtasis fundamental del tiempo, el futuro, lo es desde su anticipada finitud.

Como ya hemos dicho, la muerte nunca es anónima; esta muerte siempre propia –no queremos decir “personal”- dota de argumento a la existencia. ¿Podríamos hablar de ella siendo eterna? ¿no sería una existencia sin fin algo así como un vago afán de “transcurrir estático”, carente por tanto de biografía y de comprensión?⁹² La muerte cierra a efectos totales el “ser-entero” (“*Ganzsein*”) del Dasein sido entre el nacimiento y la muerte. Bajo esa expresión no aludimos a lo simplemente historiográfico que puede transcurrir entre un acontecimiento y otro, sino a la comprensión que se arroja desde el Dasein sobre sí mismo al quedar patente –no evidente- que es un ser “arrojado” a un mundo –nadie nos ha preguntado nacer- y cuyo “ahí” es un “hoy” –*das Heute*- una categoría de comprensión que marca el “destino común”(Geschick) de una generación que inevitablemente comparte ese “hoy”.

El Dasein únicamente puede comprenderse a sí mismo desde su propia muerte: “sólo el ser libre para la muerte le confiere al Dasein su finalidad plena y lanza a la existencia hacia su plenitud”⁹³. Este “estar felizmente instalado en la finitud” –valga la expresión de Tierno Galván- es lo único que dota de sentido al Dasein pues aceptar la muerte –no otra cosa es el “ser-libre-para-la-muerte”- abre al Dasein a la “simplicidad de su destino” (“*die Einfachkeit seines Schicksals*”)⁹⁴.

⁹² Sólo un apunte para la reflexión desde una posible teología cristiana: ¿no pasa la pensabilidad de Dios por la muerte del Hijo? Será preciso releer a Jünger.

⁹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pg. 384

⁹⁴ *Ibid.*

El destino se resuelve en la “resolución originaria” en la que el Dasein, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que “ha heredado pero que también ha elegido”⁹⁵; estamos “arrojados” en un mundo que nos constituye como somos. Ya lo hemos dicho: no se trata de la falacia de Hamlet -“ser o no ser”-, sino más bien de ser “hoy” -categoría de comprensión del “ahí” del Dasein- y como soy -constitutivamente mundano y, por tanto “siendo sido”, “muriente” que es el envés, el correlato esencial, de ser “viviente”- o no soy. Y no me es dado elegir mi ser; arrojado en una facticidad autárquica, el Dasein “es su destino”. Comprendemos, pues, que el “haber de ser” (zu-sein) tiene su horizonte último en

el “ser-para-la-muerte” (sein-zum-Tode). La autosuficiencia del Dasein no es autárquica como a veces se ha insinuado; lo autárquico es la facticidad.

En la famosa conferencia que Heidegger pronuncia ante la Sociedad Teológica de Marburg en julio de 1924 titulada *El concepto de tiempo*—los *Prolegomena sobre la historia del concepto de tiempo* son del semestre de verano de 1925, luego estamos en pleno proceso de gestación de *Sein und Zeit*— ya se afirmaba que “el tiempo no tiene sentido”; la tesis se apuntala inmediatamente: “el tiempo es temporal”⁹⁶. El tiempo es, como en parte ya había pensado Nietzsche lo único eterno, lo que siempre es pero es dejando de ser; por eso el Dasein es “siendo sido”, no simplemente sido como habría dicho Hegel. Por ello, como renglones antes había indicado Heidegger en la conferencia citada, el tiempo es el “auténtico principium individuationis”⁹⁷ No es que el Dasein simplemente pertenezca a su tiempo; se trata de que es su tiempo y por ello es “instantáneo para su tiempo” (augenblicklich sein für “seine Zeit”): el Dasein no es el esse creatum cartesiano que depende de la certeza teórica de la existencia para ser, sino que es el ahí resuelto en su tiempo que es su hoy. Desde esa instantaneidad del presente cabe la pregunta por el sentido del ser. Sólo por ello es posible la historia; cuando la historia “es propia” y no simple historiografía.



⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Heidegger. *Der Begriff der Zeit*, pg 26. “Der Zeit ist sinnlos; Zeit ist zeitlich”. Traducción española en Trotta, pg 59

⁹⁷ Ibid