

## LA EXPERIENCIA DE LA AUTENTICIDAD

### THE EXPERIENCE OF AUTHENTICITY

Domingo Fernández Agis  
Universidad de La Laguna

**Resumen:** *A partir de las ideas expuestas por Heidegger en Ser y Tiempo, se recorren en este trabajo los elementos que hacen posible y aquellos otros que dificultan la experiencia de la autenticidad. La tesis que aquí se defiende es que, al afrontar las contradicciones e imprecisiones de Heidegger en relación al problema de la existencia auténtica, se pone de relieve la pertinencia filosófica y actualidad del mismo. En definitiva, si queremos pensar hoy el problema de la autenticidad, hemos de hacerlo con Heidegger o contra él, pero nunca al margen del horizonte que nos hizo vislumbrar por medio de Ser y Tiempo.*

**Palabras clave:** *Heidegger, autenticidad, proyecto, subjetividad.*

**Abstract:** *Starting from the ideas expressed by Heidegger in Being and Time, in this paper we analyze the elements that enable the experience of authenticity make possible and those that hinder. The thesis defended here is that, when faced with the contradictions and ambiguities of Heidegger in relation to the problem of authentic existence, the philosophical relevance and timeliness of this question is highlighted. In short, if we want to think today the problem of authenticity, we have to do it with Heidegger or against it, but never outside the horizon that made us glimpse through Being and Time.*

**Keywords:** *Heidegger, authenticity, project, subjectivity.*

Lejos de sumirnos en un nihilismo paralizador, bien puede la absoluta certeza de la muerte actuar como acicate en la búsqueda de la autenticidad<sup>1</sup>. En cierta forma parece que habría de ser así, cualquiera que sea la actitud que desarrollemos al respecto, pues, adquiramos un paso resuelto hacia la autoafirmación o nos encerremos en ese nihilismo que bloquea toda acción, el hecho es que nuestra existencia resultará transformada debido a esa convicción<sup>2</sup>. No obstante, Heidegger nos ha hablado también del esquivamiento como posibilidad de huir de la responsabilidad ante la vida, tal como esta se hace en extremo patente a través de la conciencia de la muerte. Por ello nos dice que

el estar del *Dasein* en el fin quiere decir, existencialmente, estar vuelto hacia el fin. La resolución sólo llega a ser propiamente lo que ella puede ser, cuando es un *comprensor* estar vuelta hacia el fin, es decir, un adelantarse hasta la muerte. La resolución no 'tiene' tan sólo una conexión con el adelantarse como algo diferente de ella misma. *Ella implica el estar vuelto de un modo propio hacia la muerte como la posible modalidad existensiva de su propiedad*<sup>3</sup>.

Se insiste aquí en que no le es posible a la resolución alcanzar la neta profundidad que puede llegar a poseer si no tiene como base el estar vuelto hacia la muerte<sup>4</sup>. Es cierto que el estar resuelto es, ante todo, para nosotros, una forma de desenvolverse en el mundo, una actitud frente al mismo. Sin embargo, esta forma de desplegar las habilidades propias en el curso de las acciones cotidianas puede ser al mismo tiempo un modo de permanecer perdido en ellas. Advertimos esa posibilidad cuando constatamos que

la comprensión de la llamada de la conciencia revela el estar perdido en el uno. La resolución trae al *Dasein* de vuelta a su más propio poder-ser-sí-mismo. El poder-ser propio adquiere el modo de la propiedad y se hace enteramente transparente en el *comprensor* estar vuelto hacia la muerte como posibilidad *más propia*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Johannes FRITSCHÉ, "Heidegger's *Being and Time* and National Socialism", en *Philosophy Today*, 56/3 (2012), p. 266.

<sup>2</sup> Recordemos que *Ser y tiempo*, "es una obra que no se instala en el nihilismo –en el nihilismo se instala el modo de hacer filosofía y ciencia que ni siquiera ha asumido la pérdida y puede, por lo tanto, continuar diciendo que el ser es esto o lo otro o lo de más allá (por ejemplo, la multitud, o la historia, o el presente)– pero que sabe que ese nihilismo, desapercibidamente, es lo que hay". Arturo LEYTE, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005, p. 76.

<sup>3</sup> Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII, 1927. Vers. Cast., Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, § 62, p. 306.

<sup>4</sup> Irene Némirovsky ilustra de forma magistral esta idea en su relato, "Le spectateur". El personaje principal, Hugo Grayer, no descubre en la inminencia de la muerte un sentido para su vida. Sin embargo, esa experiencia le hace percibir una dimensión de autenticidad en la vida que, hasta ese momento, era desconocida para él. Irene NÉMIROVSKY, *Dimanche et autres nouvelles*, Paris, Stock, 2000, pp. 378 y ss.

<sup>5</sup> Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, § 62, p. 307.

El peso que la certeza de la muerte tiene en la vida del *Dasein* es determinante. La llamada de la conciencia adviene al que está perdido en la indeterminación del uno, sin haber tomado en consideración aquello que de una manera más clara actúa como condicionante de la existencia<sup>6</sup>. La llamada apela a la conciencia insatisfecha, a esa forma de conciencia infeliz que puede aparecer frente a la indeterminación y la confusión del ser humano como parte de una masa indiferenciada.

Frente a esto último, Heidegger afirma con absoluta contundencia que “una vez que la resolución, adelantándose, ha *introducido* en su poder-ser la posibilidad de la muerte, la existencia propia del *Dasein* no puede ser ya superada por nada más”<sup>7</sup>. La presencia de ese límite absoluto convertiría en asunto de segundo orden todo lo demás.

Claro que, si no superada, sí que puede ser anulada como tal por la recaída en la existencia inauténtica. La inauténticidad aniquila, aunque lo haga de otra forma que la muerte; me hace perder posibilidades de ser como podría ser, pero no me enajena del todo la esperanza de llegar a ser quien quiero ser. Sin embargo, la muerte introduce la certeza del punto y final. Cuando ella se hace presente tan sólo queda la equívoca brisa de la memoria, una brisa que erosiona y modifica lo que *quien es recordado*, por sí mismo, ya no puede modificar.

Podríamos recurrir a nuestra capacidad de síntesis para determinar el alcance de ese concepto. En efecto, una reflexión acerca del contenido existencial del *Dasein* nos habilita para mirar a ambos lados e intuir qué puede haber en cada uno de ellos. En todo caso, Manuel Sacristán nos ha ofrecido una definición bastante precisa de qué es lo que debemos entender por existencia inauténtica. A su juicio,

en el fenómeno *existencia impropia*, falta de un modo explícito el límite totalizador del estar. La existencia impropia *no quiere tener conciencia* y falta por tanto en su apertura el ser-respecto-de-la-muerte. Con otras palabras, éste no puede ser fenomenológicamente dado por ella. En consecuencia, si el fenómeno a interpretar no fuera la existencia propia, la totalidad cuyo sentido se busca sólo podría obtenerse por vía de indiferencia o construcción especulativa, y no con la sola ayuda de la descripción hermenéutica fenomenológica. Por fidelidad, pues, a los postulados fundamentales del método fenomenológico viene éste alterado en su punto de partida cuando, ante la tarea de explicitar el sentido del ser del estar, el filósofo pasa de la existencia cotidiana a la existencia propia<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Iain THOMSON, “Can I die? Derrida on Heidegger on death”, en *Philosophy Today* 43, n. 1 (1999), p. 30.

<sup>7</sup> Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, § 62, p. 307.

<sup>8</sup> Manuel SACRISTÁN, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 71-72.

En la existencia impropia se huye de la responsabilidad con el presente, de la misma forma en que se puede mirar hacia otro lado cuando se otea en el horizonte ese futuro insalvable que es la propia muerte. Por el contrario, la autenticidad sólo es alcanzable mediante el esfuerzo cotidiano por superar los límites de una existencia en la que no se cuestiona lo dado. La obediencia, el dejarse llevar y el estar siempre desbordado por las circunstancias, son los rasgos más llamativos a los que se puede apelar a la hora de definir la existencia inauténtica. En ella todo lo importante adviene de forma sorpresiva, ya que quien vive de esta manera es incapaz de establecer distancia alguna con relación a sí mismo, como tampoco puede hacerlo por lo que respecta a la realidad exterior. Quien vive instalado en esta forma de existencia jamás advertirá, por tanto, que

el ente que somos nosotros mismos es ontológicamente el más lejano. La razón de esto se encuentra en el cuidado mismo. El cadente estar en medio de aquellas cosas del 'mundo' que son objeto inmediato de ocupación guía la interpretación cotidiana del *Dasein* y encubre ónticamente el modo propio de su ser, privando a la ontología orientada hacia este ente de su base adecuada<sup>9</sup>.

El efecto chocante de la anterior afirmación se disipa a medida que penetramos en su sentido. En efecto, el ente que somos es el más lejano, ya que es más fácil la proximidad con aquellos otros entes cuya existencia no se da en las formas de conciencia y proyecto<sup>10</sup>. La nitidez del horizonte es proporcional a su lejanía con respecto a la posibilidad de ser comprendido; es mucha la indeterminación que queda subsumida bajo el empeño de la mente por trazar una línea recta. Por lo demás, quien comprende el ser de las cosas no suele comprender en la misma medida su propio ser. Sin embargo, el que tan sólo habita el ruido y se expresa sin expresarse a sí mismo, reproduciendo el cacarear de los objetos y de los individuos plegados a la *objetualidad*, cree ver claro aunque esté muy lejos de cualquier forma de comprensión. En todo caso Heidegger entiende que es inadecuada la imagen metafórica del círculo para explicar el despliegue del proceso de la comprensión. Para él,

hablar de un 'círculo' de la comprensión implica un doble desconocimiento: 1. Que el comprender mismo constituye un modo fundamental de ser del *Dasein*; 2. Que este ser está constituido por el cuidado. Negar, ocultar o querer superar el círculo equivale a consolidar definitivamente el desconocimiento. Los esfuerzos debieran dirigirse, más bien, a saltar de un modo originario y pleno dentro de este 'círculo', para asegurarse, desde el comienzo del análisis del *Dasein*, la plena visión del carácter 'circular' de éste<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, § 63, p. 311.

<sup>10</sup> Gianni VATTIMO, "Oggettività o essere-nel-mondo", en *Rivista di Filosofia* CIII/3 (2012), p. 508.

<sup>11</sup> Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, § 63, p. 316.

Ante todo, ya ha quedado claro que el impulso a comprender constituye una de las claves existenciales del *Dasein*. Se establece ahora que el impulso a comprender no puede entenderse al margen del cuidado de la existencia que caracteriza asimismo la vida del *Dasein*. Esos son los elementos que definen el círculo de la comprensión; un círculo que puede completarse una y mil veces, pero del que el *Dasein* no puede salir mientras esté en la existencia.

Esa peculiar dialéctica, carente del momento final de la reconciliación pero que pese a ello permite interpretar el tiempo vivido, se hace de nuevo necesaria a la hora de introducir una nueva determinación del *Dasein*. Pues,

sólo en la medida en que el *Dasein* es, en general, 'yo he sido', puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el *Dasein* es propiamente *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido. El *Dasein* sólo puede *haber* sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido emerge en cierta manera del futuro<sup>12</sup>.

Volvemos, con ello, al asunto crucial de la vinculación articuladora con el presente. Porque ese es, finalmente, el resultado de la operación que Heidegger describe. De otra forma, el futuro no sería nada más que un descriptor difuso para referirnos a un más allá inalcanzable.

Queda así aclarado que es la apertura hacia el futuro lo que proporciona un significado preciso a la mirada hacia el pasado. El *Dasein* es tiempo, aunque sea difícil caracterizarlo de acuerdo con los esquemas tradicionales utilizados para pensar el tiempo. En la resolución confluye el asomarse al futuro con la reconsideración del tiempo vivido. De ahí que Heidegger anote que

volviendo venideramente a sí, la resolución se pone en la situación, presentándola. El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos *temporeidad*. Sólo en la medida en que el *Dasein* está determinado por la temporeidad, hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora. *La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio*<sup>13</sup>.

Por tanto, en ningún caso el *Dasein* puede limitarse a arrastrar o permitirse ser arrastrado por su pasado. Su forma de estar en el tiempo es considerar lo ya sido desde la perspectiva de lo que puede llegar a ser. Abandonamos jirones de tiempo como dejamos atrás jirones de piel. Pero no hay que vivir sentado sobre los fragmentos de la muerte, para tratar de no ocupar la mente

<sup>12</sup> *Ibíd.*, § 65, p. 326.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, § 65, p. 327.

con ese lúgubre pensamiento que nos dice que la encontraremos al final del camino. Tal vez sea ese el trasfondo último que nos permita entender que

los conceptos de ‘futuro’, ‘pasado’ y ‘presente’ provienen, en primer lugar, de la comprensión impropia del tiempo. La delimitación terminológica de los correspondientes fenómenos originarios y propios se enfrenta con la misma dificultad que afecta a toda terminología ontológica. En este campo de investigación, la violencia hecha al lenguaje no es antojadiza, sino necesidad impuesta por las cosas mismas<sup>14</sup>.

Esta es la única forma de iniciar la indagación que quizá nos permita escapar de la caída en lo banal, o que nos ayude al menos a contornear la banalidad de la existencia; concepto que –es necesario enfatizarlo– dice más de lo que aparenta decir. En efecto, la banalidad de la existencia no alude tanto a la superficialidad de ésta cuánto al hecho de banalizarse en ella asuntos nada triviales, en los que se juega la posibilidad de un existir comprometido. A este respecto, decía Baudrillard que “si había antaño una trascendencia hacia lo alto, hay actualmente una trascendencia hacia lo bajo. Se trata, en cierto modo, de la Segunda Caída del Hombre de la que hablaba Heidegger: la caída en la banalidad, pero esta vez sin redención posible”<sup>15</sup>. Sin embargo, Heidegger no compartía esta conclusión pesimista, pese a lo que podría hacer pensar su barroco lenguaje acerca de la muerte o lo que se han encargado de recalcar mil veces quienes han encerrado su pensamiento en los límites de un nihilismo autodestructor. La existencia auténtica es posible, aunque todo apunte a hacer de ella una rareza. Más aún en un mundo en el que se han desarrollado, hasta extremos increíbles, tendencias que en la época que le tocó vivir a Heidegger no eran más que elementos anecdóticos o incipientes. En esta línea, Baudrillard añade que

es una verdadera violencia la que se ejerce sobre la ilusión por parte de la realidad, y es hoy una verdadera violencia la que ejerce lo virtual sobre la realidad. Violencia, de algún modo, de tercer tipo, la que hay por excelencia de la información, de los mass-media, de las imágenes de lo espectacular. Violencia ligada a la transparencia, a la visibilidad total, a la desaparición de todo secreto, al borrado de todas las prohibiciones. Violencia que puede ser también de orden neuronal, biológico y genético (pronto será descubierto el gen de la revolución, o el lóbulo cerebral de la violencia, quizá incluso el gen de la revolución contra la manipulación genética), verdadera toma de rehenes biológica, al término de la cual sólo quedarán seres reciclados, blanqueados y arrepentidos, todos lobotomizados<sup>16</sup>.

Sería injusto no reconocer que, aunque sea de una peculiar manera que no cierra todos los caminos a la esperanza, estos elementos están presentes

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> Jean BAUDRILLARD, “La realidad integral y el desencanto radical”, en *Debats* 74 (2001), p. 13.

<sup>16</sup> *Idem.*

ya en el análisis que hace Heidegger de su época. Es más, su diagnóstico está abierto a considerar una ampliación futura de las repercusiones sociales de lo que entonces no era percibido sino bajo la forma de incipientes efectos. Seguramente hoy no estaría lejos de dar su asentimiento a un diagnóstico como el de Baudrillard, quien sostiene que

la violencia virtual trabaja para poner en su sitio un mundo libre de todo orden natural, sea el del cuerpo, el del sexo, el del nacimiento o el de la muerte. Por otra parte, más que de violencia, se habría de hablar de virulencia. Esta violencia es viral, en el sentido en que opera no frontalmente, sino por contigüidad, por contagio, por reacción en cadena, y tiende en primer lugar a la pérdida de todas nuestras inmunidades. En el sentido también en que, contrariamente a la violencia negativa, la violencia clásica de lo negativo opera por exceso de positividad, a imagen de las células cancerosas, por proliferación sin fin, excrecencias y metástasis. La violencia de la imagen (la de la información o de lo Virtual) es tal que hace desaparecer lo Real<sup>17</sup>.

En efecto, los elementos básicos de esta interpretación pueden ser remitidos a otros tantos de los que ya hemos hablado en estas páginas. La misma visión del poder que ejerce el tipo de violencia ahora descrito tiene mucho que ver con el análisis del sustrato metafísico de la posibilidad y el cuidado, tal como éstos se han explicitado hasta aquí. Esa proximidad queda todavía más aquilatada si recordamos que, para Baudrillard,

nos encontramos más allá del panóptico, con la visibilidad como fuente de poder y de control. A partir de ahora, ya no se trata de hacer las cosas visibles a un ojo exterior y, por ende, borrar las huellas del control y hacer al mismo operador invisible. El poder de control se ha como internalizado y los hombres ya no van a ser víctimas de las imágenes: ellos mismos se transforman inexorablemente en imagen<sup>18</sup>.

Esta idea trasciende con mucho el alcance de la tesis posmoderna a favor de las apariencias, esa que la cultura de masas ha trivializado aludiendo a la importancia que en nuestra época tiene la imagen, el aspecto externo de la individualidad. No se trata, en modo alguno, de apelar a la apariencia como única posibilidad de revelación de la esencia o, en un sentido aún más duro, considerándola como lo único esencial. Por eso Baudrillard acaba el párrafo que hemos recogido hace un momento, añadiendo, a modo de elocuente aclaración, que

esto quiere decir que son legibles en todo momento, sobreexuestos a las luces de la información, y solicitados por todos sitios para producirse, para expresarse. La expresión de uno mismo como forma última de la confesión de la que hablaba Foucault. No guardar ningún secreto, hablar, comunicar incansablemente. Tal es la violencia hecha a la profundidad, al ser singular,

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 17.

<sup>18</sup> *Idem.*

a su secreto. Y, al mismo tiempo, es una violencia ejercida sobre el lenguaje, pues a partir de ahí pierde él también su originalidad. Ya sólo es operador de la visibilidad, sólo médium: pierde su dimensión irónica, de juego y de distancia, su dimensión simbólica autónoma, ahí donde el lenguaje es más importante que de lo que habla<sup>19</sup>.

En este contexto, lo ya sido se presenta ante el pensamiento como dotado de una entidad temporal diferente de lo que es o lo que puede llegar a ser. Eso que ya ha sido es recuperado en lo que fue como si hubiera en él una inmutabilidad y una solidez incuestionables. Parece obvio que el carácter propio del pasado otorga a lo ya sido una garantía de la que carece cualquier otra posición en el tiempo. Sin embargo, esta aparente obviedad es fuente de un gran error. En efecto, el pasado no existe en la forma de un monumento que tan sólo quepa mantener y conservar. Esa inmutabilidad de lo ya acaecido es una ficción. Lo ya acaecido no deja de ser en el tiempo y, si bien sus propios actores no pueden ya cambiarlo, sí lo hacen los agentes que, de forma permanente u ocasional, lo actualizan y lo proyectan hacia el acaecer futuro. Todo ello puede constatararse de modo particular a través del estudio de la disposición afectiva, puesto que,

en la disposición afectiva, el *Dasein* se sorprende a sí mismo como aquel ente que él, mientras es, ya era, es decir, constantemente ha sido. El sentido existencial primario de la facticidad radica en el haber-sido. La formulación de la estructura del cuidado indica, con las expresiones 'antes' y 'ya', el sentido tempóreo de la existencialidad y de la facticidad<sup>20</sup>.

No en vano hay que insistir sin descanso en la importancia de lo que queda por hacer. Lo que está pendiente de resolución ha de pesar sobre el *Dasein* con más fuerza de la que pueda ejercer lo ya hecho. De otra forma se producirá una distorsión que condicionará de manera negativa la disposición del hacer en el tiempo. La experiencia de la facticidad queda aclarada en ese modo peculiar de estar que es la fatiga. El que está cansado sabe cuándo debe reponer fuerzas, en qué momento ha de bajar o forzar el ritmo, si es la ocasión es oportuna para detenerse y recapacitar un instante sobre su situación. En todas esas circunstancias es posible abandonarse, mirar hacia lo ya hecho en lugar de hacerlo en dirección a lo que queda por hacer. Si el que está fatigado renuncia al hacer está renunciando también a afirmarse, a prolongarse en la construcción de su esencia antes que en el mero hacer. Cuando, por el contrario, su mirada se dirige tan sólo a hacerse cargo de su situación, a recuperar fuerzas y a reafirmarse en su objetivo, el cansancio se convierte en algo vivificador.

Se ha hablado de la muerte como el descanso eterno, dando por hecho que la imposibilidad del renacer conllevaba alguna forma de eternidad, de per-

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>20</sup> Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, § 65, p. 328.

manencia en el tiempo. También se ha ironizado sobre la paz de los cementerios, la única que le es dado alcanzar al ser humano, según ese saber popular del que Kant se hacía eco al comienzo de “La paz perpetua”. Lo cierto es, sin embargo, que la muerte tan sólo nos marca la finitud del tiempo que podemos o no apropiarnos, al tener una existencia auténtica o carecer de ella. Es la certeza de esa finitud lo que puede llevarnos a establecer lo infinito. Como señala Heidegger,

tan sólo porque el tiempo originario es *finito* puede el tiempo ‘derivado’ temporizarse como *in-finito*. En el orden de la aprehensión comprensora, la finitud del tiempo se tornará plenamente visible sólo cuando se haya aclarado el ‘tiempo ilimitado’, para ser contrastado con ella.

A continuación, haciendo balance de la conceptualización de la temporeidad llevado a cabo en su obra fundamental, concluye que

el tiempo es originariamente temporización de la temporeidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporeidad es esencialmente extática. La temporeidad se temporiza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es *finito*<sup>21</sup>.

Este concepto de tiempo originario despierta suspicacias desde su misma introducción. Es comprensible que suceda así, ya que el adjetivo *originario* parece remitirnos, sea cual sea el sustantivo que lo acompañe, a la imprecisión, a la indeterminación o a la socorrida noche en la que todos los gatos siguen siendo pardos. Sin embargo, dejando por el momento de lado estas sospechas, podemos pensar el tiempo originario como sustrato temporal subyacente, diferenciado del tiempo objetivable partiendo de cualquier existencia concreta.

Viendo así las cosas, reconoceremos que el tiempo originario no puede ser pensado como infinito, pues en tal caso no podría ser interpretado como tiempo del *Dasein*. Por otra parte, la infinitud del tiempo sólo es concebible partiendo de la experiencia de la temporalidad, que siempre es una experiencia de la finitud. Esa determinación es la más firme que encontramos en la interpretación del modo de existencia del *Dasein*, a diferencia de los otros elementos ya analizados, cuyo contenido queda siempre en una relativa indeterminación. Por eso subraya Heidegger que “la estructura ontológica del ente que soy cada vez yo mismo se centra en la estabilidad del sí-mismo de la existencia”<sup>22</sup>.

Por lo demás, el tiempo remite a un origen y, en tal sentido, apela el devenir originario a la finitud<sup>23</sup>. Un tiempo infinito puede ser sometido a

<sup>21</sup> *Ibíd.*, § 65, p. 331.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, § 66, p. 333.

<sup>23</sup> “Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen – es la discordia de las otras cosas, es el disparate”. Michel FOUCAULT, “Nietzsche,

divisiones arbitrarias, pueden establecerse escalas o modulaciones en el mismo, atendiendo a las fases de la Luna, a las distintas características del movimiento de la Tierra, a la construcción de aquellas obras en las que el ser humano busca la perennidad o al nacimiento de las grandes figuras que ennoblecen la historia de cada cultura; pero, bien pensado, resulta absurdo atribuirle a esa forma de temporalidad un principio o un final. Ya sabemos que el tiempo cósmico puede interpretarse como tiempo infinito si concebimos la expansión actual del Universo como un proceso al que seguirá una contracción del mismo, que a su vez dará ocasión a una nueva explosión y con ella a otro proceso de expansión. No obstante, desde una perspectiva intrínseca al mismo, podemos considerar que el tiempo tuvo su origen en el *Big-Bang* y podrá o no tener un fin, según como concibamos el proceso de expansión que ha seguido a aquel. Pero esta interpretación cosmológica del tiempo no tiene por qué inspirar nuestra percepción de la temporalidad ni nuestra propia aperccepción en el seno del mismo, como tiempo del *Dasein*. De tal forma que

en virtud de este origen, el tiempo ‘en el que’ lo que está-ahí llega a ser y deja de ser es un auténtico fenómeno del tiempo, y no una exteriorización de un ‘tiempo cualitativo’ que convirtiera a éste en espacio, como lo pretende la interpretación del tiempo hecha por Bergson, una interpretación que, desde el punto de vista ontológico, es enteramente indeterminada e insatisfactoria<sup>24</sup>.

En el fondo, no creo que esté demasiado desencaminado al sospechar que Heidegger pretende que se reconozca su esfuerzo por pensar el tiempo originario, al margen de cualquier interpretación espacializadora<sup>25</sup>. Desde luego, es de justicia reconocer que la suya no ha sido, se mire como se mire, una tarea menor<sup>26</sup>. Su esfuerzo, se valoren –como decía– mejor o peor los resultados, ha de considerarse extraordinario. Pues la labor a la que él se ha enfrentado en *Ser y tiempo* ha hecho retroceder a una gran cantidad de filósofos, desde Aristóteles hasta el mismo Bergson. Ni que decir tiene, que tampoco se muestra el filósofo alemán satisfecho por los planteamientos de ninguno de ellos.

la Genealogía, la Historia”, en Michel FOUCAULT, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 10.

<sup>24</sup> Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, § 66, p. 333.

<sup>25</sup> Françoise DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 2005, p. 19.

<sup>26</sup> “El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía [...] En fin, último postulado del origen ligado a los primeros: el origen como lugar de la verdad. Punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladuría, de desconocerlo; estaría ligado a esta articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde”. Michel FOUCAULT, *op. cit.*, pp. 10-11.

Algo similar ocurre con su interpretación de la tarea de comprender, que nos ha ocupado de manera especial en estas páginas. En su forma de abordarla también muestra una capacidad de creación teórica que le aleja de otros pensadores que, como es el caso de Dilthey, ya habían abordado con anterioridad la cuestión. Nos dice así que

con el término comprender nos referimos a un existencial fundamental, y no a una determinada especie de conocimiento, diferente, por ejemplo, del explicar y del concebir, ni en general, a un conocer en el sentido de la aprehensión temática. Por el contrario, el comprender constituye el ser del Ahí, de tal modo que un *Dasein*, existiendo, puede desarrollar, sobre la base del comprender, las distintas posibilidades de la visión, del mirar en torno o del mero contemplar<sup>27</sup>.

Comprender es, por tanto, una determinación existencial de profundo calado, pues no en vano la dirección primera a la que apuntan los intentos de comprensión es hacia el ser en el tiempo. Habría que añadir a ello que, por difícil que sea verbalizar lo asimilado al comprender que somos tiempo, esa comprensión es el determinante clave de la existencia del *Dasein*. Esto es así porque, sin la constante apelación a ella, sería imposible definir el modo de ser que lo caracteriza.

Pero la caracterización de la comprensión alcanza igualmente a la temporalidad, por eso Heidegger considera que es necesario establecer una distinción entre el presente (cuando hablamos de una existencia impropia) y el instante vivido como percepción del presente por parte del ser-ahí. En este sentido afirma que "al presente impropio en su diferencia con el instante como presente propio lo llamamos *presentación*. Formalmente comprendido, todo presente es presentante, pero no todo presente es 'instantáneo'"<sup>28</sup>.

El instante extático es propio porque en él se da la plenitud del existir auténtico. El simple no estar físicamente ausente no constituye una forma propia del modo que tiene el *Dasein* de ser en el tiempo<sup>29</sup>. La experiencia de la autenticidad no se construye partiendo de un balance final; por el contrario, es producto de establecer líneas de continuidad entre instantes plenamente vividos.

No obstante, este enfoque tampoco resuelve las dificultades de pensar la temporalidad. Ésta no puede ser captada de una forma objetiva, ya que no es una realidad que permanezca siempre igual a sí misma. En este sentido, hay que recordar que los factores emocionales afectan a la captación de la temporalidad. De este modo, hablando más en concreto, el miedo puede distorsionar por completo esa vivencia del tiempo. Su presencia denota un estar alerta, aunque este modo de permanecer expectante pueda estar más mar-

<sup>27</sup> Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, § 68, p. 336.

<sup>28</sup> *Ibid.*, § 68, p. 339.

<sup>29</sup> Françoise DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, pp. 56 y ss.

cado por lo ya sido que por aquello que puede llegar a ser. Así, en el miedo, el pasado puede ejercer sobre nosotros un peso imposible de ser arrastrado, mientras que el futuro aparece desprovisto por completo de interés, pues su representación es impropia. En este último caso, la representación de cierto peligro como algo insalvable llena por completo el espacio en que juegan los posibles.

El miedo abre en la forma de la circunspección cotidiana algo que amenaza. Un sujeto puramente intuitivo jamás podría descubrir nada semejante. Pero este abrir del tener miedo ante... ¿no es acaso un dejar venir a sí? ¿No se ha definido, con razón, el miedo como la espera de un mal venidero (*malum futurum*)? ¿No es el futuro el sentido tempóreo primario del miedo, más bien que el haber-sido?<sup>30</sup>.

No hay, en consecuencia, tan sólo imaginación, sino también conocimiento, en el origen del miedo. Por otra parte, aunque resulte particularmente problemático defender que ese conocimiento lo es más del futuro que de lo ya acaecido, es bien cierto que, sin tener en cuenta esas expectativas, sería imposible definir el temor.

Pero también puede ser el miedo un inquietarse ante la posibilidad del retorno de lo ya vivido. La forma que adquiere entonces el futuro es la de una reiteración de aquello que ha marcado como existencia frustrada nuestro tiempo pasado. El tiempo inquieta en tal caso porque se nos presenta como la oportunidad de la repetición y el eterno retorno de lo mismo aparece como una carga insufrible.

Cuando el temor nos domina se produce una particular ceguera ante lo que nos rodea, alcanzándose incluso la pérdida completa de la percepción de uno mismo:

El sentido tempóreo-existencial del miedo se constituye por un olvido de sí, por el confuso escapar ante el propio poder-ser fáctico en que el amenazado estar-en-el-mundo se ocupa de lo a la mano<sup>31</sup>.

El olvido del que Heidegger nos habla supone la renuncia al proyecto existencial. Se trueca el compromiso con el querer ser por la posibilidad de huir de lo que quiere darnos caza. No es extraño, pues, que frente al miedo se abandone o desatienda la acción concreta y quede la posibilidad de hacer sumergida en la indeterminación.

Presas del miedo, la ocupación salta de una posibilidad a otra, porque, al olvidarse de sí, no asume ninguna determinada. Todas las posibilidades 'posibles', es decir, también las imposibles, se le ofrecen. El que tiene miedo no se detiene en ninguna de ellas; el 'mundo circundante' no desaparece, sino que

---

<sup>30</sup> Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, § 68, p. 342.

<sup>31</sup> *Idem.*

comparece en un ya no saber a qué atenerse dentro de él. Al olvido de sí que tiene lugar en el miedo, le es propia esta confusa presentación de lo primero que viene<sup>32</sup>.

De forma fugaz aparecen en la visión del que padece el miedo posibilidades de existir que no tienen la consistencia necesaria para devenir tales, pero que ofrecen al temeroso la ilusión de la salida; la posibilidad de pensar que aún quedan vías de escape y podrá adentrarse cuando sea preciso en cualquiera de ellas, evitando así enfrentarse al objeto de su miedo. En efecto, quien es devorado por el miedo busca itinerarios de huida, no formas de enfrentamiento. Para el que está siendo desbordado por el miedo, la confrontación con aquello que lo produce no se vislumbra en su mente como una opción realista.

Como podemos ver, la temporalidad propia de la experiencia del miedo presenta unos rasgos bien diferenciados. A juicio de Heidegger tales rasgos obedecen a que

la específica unidad extática que hace existencialmente posible el atemorizarse se temporiza primariamente a partir del olvido, tal como ha sido caracterizado, el cual, como modo del haber-sido, modifica la temporización del correspondiente presente y futuro. La temporeidad del miedo es un olvido que, estando a la espera, hace presente. La interpretación común del miedo intenta, por lo pronto –conforme a su orientación por lo que comparece intramundaneamente–, determinar el ante-qué del miedo como ‘mal futuro’ y, correspondientemente, la relación con éste como una espera. Lo que fuera de esto pertenece al fenómeno, es un ‘sentimiento de disgusto’<sup>33</sup>.

Parecerá a primera vista paradójico, pero quizá sea el olvido de la muerte lo que, con abrumadora frecuencia, sirva de coartada para la expansión cotidiana del miedo. Esto es así porque se olvida aquello que, de una forma radical, puede atemorizarnos; debido a ese olvido, tememos tantas situaciones que no deberían causarnos ningún pavor. Es ésta una de tantas paradojas que envuelven la existencia humana. Debido a ella, el tiempo suspendido del miedo se hace mayor, y no hay que olvidar que éste es un tiempo hurtado a la vida y no recuperado a la muerte.

Heidegger se pregunta:

¿Cómo se relaciona con la temporeidad del miedo la de la angustia?” Estableciendo con ello una correlación que ha de ser esclarecida. En tal sentido declara que ha “llamado al fenómeno de la angustia una disposición afectiva fundamental. La angustia pone al *Dasein* ante su más propio estar arrojado, desvelando lo desazonante del modo cotidianamente familiar del estar-en-el-

<sup>32</sup> *Ibíd.*, § 68, p. 343. Encontramos aquí un uso del concepto de imposible, análogo al que hará Jacques Derrida, en los diversos contextos en los que despliega su reflexión sobre la experiencia de la autenticidad.

<sup>33</sup> *Idem.*

mundo. Al igual que el miedo, la angustia está determinada formalmente por un *ante-qué* del angustiarse y un *por-qué*<sup>34</sup>.

Sin embargo, tanto el *ante-qué* del angustiarse, como también sucede con el *por-qué*, son mucho más difusos que en el caso del miedo. Si aparecen como algo definido, ese algo es sustituido por otro elemento establecido después de la reflexión. En efecto, ésta revela que no era aquello que en principio pensábamos la verdadera causa de la angustia; nos dice que en realidad la causa es otra diferente y, cuando nos detenemos a considerar esta última, aparecerá otra causa distinta. Este proceso es inacabable porque la angustia no es sin causa, pero tampoco constituye la respuesta a un elemento causal determinado<sup>35</sup>.

La superación de la angustia pasa por la puesta en perspectiva de aquello que nos rodea, tanto como por el establecimiento de su causa específica, si acaso la hubiere. Así,

la insignificancia del mundo abierta en la angustia desvela la nihilidad de todo lo que puede ser objeto de ocupación, es decir, la imposibilidad de proyectarse en un poder-ser de la existencia primariamente fundado en las cosas que nos ocupan. Ahora bien, la desvelación de esta imposibilidad significa dejar resplandecer la posibilidad de un modo propio de poder-ser<sup>36</sup>.

La percepción del mundo de quien siente la angustia no ha de resultar necesariamente empobrecida por la angustia que padece, al menos no en todas las direcciones del percibir. En verdad el que se angustia puede llegar a comprender que carece de valor la atención que ha puesto en determinados contenidos de la existencia. La angustia puede, en tal caso, resultar esclarecedora. A través de la angustia puedo comprender sobre qué es posible proyectar mi existencia. No para hacer de ella un existir sin angustia, sino para que el angustiarse tenga un significado existencial más profundo que el de alimentar la inacción o favorecer el refugio en la cobardía<sup>37</sup>.

Por lo demás, la diferencia entre miedo y angustia queda aclarada de manera definitiva cuando se abunda en la elucidación de sus causas respectivas. Es la reflexión sobre ellas lo que revela que

el miedo es provocado por el ente de la ocupación circunmundana. La angustia, en cambio, emerge desde el *Dasein* mismo. El miedo sobreviene desde lo intramundano. La angustia, en cambio, se eleva desde el estar-en-el-mundo como un arrojado estar vuelto hacia la muerte. Este 'irrupir' de la angustia desde el *Dasein*, comprendido tempóreamente, significa: el futuro y el pre-

---

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> Françoise DASTUR, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p. 29.

<sup>36</sup> Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, § 68, p. 344.

<sup>37</sup> Robert TIRVAUDEY, "L'impséité et l'altérité en question: Heidegger, Sartre, Kierkegaard", en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 137/3 (2012), p. 341.

sente de la angustia temporizan desde un haber-sido originario que tiene el sentido de un traer de vuelta hacia la posibilidad de la repetición<sup>38</sup>.

Queda de esta manera resaltado con particular brío que, la sospecha de un futuro en el que se revivirán las experiencias negativas, se convierte en un factor disolutorio de la esperanza. En efecto, en esa sospecha se difumina toda proyección esperanzadora, al considerar lo venidero como sucesión de instantes de infelicidad o insatisfacción. Hay aquí un pesimismo que no proviene de la percepción de una causa del mal sino de una visión circular del tiempo. Por ello señala Heidegger que

incluso un fenómeno como la esperanza, que parece estar enteramente fundado en el futuro, debe ser analizado de un modo análogo al del miedo. A diferencia del miedo, que se refiere a un *malum futurum*, la esperanza ha sido definida como espera de un *bonum futurum*. Pero lo decisivo para la estructura de este fenómeno no es tanto el carácter 'futuro' de aquello *con lo que* la esperanza se relaciona, sino más bien el sentido existencial del esperar mismo. El carácter afectivo reside también aquí, primariamente, en el esperar en cuanto *esperar-algo-para-sí*<sup>39</sup>.

Así pues, vivir la esperanza parece exigir una visión lineal del tiempo en la que el punto inicial y el final de dicha línea no llegan a tocarse jamás. Una temporalidad pensada según un modelo circular tan sólo puede ofrecer la expectativa de la eterna reiteración de lo mismo. Esta expectativa, si bien no merece ser de antemano despreciada, no puede reflejar de manera adecuada la temporalización de la esperanza. En ella la esperanza, en su sentido radical, tan sólo puede representarse como un salto que nos coloque para siempre fuera del círculo de la reiteración.

No obstante, tampoco sería suficiente con plantear un cambio en el modo de representación, ya que, según Heidegger,

el discurso es tempóreo en sí mismo, por tanto todo discurrir que hable sobre..., de... y a... está fundado en la unidad extática de la temporeidad. Los modos verbales arraigan en la temporeidad originaria del ocuparse, se relacione éste o no con lo intempóreo. Con el concepto tradicional y vulgar del tiempo, al que la ciencia del lenguaje se ve forzada a recurrir, el problema de la estructura tempóreo-existencial de los modos verbales no puede *siquiera ser planteado*<sup>40</sup>.

Se apela de esta manera, a la dificultad añadida que surge a la hora de pensar en toda su radicalidad la naturaleza del tiempo, dificultad que se relaciona, en última instancia, con la propia estructura del lenguaje.

<sup>38</sup> Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, § 68, p. 345.

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> *Ibíd.*, § 68, p. 349.

La temporeidad se temporiza enteramente en cada éxtasis, y esto quiere decir que la unidad extática de la correspondiente plena temporización de la temporeidad funda la integridad del todo estructural constituido por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura del cuidado<sup>41</sup>.

De nuevo, ahora en el planteamiento de *la caída*, nos encontramos con una cuestión vinculada al pensamiento teológico. También en este caso intenta Heidegger despojar su visión de connotaciones que puedan vincularla a una interpretación religiosa. Sin embargo, la idea de una caída sigue apelando a un desgajamiento de la plenitud del ser, a una expulsión del paraíso. Tan sólo podríamos contemplar otra dimensión del problema cuando lo vinculamos, en lugar de a las nociones de pecado, culpa y castigo, a los esquemas propios de la teosofía budista. En este caso, la caída sería la separación del ser, al aparecer la existencia individual como excrecencia o diferenciación a partir de la totalidad indiferenciada, y la salida de la misma no sería otra que el retorno al existir al margen de la individualidad que se produce con el retorno a la plenitud del ser. Pero todo esto es incompatible con el reforzamiento de la diferencia que se desprende de las nociones heideggerianas de *Dasein*, proyecto, culpa y temporeidad<sup>42</sup>. A este respecto, aunque es evidente que a él no le preocupaban en absoluto las posibles contradicciones en que pudiera llegar a incurrir, a nosotros sí han de preocuparnos. En efecto, por más que podamos explorar las contradicciones planteadas con el fin buscar en ellas un nuevo horizonte para la verdad, en última instancia hemos de esforzarnos por encontrar el modo de superarlas, sin renunciar por eso a las nuevas perspectivas que hayan podido alumbrarse en el proceso que las hace estallar y permite la observación de lo que se hace presente tras ese estallido.

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, § 68, p. 350.

<sup>42</sup> Françoise Dastur, *Philosophie et Différence*, Paris, Éditions de la Transparence, 2004, pp. 93-4.