

Ser, tiempo y facticidad

Paloma Martínez Matías

Universitat de València. Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement

Resumen

Desde una posición eminentemente crítica con respecto a la literatura especializada relativa a la obra más temprana de Heidegger, en este trabajo intentaremos poner de manifiesto cómo el significado conferido en ella al concepto de facticidad permite descubrir ciertas insuficiencias de su interpretación tradicional en *Ser y tiempo* y proyectar una nueva mirada sobre la problematicidad que entraña su presencia en este texto.

Palabras clave: *Ser y tiempo*, joven Heidegger, tradición, facticidad, temporalidad.

Abstract. *Being, Time and Facticity*

Adopting a mainly critical point of view in front of the specialized literature dedicated to young Heidegger's philosophy, this essay aims to show how the meaning given by Heidegger to the concept of facticity in this early lessons allows to make evident the deficiencies of its traditional interpretation in *Being and Time*, as well as to discover the extremely problematical situation which presents this notion of facticity in that book. Finally we suggest an answer to this problematical situation by mean of a reflection in the motives that underlie to the so-called «Turn» (*Kehre*) in his philosophy.

Key words: *Being and Time*, young Heidegger, tradition, facticity, temporality.

Es tal vez en los últimos años cuando, desde un punto de vista inmanente a la producción filosófica de Martin Heidegger, *Ser y tiempo* parece haber cobrado una renovada actualidad que si bien nunca llegara a perder totalmente, sí pudo acaso verse en cierta medida desdibujada tanto en virtud del lugar que su propio autor le asignara en el conjunto de su obra —es decir, en cuanto paso imprescindible en el camino de la interrogación por el ser, pero también insuficiente por su lenguaje excesivamente metafísico— como por la fructífera polémica que ha presidido la recepción de las interpretaciones del llamado «segundo Heidegger» sobre la historia del pensamiento occidental. Esa presunta renovación del interés por el texto de 1927 habría sido motivada por la progresiva publicación en las dos últimas décadas de los cursos impartidos por Heidegger con anterioridad a él: que este campo represente hoy día uno de los más prolíficos y activos de la literatura especializada concerniente a este filósofo

se debe fundamentalmente a que nos ha permitido asistir al proceso de gestación de una obra tan enigmática hasta entonces respecto a sus orígenes como revolucionaria en el panorama de la filosofía del siglo XX.

Entre la numerosa bibliografía generada desde los años ochenta en torno a estas lecciones tempranas se han distinguido ya diferentes corrientes exegéticas estrechamente vinculadas con las que en su día surgieran en relación con la globalidad del pensamiento heideggeriano¹. Para la denominada «vertiente evolucionista ascendente», el valor de tales cursos procede primordialmente de su capacidad para facilitar la comprensión de la problemática filosófica de la obra de 1927, tanto por lo que se refiere a su contenido temático como a la acuñación de su conceptualización más específica. En ellos se ha visto además un recurso extraordinariamente útil para el estudio de la raigambre fenomenológica —en un sentido todavía husserliano— de la primera filosofía de Heidegger, así como de su singular distanciamiento crítico de ella en función de las transformaciones requeridas para el planteamiento de la cuestión del ser. En esta perspectiva prima, pues, un interés genético-evolutivo en vistas a la interpretación de *Ser y tiempo*, texto considerado como la culminación de un trayecto reflexivo paulatinamente elaborado en los cursos previos, desde el que éstos adquieren principalmente el estatuto de herramientas hermenéuticas: bien porque contendrían las argumentaciones conducentes a los resultados de los que habría partido la obra de 1927, bien por exponer determinadas categorías o formulaciones que, pese a haber sido finalmente desechadas, podrían ayudar a entender el significado de las allí vigentes. Frente a esa vertiente genético-evolutiva, cabe diferenciar una segunda en la que se aunaría cierta perspectiva evolucionista descendente y otra pluralista. Su especificidad frente a la primera radica en desestimar la valoración de los cursos al modo de meros instrumentos para concederles una relevancia propia, en la medida en que en ellos aparecerían ciertas cuestiones de orden temático y también metodológico ya ausentes en *Ser y tiempo*, cuyo interés podría, sin embargo, superar al de este texto. Pero así como la tendencia pluralista no entra a evaluar la mayor o menor importancia filosófica de este período respecto al tratado de 1927, la evolucionista descendente afirma que justamente en él se encontraría lo más valioso del proyecto heideggeriano más temprano, proyecto en el que *Ser y tiempo* representaría una suerte de *patchwork* empobrecido de problemas previamente abordados con mayor agudeza y acierto². Frente a tal disparidad de posturas, en estas páginas

1. Aplicaremos aquí la división propuesta por Carl Friedrich Gethmann en su artículo «Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*», en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1987, p. 27-35.
2. En esta línea cabría situar a autores como Oskar Becker, Gadamer o el propio Theodor Kiesel, quien en su ya famoso libro (1995) *The Genesis of Heidegger's Being and Zeit* (Berkeley-Los Angeles: University of California Press) sostiene que, dado el reconocido fracaso de *Ser y tiempo*, la investigación de la obra posterior de Heidegger no debería remontarse a este tratado, sino a los cursos anteriores a su publicación, pues serían motivos únicamente presentes en ellos los que habrían orientado su reflexión a partir de 1927.

intentaremos reflexionar sobre lo que, a nuestro juicio, constituye un supuesto básico que en todas estas corrientes orienta tácitamente la investigación de esas lecciones y del cual provendrían algunas de sus insuficiencias más notorias. Su desvelamiento y subsiguiente crítica irían encaminadas a devolver a *Ser y tiempo*, desde una perspectiva interna a la globalidad de la obra de Heidegger, una actualidad cuya reciente vivificación tras la publicación de aquéllas quedaría, según el punto de vista que aquí defenderemos, puesta en entredicho.

El supuesto al que nos referimos puede vislumbrarse de entrada a partir de un factor puramente cuantitativo: el hecho de que la literatura exclusivamente centrada en la descripción y el análisis de la problemática expuesta en el texto de 1927 se haya visto en los últimos años desplazada por aquélla otra que lo aborda en calidad de punto de referencia —en ocasiones ineludible, otras veces no tanto—, para la dilucidación de las cuestiones planteadas en los cursos previos semejaría una consecuencia lógica de cierta convicción en principio legitimada por los setenta y cinco años ya acontecidos desde su aparición, a saber, la de haber alcanzado, tras una tradición exegética cuya intensidad habría compensado su relativa brevedad, una interpretación suficientemente sólida de los objetivos, la estructura y los resultados de *Ser y tiempo*. Ese supuesto quedaría asimismo corroborado atendiendo al *modus operandi* más generalizado de este conjunto de investigaciones: tanto en aquéllas que aspiran a reconstruir su génesis como en las que intentan analizar desde sí mismas la problemática inherente a tales cursos, las reiteradas alusiones a esta obra se adhieren a una interpretación de la misma que, en relación con la comprensión que proyecta sobre el sentido de sus cuestiones más generales, el significado de los conceptos que introduce o las relaciones existentes entre ellos en función de la posición que ocupan en el entramado de la analítica existencia, puede calificarse ya de canónica. Y aunque dicha interpretación no contempla *Ser y tiempo* como una obra exenta de problematicidad, ésta se pretende acotada, fijada y conocida hasta en sus más íntimos recovecos después de años de análisis exhaustivos y de aceradas críticas por parte de corrientes filosóficas muy diversas. Los estudios relativos a las lecciones anteriores a 1927 tienden, así, a tomar esta obra como un campo hermenéutico cerrado, de cuya exégesis más consolidada se sirven para explicar los cambios y las transformaciones sufridos por ciertos términos en su progresiva evolución hacia su posterior formulación definitiva en ella; de suerte que de sus objetivos parecería quedar de antemano excluida cualquier tentativa de revisar, a la luz del contenido de tales cursos, si esa interpretación hace realmente justicia a la complejidad estructural y conceptual del tratado de 1927. Pero esta posición, en principio adoptada sin afirmación expresa o compromiso evidente con lo que implica, no puede legitimarse, a nuestro modo de ver, desde ninguna de las perspectivas exegéticas comentadas: si la anulación de la virtualidad hermenéutica de tales cursos en vistas a una posible reapertura de la interpretación de *Ser y tiempo* resulta inconsistente para quienes aseveran su mayor originalidad respecto a él, todavía lo es más para aquéllos que, con semejante anulación, abogan por la incues-

tionable primacía de la obra publicada frente a lecciones elaboradas con una vocación estrictamente docente. Al margen de tales razones concretas, nos acogeremos aquí a cierta sospecha que enlazaría directamente con uno de los motivos fundamentales de la reflexión heideggeriana: aunque es innegable que el tiempo acaecido desde la publicación de *Ser y tiempo* juega a favor de su mejor comprensión, tampoco puede rechazarse sin más la posibilidad de que la tradición en la que se nos ofrece estuviera actuando en ciertos aspectos al modo de una lente deformante que, en lugar de procurarnos una visión más nítida, contribuyera a distorsionar el objeto observado. Tal vez sea éste el momento, tras el cumplimiento de esos setenta y cinco años, de tomar cierta distancia respecto a ella e intentar confrontar sus conclusiones con una renovada lectura de la obra que nos ocupa.

El sentido de las críticas hasta aquí efectuadas —y que a algunos habrán de semejarles no sólo vagas, sino, por qué no, también gratuitas— deberá concretarse a partir del problema que expondremos en lo que sigue. Que se trate simplemente de un ejemplo en el que ese modo de operar al que aludíamos se haría patente o que su importancia desborde su calificación de mero caso entre otros es una valoración que dejaremos mayormente a juicio de los lectores. Pues, efectivamente, queremos presentar un caso en el que si bien la edición de los cursos anteriores a *Ser y tiempo* habría aportado elementos más que suficientes para reabrir la interpretación de ciertos conceptos esenciales en esta obra y cuestionar el aparente equilibrio arquitectónico entre sus diferentes registros desde una óptica diferente a las hasta ahora adoptadas, éstos habrían sido sistemáticamente obviados a causa de la presumible fiabilidad de esa exégesis canónica; exégesis que, sin embargo, no consideramos de ninguna manera arbitraria o infundada, sino únicamente responsable de limar u ocultar ciertas fisuras del texto de 1927 cuya atenta investigación proporcionaría una imagen más ajustada de la problematicidad que le es inherente. Pese a que no es éste el lugar donde puedan demostrarse con rigor las tesis que aquí propondremos y que sólo esbozaremos a grandes trazos, confiamos en que su carácter polémico sirva cuanto menos para situar próximas revisiones de *Ser y tiempo* en un horizonte hermenéutico distinto.

Entre los muchos factores que se han dado a conocer con la publicación de tales cursos, cabe destacar el descubrimiento de la pregnancia filosófica concedida por Heidegger en esta primera etapa de su trayectoria al concepto de *facticidad* y que alcanzaría su expresión más evidente en el esquema general del curso del semestre de verano de 1923, donde la tarea de la filosofía es concebida al modo de una «hermenéutica de la facticidad». Si ya en los objetivos del curso del semestre de invierno de 1921-1922³ cabe reconocer una versión todavía en ciernes de ese intento de replantear la cuestión del ser que orienta el quehacer de *Ser y tiempo*, en tanto pregunta cuya formulación se

3. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, G.A. 61.

desplaza metodológicamente a la interrogación por el sentido del ser del ente que somos o «vivir fáctico», éste se verá expresa y reiteradamente identificado con el concepto de facticidad. Tal identificación se establece como punto de partida del análisis ontológico de este ente: en la etapa comprendida entre 1921 y 1923 la facticidad posee netamente el valor de un rótulo designador de su ser cuyo significado deberá descifrarse mediante la introducción de una serie de conceptos que determinen con mayor concreción en qué consiste propiamente aquél⁴. Este término ocupa así la posición de un centro en torno al cual se agrupan y convergen todo un conjunto de «categorías» —los futuros existenciales de *Ser y tiempo*— puestas al servicio del esclarecimiento de su sentido. Bajo su alcance semántico se aglutinan, en consecuencia, nociones tan señaladas como la del cuidado, la caída, la muerte o incluso el propio tiempo del vivir, todas ellas destinadas a darle el preciso contenido que demanda en su equivalencia al ser de este ente. Ser que, por otra parte, y en función de anteriores aplicaciones del concepto de facticidad y de su propio sentido etimológico, adquiere la condición de un *factum* o hecho peculiar entre los demás en tanto hecho inderivable y primigenio únicamente a partir del cual cabe la mostración de aquéllos: en ese *factum* complejo y masivo, coincidente con el «acontecer» de la apertura de un espacio para la patencia de todo ente, se localiza el objeto a analizar en sus elementos constitutivos por la investigación filosófica.

Como clave especialmente relevante para su comprensión, se asigna a la facticidad el carácter de cierta «movilidad» o dinamismo (*Bewegtheit*) cuya singular articulación cabría obtener en función de la posibilidad de ensamblar en una unidad de sentido la totalidad de categorías imputables al vivir fáctico. A pesar de la indiscutible problematicidad de los textos de esta etapa, la interpretación conjunta de los dinamismos que más claramente competen a este ente —cifrados en la caída o ruina y en el contramovimiento opuesto a ella de apropiación de sí— permite aventurar la hipótesis de que la movilidad característica y constitutiva de ese *factum* estribaría en una suerte de juego de mostración y ocultamiento configurado en dos planos divergentes pero íntimamente ligados: el de un encubrimiento hasta cierto punto subsanable que se vincula a la relación entre las modalidades de la propiedad y la impropietad —en este período todavía escasamente perfiladas— y el de otro inevitable —cuya explicación se vehicula a través de lo que Heidegger llamará la «nada del vivir fáctico» y de la noción aristotélica de *steresis* o privación— que hará de él un hecho

4. Se ha de señalar que en este período la facticidad remite indistintamente al ser o sentido del ser del vivir fáctico. Así, por ejemplo, en el citado curso de 1921-1922 la facticidad es definida en ocasiones como «ser del vivir» (p. 114), como «sentido fundamental del ser del vivir» (p. 87) y mayoritariamente como «sentido del ser del vivir» (pp. 114, 131 y 135) o «sentido del ser del vivir fáctico» (p. 159); con esta última caracterización coincide el texto de 1922 «Phänomenologische Interpretationen zur Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (*Dilthey Jahrbuch*, 6, 1989, p. 19); y según el curso del semestre de verano de 1923 la facticidad designaría «el carácter de ser de “nuestro” “propio” *ser-abi*» (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, G.A. 63, p. 7).

necesariamente enigmático y sometido a una oscuridad irrevocable, condición de posibilidad de la iluminación del ente en general⁵.

De las diferencias más obvias que en relación con la tematización del concepto de facticidad pueden observarse entre estas lecciones y *Ser y tiempo*, resaltaremos las siguientes: 1) frente a la indeterminación inicial de la pregunta por el sentido del ser del ente que somos en *Ser y tiempo*, en la etapa comprendida entre 1921 y 1923 ésta es respondida de antemano a través de la noción de facticidad —término que se aplica indistintamente tanto al ser del vivir fáctico como a su sentido—, aun cuando semejante respuesta no es sino una formulación en principio vacía que debe cobrar contenido en función de un despliegue categorial en ciertos momentos muy similar al de la obra de 1927; y 2) la facticidad alude a la globalidad ontológica del vivir fáctico, y no, como sería el caso de *Ser y tiempo*, a un aspecto parcial de la articulación de su ser cuyo sentido sería tributario de su entrelazamiento con otras facetas ontológicas del mismo.

Es precisamente esta significativa disparidad entre dos concepciones de la facticidad relativamente distanciadas en el tiempo y el mayor peso que aquí reclama el punto final de la trayectoria culminada en 1927 lo que ha inducido a los intérpretes de la filosofía más temprana de Heidegger a postular una necesaria transformación semántica de la noción de facticidad conducente a una reducción de su sentido, la que supondría su posterior identificación con el *estado-de-yecto en el mundo* del ser-ahí en cuanto momento integrante de la unidad ontológica atribuida ahora a la noción de cuidado; noción que, en efecto, vendría a sustituir en *Ser y tiempo* a la de facticidad en calidad de término definitorio del ser del ser-ahí. En esta línea, ha sido Theodor Kisiel, uno de los primeros investigadores que ha prestado atención a la evolución interna del concepto de facticidad en esta primera fase del pensamiento heideggeriano, quien ha situado en el curso del semestre de verano de 1924 el punto de inflexión de ese giro en su utilización, curso en el que la facticidad se habría vinculado finalmente a la dimensión del «encontrarse» para referir así únicamente a un momento ontológico determinado entre sus diversos modos de ser⁶.

5. También Giorgio Agamben ha situado la clave del dinamismo constitutivo de la facticidad en estas lecciones tempranas en una suerte de dialéctica de mostración y encubrimiento fundamentalmente asociada a la caída o ruina del vivir fáctico (véase «La passion de la facticité», en *Heidegger: Questions ouvertes*, París: Osiris, 1988, p. 67). No obstante, y en consonancia con la ambigüedad que envuelve la conceptualización heideggeriana de la caída en relación con la posibilidad de subsanar el encubrimiento que conlleva, consideramos que esa dialéctica se funda a su vez en otros aspectos atribuidos a la facticidad en esta etapa —como el mencionado de la «nada del vivir fáctico» en el curso de 1921-1922— de los que se derivaría una ocultación intrínseca a ella no susceptible de apertura.
6. Véase T. KISIEL (1987), «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heidegger», en *Dilthey Jahrbuch*, 4. La asunción de la tesis de una reducción en el significado del concepto de facticidad en los estudios más recientes dedicados a la relación entre los cursos previos y *Ser y tiempo* puede comprobarse, por ejemplo, en el libro de Tomy S. KALARIPARAMBIL (1999), *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlín: Duncker & Humboldt, 1999, p. 87.

Más allá de las razones precisas que pudieran haber animado a Heidegger a esa transformación del concepto de facticidad, su sustitución posterior por el de cuidado no deja de resultar sorprendente si se tiene en cuenta que este último término se aplicaba ya en aquellos cursos marcados por la centralidad de la facticidad con un sentido no tan elaborado pero sí hasta cierto punto equivalente al que manifiesta en *Ser y tiempo*. No obstante, la tesis de una reducción en el significado de la facticidad recibiría sus principales objeciones de la posición que ocupa en los cursos inmediatamente anteriores a 1927 y que sólo comentaremos muy brevemente. Pues si bien es cierto que en ellos desaparecerá toda identificación literal de la facticidad con el ser del ahora denominado «ser-ahí», semejante cambio no se acompañará de la consecuente «reubicación» de este término en el entramado categorial descriptivo de su ser que cabría esperar. Sus escasas e incluso marginales ocurrencias comparecen notablemente dispersas y carentes de un emplazamiento preciso en los textos de esta etapa; y, contra la mencionada tesis de Kisiel, debe recalcarse que el análisis del «encontrarse» del curso del semestre de verano de 1925, pese a coincidir ya en sus rasgos generales con el efectuado en *Ser y tiempo*, en ningún momento pone en juego este concepto —ni el que le será asociado más tarde, esto es, el del estado-de-yecto— para su explicación⁷. Motivo todavía de una mayor perplejidad es que el seguimiento exhaustivo de todas sus apariciones en esta fase revela un claro desequilibrio entre el espacio textual dedicado a la dilucidación de la facticidad y la relevancia que explícitamente se le otorga, por un lado, y las determinaciones aportadas para su comprensión, por otro: allí donde se la menciona, los caracteres que le son adjudicados parecen identificarla de nuevo con la globalidad del ser del ser-ahí, con la articulación completa del espacio de apertura en que éste consiste, restaurando así subrepticamente su perdida centralidad⁸. La prueba más evidente de ello se hallaría en las páginas finales del curso del semestre de invierno de 1925-1926: en el contexto de la delimitación entre el ser y su sentido, asociado al terreno de la temporalidad en un sentido análogo al de la obra de 1927, el «ya» que representa la determinación temporal subyacente a la facticidad se afirma englobante de los caracteres temporales correspondientes al «poder-ser» y la «caída» integrantes del cuidado, ya asimilado en esta etapa al ser del ser-ahí. Tal circunstancia no sólo permitiría conjeturar para la facticidad el estatuto de una suerte de *metacategoría* aplicable al resto de determinaciones ontológicas de este ente, sino que también la situaría en una posición extremadamente ambigua con respecto a la distinción entre el ser y su sentido que aspira a llevarse a cabo⁹.

A una mirada que, desde estas consideraciones, preste una especial atención a los avatares del concepto de facticidad en *Ser y tiempo* no se le escapará

7. Véase (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, G.A. 20, p. 348-55.

8. Véanse, a este respecto, las páginas 304, 402-3 y 408 del citado curso de 1925.

9. Véase (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, G.A. 21, p. 409-15.

la situación ciertamente anómala que éste y el más directamente ligado a él del estado-de-yecto ostentan en la retícula de la analítica existencial. Y aunque tal situación habría sido ocultada en su extrema complejidad por las exégesis tradicionales de esta obra, no puede negarse que su encubrimiento vendría propiciado por la estructura oficial misma del texto: frente a su señalada «dislocación» en el período inmediatamente precedente, este término alcanza en *Ser y tiempo* una posición presuntamente estable y definitiva en su estabilidad gracias a su inserción en la unidad compleja del cuidado, en la que, junto a la existencialidad y la caída, habrá de constituir uno de los momentos esenciales, pero sólo uno entre otros, de la estructura ontológica del ser-ahí. La restricción de su sentido de aquí derivada no puede además sino ratificarse en la reiterada aplicación de esta estructura tripartita para la comprobación del carácter existencial de fenómenos como el «ser-respecto-a-la-muerte» o la conciencia y, posteriormente, en la búsqueda del sentido del ser del ser-ahí en el marco de la temporalidad. Ahora bien, si contra la aparente claridad de este esquema proyectamos sobre el texto esa mirada a la que acabamos de aludir, podrá observarse que la facticidad opera como un concepto que de continuo tiende a desbordar los márgenes que lo constriñen a determinados contextos para infiltrarse veladamente en todos aquellos ámbitos que, en función de tal constricción, deberían serle ajenos o no corresponderle más que complementariamente en cuanto presididos por otros existenciales. Y, como intentaremos mostrar a continuación, en esa suerte de deslizamiento la facticidad volvería a abarcar de nuevo el todo del ser del ser-ahí para conferirle el carácter de un hecho estructurado por la mutua imbricación de patencia y encubrimiento.

Ya en la presentación del concepto de facticidad en *Ser y tiempo* se nos advierte de entrada de una complicación intrínseca a él hasta cierto punto paradójica en relación con aquello a lo que remite. En continuidad con su tratamiento en cursos anteriores, este término se escoge para designar la peculiar efectividad o carácter de hecho correspondiente al ser del ser-ahí en su disparidad frente a la efectividad de los demás entes. Pero si, según la tradicional oposición entre los conceptos de esencia y existencia, la efectividad se entiende como el «que es» (*Daß-sein*) de algo en contraposición a su «qué es» esencial (*Was-sein*), en la facticidad se descubre una efectividad ciertamente singular que no parece ajustarse a esa nítida distinción: negando su presunta simplicidad, Heidegger comenta que ese «que es» se caracteriza por una complejidad estructural que «ni siquiera como problema es visible sino a la luz de las fundamentales estructuras existenciales del ser-ahí ya puestas de manifiesto» y que «no se hace accesible apartando la vista de las estructuras específicas del ser-ahí, sino sólo previa comprensión de ellas»¹⁰. Extraño «que es» o hecho de ser, por tanto, que acogería dentro de sí una estructuración o articulación únicamente predicable, desde la perspectiva de la tradición ontológica, del ámbi-

10. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1992, p. 55-56; trad. cast. de José Gaos (1993), *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 68.

to de lo esencial y en relación al cual Heidegger destaca en este punto su constante tendencia a ocultarse, confundándose con el «estar-delante» de la efectividad mundana.

La discordancia entre el alcance que las interpretaciones al uso de *Ser y tiempo* conceden a tal estructuración y la que se le asigna en determinados puntos del texto puede vislumbrarse allí donde, en el marco de la explicación del modo de ser del «encontrarse», escribe Heidegger: «[...] este “que es” lo llamamos el *estado-de-yecto* de este ente en su “ahí”, de tal suerte que, en cuanto es un ser-en-el-mundo, es el “ahí”»¹¹. Aceptado que, lejos de indicar meramente el lugar en que se encuentra el ser-ahí, ese «ahí» nombraría el espacio de apertura y manifestación de la totalidad de lo ente en que su ser mismo consiste, en este pasaje se deja leer la plena coincidencia de tal espacio con el «hecho de ser» o *factum* al que apunta el concepto de facticidad, *factum* que, en consecuencia, remitiría al acontecer de dicha apertura o «ahí» en tanto articulada por la totalidad de estructuras ontológicas que el análisis existencial debe descomponer. Desde aquí se torna inteligible la radical oscuridad que envuelve a ese hecho, así como su interpretación en términos de un hallarse el ser-ahí «arrojado» a ser: en la medida en que toda comparecencia óptica presupone el acontecer de esa apertura, el *factum* que ésta representa, equivalente al ser del ser-ahí, constituiría un dato irrebutable e inderivable, «dado» a través de este ente sin razón alguna que pudiera legitimar su acaecimiento, puesto que toda pregunta por sus causas quedaría necesariamente circunscrita al interior de ese escenario de alumbramiento; la apertura que como tal expresa el «ahí» ontológicamente definitorio del ente que somos se sustrae así a toda posible presentación en el ámbito de lo abierto por ella, se retira y oculta, de manera que el concepto de facticidad referiría a un acontecer primigenio, velado e indisponible por su anterioridad con respecto a toda acción o decisión del ser-ahí. En este mismo contexto se señala, además, una segunda forma de ocultación a la que este hecho quedaría sometido: la originada por la propia «aversión» del ser-ahí frente a él, aversión que, paradójicamente, tendría lugar en función de la manifestación del ente intramundano que ese mismo *factum* posibilita y de la subsiguiente huida de aquél hacia éste. Tal *factum* se caracterizaría entonces por ocultarse en virtud de aquello mismo que ofrece.

La interpretación según la cual la facticidad designaría el singular carácter de hecho de la plena articulación de la apertura o «ahí» en que se cifra el ser del ente que somos se vería avalada por numerosos pasajes en los que este concepto y su equivalente del estado-de-yecto determinan esencialmente aquellos modos de ser que posteriormente habrán de integrar las dos dimensiones en principio complementarias a él en la unidad ontológica del cuidado, esto es, la existencialidad y la caída. Si la primera indica el movimiento de trascendencia inherente a la relación del ser-ahí con su propio ser por la cual se ve de continuo abocado a proyectarse respecto de posibilidades de su ser-en-el-

11. *Ibíd.*, p. 135; trad. cast. p. 152.

mundo, la afirmación de que este ente es «yecto en la forma de ser del proyectar»¹² apelaría precisamente a la facticidad intrínseca a ese específico modo de ser —aquél que hace del ser-ahí un «ser-posible»— para dar cuenta tanto de la ineludibilidad del «haber-de-ser» sobre el que se sustenta toda proyección existencial concreta como de su imposibilidad de erigirse en fundamento absoluto de sí. Por otra parte, también en la descripción de la caída, entendida como la «absorción» del ser-ahí en el ente intramundano, el dinamismo que le es constitutivo se hará depender de esa misma facticidad y de la vinculación al mundo que ésta conlleva en cuanto fuente de la impropiedad de este ente, dependencia que en muchos lugares se confirma mediante la imputación al estado-de-yecto del constante encubrimiento y huida de sí que la caída provoca¹³.

Si la plausibilidad de estas consideraciones toparía con su dificultad más notoria en el momento en que, en vistas a la presentación de la triple articulación del cuidado, Heidegger pretende delimitar el sentido del concepto de facticidad frente al de existenciariedad y caída, ésta quedará relativamente salvada por la subrepticia infiltración de cierto elemento que, ligado al primero, anularía tal delimitación allí donde por vez primera intenta hacerse efectiva. Junto al «ser-por-delante-de-sí» y al «ser-cabe» asociados respectivamente a la existenciariedad y la caída, el concepto de facticidad se enlaza en este caso a la fórmula «ser-ya-en» como estructura ontológica que, según se dice, localizaría el ejercicio de la existencia en el marco de un mundo dado: la facticidad parece aquí asimilarse al «estado-de-yecto en el mundo», dimensión ontológica del ser-ahí cuya no decidibilidad se opondría a la libertad correspondiente a la proyección. Pero contra el supuesto de que la virtualidad diferenciadora de las preposiciones *por-delante*, *ya* y *cabe* exigiría su asignación inintercambiable a un sólo momento del cuidado, puede apreciarse cómo el «ya» indicativo de la facticidad hace asimismo acto de presencia en los demás momentos al modo de una partícula imprescindible para especificar su carácter existenciarario: el propio Heidegger declara que el ser-ahí es «en cada caso *ya* por-delante-de-sí» y «siempre *ya* absorbido en el mundo en el que se cuida»¹⁴, sin detenerse, no obstante, a reflexionar sobre lo que tal utilización del *ya* implicaría; y es precisamente ese *ya* el que vendría a poner de relieve el carácter ontológicamente previo tanto de la proyección como de la caída con respecto a cualquier elección existencial; dicho de otra manera, este *ya* revelaría el carácter fáctico o el «haber acontecido siempre *ya*» de tales existenciararios en tanto estructuras previamente dadas e insuperables que vertebrarían cada movimiento existencial concreto del ser-ahí antes de y como ineludible punto de partida de toda decisión.

A partir de este momento, la constante diseminación de ese *ya* en los diferentes registros de la analítica existenciararia se mostrará solidaria de la tácita

12. *Ibíd.*, p. 145; trad. cast. p. 164.

13. *Ibíd.*, p. 179; trad. cast. p. 198.

14. *Ibíd.*, p. 191-2; trad. cast. pp. 212-13 (cursivas mías).

dominancia que, a nuestro juicio, adquiere el concepto de facticidad en la tematización del «ser-respecto-a-la-muerte» y del fenómeno de la conciencia: la negatividad que atraviesa al ser-ahí, índice del carácter de fundamento abismático de su ser, dimanaría de la entrega gratuita o arrojamiento de este ente al espacio de apertura o «ahí» que tal ser supone, donde la radical quiebra de toda voluntad de dar cuenta de sí a ella inmanente alcanzaría su máxima expresión en la finitud que, desde el «estado-de-yecto en la muerte», la define y limita esencialmente. Sin embargo, el problema más grave que esa callada primacía de la facticidad plantearía a la estructura oficial de *Ser y tiempo* se da a ver en el contexto de la dilucidación del sentido del ser de este ente: aquí la mencionada infiltración del *ya* anudado a aquélla actuará incluso en la descripción de los caracteres temporales subyacentes a la articulación del cuidado, infiltración que arremetería frontalmente no sólo contra la prioridad conferida por Heidegger a la dimensión de futuridad o «advenir» del ser-ahí en favor de la de lo «sido»¹⁵ sino, asimismo, contra la circunscripción de la facticidad al ámbito de su ser frente al de su sentido.

La problematicidad en el tratamiento del concepto de facticidad que hemos intentado siquiera insinuar y en la que se harían patentes ciertas fracturas del discurso heideggeriano hasta ahora desatendidas arroja una nueva luz sobre el consabido «fracaso» de *Ser y tiempo* y el «giro» o «cambio de dirección» (*Kehre*) al que años más tarde daría lugar. Pues la simultánea atribución a la facticidad tanto de su propio velamiento como de un carácter encubridor, la homogeneización de las distintas estructuras ontológicas del ser-ahí que provocaría su infiltración en la totalidad de registros del cuidado —en tanto elementos integrantes de la articulación del *factum* de su ser— y, por último, su mencionado deslizamiento hacia el terreno de la temporalidad, prelujarían ya en *Ser y tiempo* el tránsito desde la pregunta por el *sentido del ser* hacia la cuestión acerca de la *verdad del ser* que orientará la reflexión heideggeriana posterior: reinterpretao aquello que en 1927 recibe el nombre de «tiempo» en términos de un «despejamiento del ocultarse del venir-a-presencia»¹⁶, esa verdad del ser expresará el singular dinamismo por el que toda comparencia del ente descansa sobre la necesaria retirada o sustracción del «ser mismo» o ámbito previo de su manifestabilidad; y dado que el lugar de esa verdad nunca dejará de situarse en el ser del ente que somos, ¿no cabría ya reconocer en su facticidad, entendida en su referencia al acontecer intrínsecamente velado de la apertura o «ahí» de su ser, un primer intento de pensar el juego de mostración y ocultamiento que más tarde habría de nombrar el *Ereignis* o «acaecimiento propicio»?

15. Sobre ese desequilibrio, ha llamado la atención Thomas Sheehan (1995) en su artículo «Heidegger's New Aspect: On *In-sein*, *Zeitlichkeit* and *The Genesis of "Being and Time"*» (*Research in Phenomenology*, vol. 25), quien considera, además, que el concepto de lo «sido» en *Ser y tiempo* «es la piedra de toque para la comprensión de la temporalidad» (p. 214).
16. Véase «Carta al padre Richardson», en RICHARDSON, W.J. (1967), *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague: Martinus Nijhoff, p. XXI.

Más allá, no obstante, de cuestiones puramente relativas a la evolución interna del pensamiento de Heidegger, asuntos tales como el de la radicalidad de la ruptura operada en *Ser y tiempo* frente a la idea moderna del sujeto, la posibilidad de autotransparencia del ser-ahí —que en esta obra pivota en torno a la oposición entre lo propio y lo impropio—, el alcance de su finitud e incluso la condición de ser-posible que se le confiere, ganan con el descubrimiento de la extraña posición del concepto de facticidad en la analítica existencial un punto de mira diferente desde el que ser contemplados. Y precisamente del intento de poner de manifiesto esa posición ambivalente y no tanto de la propuesta hermenéutica sugerida, así como de la convicción —sin duda aprendida del propio Heidegger— que las anima, cobran su más pleno sentido las reflexiones aquí expuestas: valorar la actualidad de *Ser y tiempo* debe pasar por una labor de constante relectura siempre atenta a los posibles encubrimientos de su tradición exegética, más aún si éstos provienen de su tendencia a ocultar aquellos momentos en que un texto acaba por traicionarse a sí mismo; sólo así podremos situarnos a la altura del problema que en él aspira a pensarse y estaremos en disposición de calibrar en qué medida todavía hoy nos concierne.