

2 **LA ANGUSTIA DE ENCONTRARSE CON DIOS.
LECTURA Y CRÍTICA DE EDITH STEIN A LA OBRA
SER Y TIEMPO DE MARTIN HEIDEGGER¹**

**THE ANGUISH OF MEETING GOD. EDITH STEIN'S READING AND
CRITICISM OF MARTIN HEIDEGGER'S *BEING AND TIME***

María Teresa Stuvén*

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, mstuvenv@uc.cl

RESUMEN

La filosofía existencial de Martin Heidegger de Edith Stein es una crítica al libro *Ser y tiempo* de Heidegger. En su texto la filósofa alemana hace un resumen de las líneas fundamentales de la *opus magnum* de Heidegger, para luego realizar una crítica a ésta desde la fenomenología, la Escolástica y desde el cristianismo al que ella se convirtió. Su postura crítica se centra en los conceptos principales en que se basa la obra tales como: el punto de partida de la ontología, el ser, el Dasein, la condición de arrojado, la caída, la temporeidad, el Uno, la propiedad, la muerte y la negación de la existencia de Dios. Este trabajo se propone investigar las razones que en la obra *Ser y tiempo* hacen imposible afirmar la existencia de Dios.

Palabras clave: Edith Stein, Heidegger, Dasein, angustia, Dios.

¹ Este ensayo es producto de trabajo del Proyecto Fondecyt Regular 2016-2017, N°116012, titulado: “*La angustia de encontrarse con Dios en la ciencia*”.

* Profesora del Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile.

ABSTRACT

The existential philosophy of Martin Heidegger by Edith Stein is a critique of Heidegger's *Being and time*. Stein summarizes the fundamental lines of Heidegger's *opus magnum* and then criticizes it from phenomenology, Scholastics, and Christianity, the religion she converted to. Her critical standing focuses on the main concepts on which the work is based, such as the starting point of ontology, the being, Dasein, the condition of the thrown one, the fall, temporality, the One, death, and the denial of God's existence. The purpose of this study is to examine the reasons that make impossible to affirm God's existence in Heidegger's *Being and time*.

Key words: Edith Stein, Heidegger, Dasein, anguish, God.

RECIBIDO EL 17 DE ENERO DE 2018.

ACEPTADO EL 25 DE MARZO DE 2018.

1. Introducción

En su comentario a *El Castillo Interior* de Sta. Teresa de Ávila, la filósofa Edith Stein, se refiere a la profundidad del conocimiento del alma humana, al que puede llegar cada persona y afirma “que entrar en sí mismo significa acercarse gradualmente a Dios” (Stein, 2004, p.104). Sin embargo, es posible una “ceguera”; “la incapacidad de llegar a lo profundo del alma no reside simplemente en una obsesión en relación con algunos prejuicios metafísicos, sino en un inconsciente miedo de encontrarse con Dios” (*Ibid.*). Este trabajo, analizará esta afirmación en relación a la postura frente a la negación de Dios que se encuentra en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger y criticada por Edith Stein en su obra *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, publicada en alemán solo en 1950, como apéndice a su obra *Ser finito y ser eterno*.

En esta obra, Edith Stein realiza, primeramente, una síntesis de *Ser y tiempo*, donde analiza el nuevo abordaje de Heidegger a la tradicional concepción del ser y del hombre. Aun cuando el tema central es la pregunta por el sentido del ser, y Heidegger expresamente ha negado que se trate de una antropología,

como pensó Sartre, la pregunta por el ser del hombre es ineludible. Ello es porque la pregunta acerca del ser la hace el hombre, al que llama Dasein, y solamente el hombre. Por tanto, esta pregunta *pertenece* al ser del hombre.

La primera parte de *La filosofía existencial de Martin Heidegger* es un cuidadoso resumen de las líneas fundamentales de *Ser y tiempo*. La autora no aborda en este la totalidad del tratado, sino solo los puntos que ella considera fundamentales para tomar una posición crítica. En una segunda parte, confronta estos conceptos con su propia postura filosófica, la que representa una síntesis de su formación fenomenológica con una reivindicación de la filosofía Escolástica y de la fe que ilumina su pensamiento desde su conversión al catolicismo.

Al comienzo de su obra, Edith Stein señala: “no es posible en pocas páginas dar una imagen de la riqueza y la fuerza de las investigaciones, a menudo verdaderamente iluminadoras, que contiene el gran *torso* heideggeriano *Ser y tiempo*” (Stein, 2010, p.27). Más adelante, en las últimas páginas, nuestra filósofa cita a Conrad Martius, quien reafirma esta postura diciendo que el proceder de Heidegger es:

como si una perspicacia llena de sabiduría y tenacidad implacable hubieran hecho saltar con fuerza descomunal una puerta largo tiempo cerrada y ya casi imposible de abrir para volver a cerrarla inmediatamente de un portazo dejándola tan atrancada y obstruida que pareciera imposible abrirla de nuevo (Stein, 2010: 70).

Y Conrad Martius continúa:

(...) gracias a la inigualable agudeza y energía filosóficas de su concepción del yo humano, tendría en sus manos una llave que podría conducir de nuevo –ahuyentando los fantasmas subjetivizantes, relativizantes e idealizantes– al centro de un mundo verdaderamente cosmológico y sostenido por Dios (Stein, 2010, p.70-71).

En este trabajo realizaremos, primeramente, una breve reseña del tratado *Ser y tiempo* y de la relación de Edith Stein con Martin Heidegger y su obra. En segundo lugar, presentaremos los puntos principales de *Ser y tiempo* que analiza Edith Stein en *La filosofía existencial (...)* que permitirá comprender mejor la crítica de Stein a la obra de Heidegger, tanto desde la filosofía como desde su fe. El análisis de la toma de posición de Stein constituirá la tercera parte de nuestro trabajo, el cual nos guiará para confirmar la hipótesis de Stein respecto a la angustia inconsciente que lleva a negar a Dios en la ciencia, en *Ser y tiempo*. La pregunta temática que nos guiará será: ¿Qué llevó a Heidegger a cerrar la puerta a la existencia de Dios cuando contaba con un profundo conocimiento del alma humana?

2. La obra *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger

Ser y tiempo es considerada *la opus magnum* del filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976), quien es considerado como uno de los filósofos más influyentes, sino *el* más influyente y brillante de la filosofía contemporánea.

Ser y tiempo fue publicado por primera vez en 1927 en el *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editado por Edmundo Husserl (vol. VIII) y simultáneamente en volumen aparte. Con esta obra, Heidegger se propuso replantear un problema absolutamente central para la filosofía, la pregunta filosófica por excelencia: la pregunta por el Ser. Al comienzo de la obra, Heidegger retoma la cuestión planteada en el diálogo *El Sofista* de Platón: ¿qué es lo que se entiende con la palabra “Ser”? “¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ser? De ningún modo” (Heidegger, 1998, p.23). No solo no lo comprendemos, sino que “esta pregunta ha caído en el olvido” (Heidegger, 1998, p.25). Es urgente rehacer para nuestro tiempo la pregunta por el sentido del ser, ya que esta ha sido mal planteada por la filosofía hasta ahora. Si una pregunta ha sido mal planteada, mal podemos, entonces, responder a ella. Heidegger concluye, por tanto, que “es necesario por lo pronto despertar nuevamente a una comprensión por el sentido de esta pregunta” (Rivera, Stuen, vol. I, 2008, p.21). Para

ello habrá “que *desplegarla* en todas su direcciones como una actitud de la *existencia* humana” (Rivera, Stuvén, vol. I, 2008, p.21) y buscar el camino correcto para llegar a una respuesta.

En la introducción, Heidegger entra de lleno en el problema enfrentando la manera en que la filosofía tradicional se planteó la cuestión del ser. Erraron Platón y Aristóteles, quienes más en serio han abordado la cuestión. Ellos plantearon el problema del ser como un “*estar-ahí*” (*Vorhandenheit*, es decir, el ser ante los ojos), el cual es solo una determinada manera de ser. Además, se dio por supuesto que el ser es el concepto más general y evidente y, por tanto, “no admite ni necesita definición” (Rivera, Stuvén, vol. I, 2008, p.28). Esta concepción de la ontología, piensa Heidegger, es la que ha seguido vigente en la Edad Media e incluso en la Modernidad con Descartes, Kant y Hegel.

Preguntar, señala Heidegger, es un acto que es propio de un ente particularísimo que es el hombre, el ente que somos nosotros mismos, al que Heidegger llama Dasein. A este ente le va en su ser el Ser mismo; es el ente privilegiado que lleva en sí la comprensión del ser. Afirma Heidegger que antes de cualquier ontología, el Dasein tiene una pre-comprensión del ser, todo lo vaga que esta sea. Cada uno de nosotros entiende – sin ninguna explicación previa – cuando se le dice que algo “es”. Por esta comprensión pre-ontológica al Dasein, se le abren los entes del mundo como *siendo*. Entre todos los entes del mundo es, por tanto, este ente el que debe ser interrogado para una comprensión del ser.

La primera tarea de una ontología ha de ser, entonces, analizar en todas sus estructuras a este ente al que constitutivamente le pertenece la comprensión de ser porque “comprendiendo el ser del Dasein, comprendemos en él la comprensión del ser que en él se encuentra esencialmente. Y en esa *comprensión* queda *abierto* la comprensión del ser en general” (Rivera, Stuvén, vol. I, 2008, p.48). Es este el tema que tratará primeramente *Ser y tiempo*, para concluir, finalmente, que el tiempo constituye el sentido del ser.

3. Edith Stein al encuentro de *Ser y Tiempo*. Relación con Martín Heidegger

El primer encuentro entre Edith Stein y Heidegger, ocurrió en 1916 en Friburgo de Brisgovia en la casa de Edmund Husserl. “Aquella tarde me cayó muy bien. Era silencioso y vuelto a sí cuando no se hablaba de filosofía. Pero tan pronto como aparecía una cuestión filosófica estaba lleno de vida” (Caballero Bono, José Luis, *En torno a la hermenéutica(...)*, 2012, p.98). Se encuentran nuevamente los tres en 1918 y discuten ideas relacionadas con la filosofía de la religión. En 1921, sin embargo, nuestra filósofa escribe a Ingarden cómo Heidegger se ha aprovechado de la confianza de Husserl para ganarse al estudiantado (Stein, *Cartas*, 2016, p.722).

En lo personal, se sabe que Heidegger no aprobó la conversión de E. Stein y su bautismo. En una carta suya a Ingarden comenta:

[lo] que Ud. me escribe sobre la Srta. Stein me ha entristecido, a mí mismo no me escribió. Es lamentablemente un gran paso en falso, un signo de la miseria interior en las almas. Un auténtico filósofo sólo puede ser libre: la esencia de la filosofía es la autonomía más radical, enteramente según su intención (Caballero, 2012, p.98-99).

En cartas posteriores, se observa que ella sigue la trayectoria de Heidegger con mucho interés. En la carta a Ingarden (Stein, *Cartas*, 2016, p.769) narra una visita a Husserl y se refiere a que cuando este sea nombrado Profesor Emérito “presumiblemente él mismo propondrá a Heidegger, como su sucesor, el cual ha emprendido su propio camino, (...) y le encargue también la impresión de sus escritos [no a ella]”. Cuando en 1929 Heidegger edita los textos husserlianos sobre fenomenología de la conciencia, no hizo referencia al orden de los trabajos que ella había hecho como asistente de Husserl.

Sin embargo, Stein espera con una buena disposición el libro *Ser y tiempo* que Heidegger publicará en el *Jarbuch für Philosophie* el cual llega a sus manos en 1927, la fecha de su publicación. Escribe, entonces, a Ingarden:

que Heidegger es una eminencia y que puede meternos a todos nosotros en el bolso, también yo lo creo apoyándome en su libro. Antes yo no lo sabía, solamente veía sus efectos, o sea, su gran influjo en la generación joven (Stein, *Cartas*, 2016, p.792).

Al principio no lee el texto completo, comentando que, entonces, le despertaba interés terminarlo frente a sus otras tareas. Edith vuelve sobre *Ser y tiempo* en los años 30 e incluso lee las interpretaciones de Koyré a la filosofía de Heidegger y el escrito sobre *Ser y tiempo* que Conrad Martius publicó en 1933. Se sabe que cuando Max Muller le preguntó acerca de *Ser y tiempo* en 1931 ella respondió: “Es una obra grandiosa, pero extraña a mí” (Caballero, 2012, p.10).

Finalmente, su crítica a *Ser y tiempo* sale a la luz en forma pública como el apéndice a *Ser finito y ser eterno* en 1936 bajo el título *La filosofía existencial de Martin Heidegger*.

4. La Filosofía existencial de Martín Heidegger: por Edith Stein, su síntesis de *Ser y Tiempo*

4.1. El Dasein y la Comprensión de Ser

Al comienzo de la obra, E. Stein se refiere a *Ser y tiempo* indicando que “Quizás ningún otro libro haya tenido mayor influencia en los últimos diez años sobre el pensamiento filosófico actual, aunque muchas veces da la impresión de que las nuevas *palabras* acuñadas por Heidegger son usadas sin captar del todo su incompatibilidad con el resto del utillaje conceptual que utilizamos sin reparos”. El objetivo de este resumen, nos dice la autora, es “sólo trazar las líneas fundamentales de la obra para después, en la medida de lo posible, tomar posición al respecto” (Stein, 2010, p.27).

Stein comienza analizando la premisa heideggeriana acerca del Dasein como punto de partida de toda ontología. Es este el ente privilegiado que ha de ser interrogado para lograr una explicación acerca del sentido del ser en general. Lo que pretende Heidegger es plantear de nuevo la pregunta por el ser, pues

la filosofía tradicional ha intentado responder a la pregunta partiendo de los entes que están ahí y no del hombre, a quien Heidegger llamará Dasein, es decir, el ser abierto al Ahí. El Dasein es el Ahí del ser. Dasein es el ente privilegiado que posee una pre-comprensión del ser. Por ello, es a este ente, a quien le va el ser en su ser, a quien debemos interrogar. Es el análisis de este ente que somos nosotros mismos, desplegándolo en todas sus estructuras, el que nos posibilitará comprender el sentido del ser.

El Dasein, señala Stein, es para Heidegger pura ex-istencia, es decir, apertura al ser; su esencia *es* su existencia; su noción esencial no se puede indicar con un contenido quidditativo. El ser del Dasein es cada vez el mío (*Jeminiigkeit*) y “su esencia consiste más bien en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo” (Stein, 2010, p.28). Su ser es hacerse consigo.

Ahora bien, lo que pertenece a la estructura de ser del Dasein se llama “existencial”, que es lo que corresponde a lo que son las *categorías* (Aristóteles) del ser-ahí; pero como el Dasein “no es un *qué*, sino un *quién*, (...) no tiene posibilidades como se tiene algo en *propiedad*, sino que *es* sus posibilidades. Los vocablos ‘yo’, ‘sujeto’, ‘alma’, ‘persona’ (...) ‘hombre’, ‘vida’ se evitan porque (...) significan una cosificación del Dasein (...) error de la ontología antigua y de la dogmática cristiana haber subsumido al Dasein bajo la categoría de lo que está-ahí (...)” (Stein, 2010, p.29).

El Dasein se aborda como es cotidianamente, es decir, como un estar-en-el-mundo. Por *mundo* se entiende “*eso donde el Dasein vive*, y sólo se comprende a partir de este último” (Stein, 2010, p.30). Así podemos hablar del mundo de tal o cual persona. “El estar-en no tiene *nada* que ver con la *espacialidad*. Es un *existencial* algo perteneciente a la manera de ser del Dasein como tal e independiente de la corporeidad espacial del cuerpo” (Stein, 2010, p.30).

El estar-en-el mundo del Dasein se caracteriza por vivir en la ocupación, por tratar a las cosas como útiles, entes-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y no como algo que está-ahí. Lo originario es este tratar a las cosas como un algo-*para*. Conocer es, un modo del estar-en, pero no el más originario:

Lo originario es tratar con las cosas que no las ve como algo que meramente *está-abí*, sino como *útil* (...): como algo *a la mano* (...) y el mirar que descubre este para-algo es la *circunspección*". El comportamiento teórico es sólo un mirar-hacia (...) "Sólo cuando algo se demuestra no utilizable llama la atención y apremia. Lo no utilizable que apremia revela su *estar-abí*. El faltar o no ser utilizable se convierte en *remisión* que lleva de lo singular al *todo de útiles* y al mundo. El Dasein se comprende a sí mismo como ente en el mundo cuya *significatividad* comprende. Gracias a la unidad del todo respeccional, todos los lugares se fusionan en una unidad (*Ibid.*).

Respecto a la espacialidad de las cosas, Stein resume la postura de Heidegger: no hay que entender que el espacio sea algo previo en que las cosas están puestas. Y añade: la espacialidad del Dasein "está determinada por la *des-alejación* (traer las cosas a cercanía) y la *direccionalidad* (el Dasein toma direcciones: izquierda, derecha, arriba, abajo, etc.) y todo lo espacial comparece" (Stein, 2010, p.31). Más adelante Stein completará esta afirmación utilizando el término "espiritual" [extraño en *Ser y tiempo*]: "El Dasein puede tener una espacialidad esencialmente imposible para una cosa externa por el hecho de que es *espiritual*, y sólo por ello" (Stein, 2010, p.43). "El espacio pertenece al mundo como algo constitutivo (...) no está *en* el sujeto ni el mundo está *en* el espacio" (Stein, 2010, p.31). Solo puede aprehenderse como *espacio puro homogéneo* cuando el Dasein, abandonando la ocupación, *contempla*.

4.2. Dasein y las formas de aperturidad

El *quien* del Dasein "no es una 'sustancia' presente, sino una *forma de existencia*. ... la sustancia del hombre *no* es el espíritu como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*" (Stein, 2010, p.31) [véase uso de espiritual más arriba], a la que pertenece un co-estar con los otros, el cual no es un simple estar junto a otros. "A la comprensión del ser del Dasein corresponde el comprender a otros" (Stein, 2010, p.31). Esta comprensión no es dato del conocimiento, sino un modo de ser originario, fundamento de todo conocimiento: un modo de aperturidad del Dasein.

Así el Dasein es de antemano *co-existir en el mundo*. Su sujeto –y el sujeto del Dasein cotidiano en general– no es un sí mismo, sino un *Uno...*[que] al igual que el sí-mismo auténtico es un *existencial esencial* (*Ibid.*).

La aperturidad: es el Ahí del Dasein. Es en el Ahí, en su aperturidad, que el Dasein es *lumen naturale*, que significa que *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad (Stein, 2010, p.32). El Dasein está abierto cooriginariamente como disposición afectiva, comprender y discurso:

1. Disposición afectiva: el Dasein está siempre en un estado de ánimo, que es una manera de estar en el mundo que le hace ver su condición de arrojado. “El Dasein se encuentra estando en el mundo y en tal estado de ánimo. Lo que se muestra es el puro ‘que es’; el de dónde y el adónde quedan en la oscuridad” (*Ibid.*).
2. Comprender: cooriginariamente al Dasein se le transparentan sus posibilidades, es decir, “un poder que le resulta transparente a él mismo como su ser” (*Ibid.*). Comprende sus propias posibilidades y las intramundanas que tienen significado para él. “El Dasein no es algo que está-ahí, y que tiene por añadidura la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser posible” (*Ibid.*), no hay una esencia *desde* la cual brotan las posibilidades. “En este proyectar [el Dasein] es siempre lo que aún no es y lo es en virtud de su ser comprensor.” (*Ibid.*). Del comprender existencial derivan el pensamiento y la intuición. El comprender puede desplegarse como un interpretar, es decir, como un “comprender *algo como algo* (al que aún no pertenece necesariamente la expresión lingüística” (*Ibid.*) y que supone una totalidad de significaciones “que incluye: una manera *previa de haber*, de *ver* y de *entender* en una determinada dirección” (*Ibid.*). El ser que se abre tiene un sentido (Volpi, 17-62). Lo comprendido es el ente mismo; el sentido no es un *en sí*, sino es aquel horizonte el campo abierto por la sensibilidad humana que ya debe estar presente para que se dé algo así como una comprensión del ser. Dicho de otra manera, es el proyecto estructurado por los tres momentos de la interpretación, una determinación

existencial. “Sólo el Dasein puede estar *dotado* de sentido o *desprovisto* de él. Lo que no es conforme al Dasein es un sin *sin sentido* y es lo único que puede *ser* un *contrasentido*” (*Ibid.*) “El sentido está articulado en la interpretación y ya abierto como articulable en el comprender” (Stein, 2010, p.32-33). “Cuando se separa un ente a la mano de su contexto y se le atribuye una cualidad, la interpretación adquiere la forma de *enunciado*”. Por ejemplo, “el martillo es para clavar”. El enunciado tiene un triple significado: a) *muestra* un ente o algo de un ente; b) *determina* el ente (predicación); c) *comunica*: hace ver a una –con– otros.

3. Discurso y escuchar pertenecen al ser del Dasein y están fundados en el comprender. Si bien, no abre al mundo, da el modo de esa apertura, es decir su articulación. La aperturidad, que es la misma existencia, se va dando paso a paso, nunca de golpe. El discurso es el todo de significaciones comprendido en su articulación. El lenguaje es lo emitido en el discurso. Eso sobre lo que se habla discursivamente es lo ente.

4.3. La caída y la angustia

En el Dasein *cadente* el discurso se convierte en *habladuría* (se da en el hablar como en el escuchar), curiosidad y ambigüedad. En estos no se comprende a los entes, sino a lo hablado en cuanto tal (Stein, 2010, p.33). La curiosidad consiste en no detenerse ante nada, se está disperso entre los entes y, por tanto, es lo contrario de *contemplar*; la habladuría es el hablar sin apropiarse del verdadero sentido de la palabra, como consecuencia de la curiosidad; en la ambigüedad ya no se sabe qué es y qué no es lo que ha sido abierto en la comprensión.

Lo “cadente” hace referencia al modo de la caída. “La caída (*Verfallen*) es una manera de ser en la que el Dasein no es él mismo, no está en algo ni con los otros: sólo lo dice. Este *no-ser* ... es el modo en el que se mueve ordinariamente” (*Ibid.*). Por tanto, no implica un caer desde algo más alto o más puro.

Hasta ahora, indica Stein, lo que se había investigado es la existencialidad y la facticidad como constitutivos del Dasein; ahora se añade la caída. Estas 3 constituyen la estructura de ser del Dasein.

1. Por *existencialidad* se entiende la peculiaridad del Dasein de *comportarse respecto a sí mismo*, de llevarse ante sí mismo y *abierto* en su condición de arrojado.
2. *Facticidad* “es el estar arrojado como el modo de ser de un ente que siempre *es* él mismo, sus posibilidades de tal suerte que el Dasein *es* siempre él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas, se proyecta en ellas. Pero el sí mismo es inmediata y regularmente el sí-mismo impropio, el uno-mismo...” (*Ibid.*). Este sí mismo impropio, existe en el modo de lo que Heidegger llama la “*cotidianidad media*”, es decir, el modo como él, co-estando con otros “*le va su poder ser más propio*” vive ordinariamente en el mundo de la ocupación, en la vida cotidiana: cadentemente en el mundo, arrojado-proyectante.

Con la concepción de ser expuesta hasta ahora, Heidegger intentará mostrar la intrínseca dependencia entre existencialidad y facticidad. El Dasein tiene que hacer su existencia a partir de la condición de arrojado. Esta interdependencia se muestra a través de la *angustia* que abre al Dasein a su propio ser, que tiene que realizar su existencia de un modo u otro. Es un sentimiento diferente al miedo. El miedo es ante un ente intramundano: en tanto, que la angustia no lo es (como *solus ipse*).

El Dasein se angustia del mismo estar-en-el-mundo... Es más es ella la que hace visible l *mundo* como tal, Es la angustia ante el estar solo en el mundo (como *solus ipse*), esto es, la angustia ante el ser propio, del que el Dasein en su caída en el mundo y en el uno., huye. (...). La caída es un desviarse de sus libres posibilidades de ser para caer en el estar-en-medio-del mundo, en el uno mismo (Stein, 2010, p.34).

4.4. La verdad

En sus posibilidades, el Dasein siempre se ha anticipado a sí mismo (se pre-ocupa) y ese anticiparse es el *cuidado* (*Sorge*).

Según Heidegger, no se puede entender el ser del Dasein desde la concepción tradicional de realidad y de sustancia, ya que la tradición entiende por “realidad” el ser intramundano que está ahí (*res*) (*Ibid.*). Pero también por “realidad” se podría, entonces, entender un ser intramundano como el Dasein. Para Heidegger el Dasein no puede nunca ser comprendido como un *Vorhandenheit*, que es un ente cerrado, El Dasein *es* su Ahí, pura aperturidad al Ser, solo hay comprensión de ser si hay Dasein. Sigue, entonces, que *el ser mismo depende del Dasein (no el ente)*. “Como sustancia del hombre se apela a su existencia entendida como cuidado” (Stein, 2010, p.35).

Pero las concepciones de *ser* y de *verdad* se han unido estrechamente desde Parménides. Hay que llegar al sentido originario de “verdad” a partir del Dasein. El significado habitual de *adaequatio* no deja ver ninguna igualdad entre sujeto y objeto y, por tanto, la adecuación no es justificable, entre juicio y cosa. ¿Qué correspondencia puede darse entre una cosa y un juicio si nunca el uno puede ser la otra? Verdad es sinónimo de *ser verdadero* y esto significa ser descubridor, *a-létheia* y, por tanto, originariamente pertenece al Dasein y *derivadamente* al descubrimiento de los entes intramundanos. “La causa de ello es la *aperturidad del Dasein, que es en la verdad* y al mismo tiempo, en su caída, en la *no-verdad*, es decir, es encubierto por la habladoría, la curiosidad y la ambigüedad” (*Ibid.*). Si no hay Dasein los entes no podrían comparecer y manifestarse.

El enunciado nacido del comprender [que es un existencial del Dasein] y el interpretar [derivado del comprender] es un *dejar ver* el ente). En tanto que ya enunciado se convierte en algo a la mano y que está-ahí y, como tal, establece una relación con los entes a la mano y que están-ahí que enuncia: así surge la coincidencia entre conocimiento (=juicio) y ente (=res). La explicación de esto es que toda verdad tiene que serle arrebatada al ente,

porque el estar al descubierto, al contrario que estar encubierto, exige –en tanto que inhabitual– evidenciarse. La *verdad del juicio*, pues, *no es la más originaria*, sino una verdad derivada). En su sentido originario, la verdad es un existencial. Como tal, hay *verdad sólo mientras hay Dasein*. Sólo podría haber verdades eternas si hubiera un ser eterno y si éste pudiera demostrarse podrían demostrarse aquellas (*Ibid.*).

4.5. Cuidado y temporeidad

Con el nombre de “cuidado” (*Sorge*), se designa el todo estructural del Dasein (*facticidad, existencia, y caída*). La unidad de este todo es el sí-mismo.

Al sentido del cuidado, esto es, al sentido del ser pertenece que este ser se comprenda a sí mismo, siendo. El sentido del ser no es algo ‘otro’ y flotante, algo ‘ajeno’ al Dasein mismo sino que es el mismo Dasein que se autocomprende...su propio poder-ser y esto es posible porque el Dasein en su ser viene hacia sí mismo. Es lo que ha sido y al mismo tiempo en algo hecho presente. Futuro, haber-sido (pasado) y presente son sus *fuera de sí* o los éxtasis de la *temporeidad*. *El futuro es lo primario*. En este sentido, Dasein, futuro, temporeidad resultan *finitos* (Stein, 2010, p.40-41).

Como el ser del Dasein es *esencialmente* tempóreo, la temporeidad se manifiesta en todo lo que pertenece al Dasein. Por ejemplo, el comprender como proyectar se dirige hacia el futuro: el comprender cotidiano como ocupación es futuro cuando está la espera del objeto de la ocupación.

La *disposición afectiva* que revela el estar-arrojado y que pertenece a todo comprender se funda *primariamente en el haber-sido*, aunque se dirija a lo venidero; por ejemplo, la angustia, en la manera más propia, el miedo, en la más impropia son una huida ante *el haber-sido* y desde el *presente* perdido hacia lo amenazante *venidero*. (...) La angustia devuelve al puro ‘que’ de la más propia y aislada condición de arrojado.

La angustia lleva de vuelta hacia la condición de arrojado como posibilidad repetible. Y de esta manera revela también la posibilidad de un modo propio

de poder-ser, que en la repetición debe retornar como poder-ser venidero, hacia el Ahí arrojado (Stein, 2010, p.41).

“El *instante*² es *el presente propio* en el que el Dasein se revoca a sí mismo y abre su situación en el acto resolutorio” (*Ibid.*) Con la resolución, es puesto propiamente en su situación apto para el co-estar propio y la situación propia.

Que el Dasein sea esencialmente tempóreo, significa que lo originario es *el tiempo del Dasein*³. El Dasein no se sitúa en el tiempo: *es* tiempo, su ser es un extenderse, un acontecer al que nacimiento y muerte siempre pertenecen. La génesis del concepto vulgar del tiempo deriva de esta temporeidad originaria. El Dasein encuentra el tiempo, primeramente, en lo a la mano y concibe, entonces, el tiempo como algo que está-ahí, como un fluir de horas y mientras más se absorbe en la ocupación, más lo toma como esta secuencia de horas. “Porque el tiempo se concibe como secuencia de horas que están-ahí, se le llama *imagen* de eternidad” (Platón)...Si todo *ahora* se concibe a la vez como un *denantes* y *en seguida* la concepción del tiempo es infinita. El fundamento de ello es que el Dasein aparta su vista del fin. Se habla del “pasar” del tiempo y no se su “surgir” porque el Dasein no puede desconocer lo fugitivo del tiempo “que sólo lo conoce desde “el ‘fugitivo’ saber de su muerte” (Stein, 2010, p.42). También en lo irreversible del tiempo se revela la temporeidad originaria “que es primariamente venidera”.

² “...el ‘instante’ en alemán “*Der Augenblick*... significa una mirada que, como un rayo, ilumina y abarca de golpe toda una situación. Esa mirada es la *forma propia* del presente. No se trata que esa mirada tenga lugar *en* un presente, porque esto significaría tomar el tiempo en forma inadecuada y derivada [vale decir: se referiría al tiempo vulgar, radicalmente diferente del tiempo originario; el instante es el hecho por el que el Dasein se resuelve a sí]. El instante es (...) el tiempo presente, en cuanto abarca todo aquello en medio de lo cual el Dasein se encuentra proyectando su futuro y habiendo sido lo que es”. (Cita, trad. Rivera, *Sery tiempo*, p. 495). El instante es “el golpe de vista” de la resolución en la cual se queda abierta la plena situación de un actuar en la que el Dasein se decide, se asume.. Se opone no sólo a lo que tradicionalmente se entiende por “ahora”, sino igualmente al presente impropio; “lo diametralmente opuesto al instante es la inestabilidad de una existencia dispersa. (cf. Fedier, Francois, *Dictionnaire Heidegger*, 2013, p.366) “El instante es el presente que de repente toma un sentido...es la existencia que de repente ilumina las posibilidades propias” (p.659).

³ La cursiva es de la autora.

Del concepto vulgar del tiempo “surge el concepto tradicional de eternidad como un ahora detenido” (Stein, 2010, p.47). Desde *la temporeidad originaria sólo podría comprenderse la eternidad de Dios como tiempo infinito*” (*Ibid.*). Afirma Stein que “la conjunción de *tiempo y alma* o espíritu en Aristóteles, Agustín o Hegel abre un acceso a *la comprensión del Dasein como temporeidad*” (*Ibid.*).

Es la primera vez, señala Stein, que “se echa luz sobre la diferencia entre ser conforme al Dasein y ser no conforme al Dasein” y que Heidegger alude a que la Antigüedad hubiera orientado la ontología – erróneamente – al ser cósmico (*Ibid.*).

Al final de su resumen, Stein asume la pregunta con que Heidegger concluye *Ser y tiempo*: “¿Hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario hacia el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* mismo como el horizonte del *ser*?” (Stein, 2010, p.48). Pregunta que sabemos, por las obras posteriores a *Ser y tiempo*, que el mismo Heidegger se replanteó y cuestionó.

4.6. La conciencia y el Dasein propio. La muerte

La investigación preparatoria del Dasein ha terminado: “Su objetivo era abrir el sentido del ser para lo cual debía haber aprehendido al Dasein en su integridad y propiedad” (Stein, 2010, p.36). Se pregunta Heidegger: ¿Ha alcanzado la determinación del Dasein como cuidado dicho objetivo? La respuesta es: “Falta algo esencial” (*Ibid.*): (a) falta un análisis del fin del Dasein para la integridad, demostrando que la muerte es concebible; (b) falta referirse a la propiedad y mostrar cómo ocurre ésta en la atestiguación de la conciencia.

La peculiaridad del cuidado como ser del Dasein, que siempre se anticipa a cuyo ser siempre le falta todavía algo [primacía del futuro], parece que impide poder totalizar el Dasein en su integridad. Por tanto, “hay que mostrar que la muerte y por tanto el Dasein entero son concebibles” (Stein, 2010, p.36).

Para que el Dasein entero se haga presente, se ha dicho, que hay que tener en cuenta el fin del Dasein, es decir, cómo la muerte sea concebible. En la muerte de los otros experimentamos su no estar aquí. La propia muerte no la experimentamos. Podemos co-estar y tener solicitud hacia el difunto, pero no podemos experimentar su muerte. La muerte es un existencial y solo puedo experimentar la mía.

El resto pendiente solo se puede entender desde el cuidado; es distinto al madurar de una fruta o al dejar de llover. La muerte, igualmente, es algo que se entiende desde el cuidado; no es lo mismo que dejar de vivir. Morir para Heidegger es *estar vuelto hacia* la muerte. Acerca del después de la muerte no se puede decir nada ni del más acá ni del más allá: “nada de ello se zanja ónticamente” (Stein, 2010, p.37). Solo podríamos decir qué hay después de la muerte “una vez comprendida ésta en su esencia ontológica” (*Ibid.*). Pero la muerte se hace presente solo en cuanto la vemos acá a través de la muerte de los otros. Nada se muestra del más allá.

Estar vuelto hacia la muerte se bosqueja en el cuidado, en el Dasein haciendo su vida. Este estar vuelto es tan originario como el estar arrojado. Es en la angustia donde se expresa claramente, pero la mayoría de las veces queda encubierto. Es el Uno el que encubre tanto la muerte como la angustia. El estar vuelto hacia la muerte propia del Dasein, es adelantarse a la más propia posibilidad, haciéndose este cargo de su más propio poder no-ser, “y al mismo tiempo le revela la impropiedad del ser mediano y el poder ser impropio de los otros” (Stein, 2010, p.38).

La angustia presenta la posibilidad más cierta como una amenaza que, sin embargo, tiene una importancia fundamental para la integridad del Dasein. Ella abre a las posibilidades que están siempre antepuestas a la muerte. En el adelantarse se encuentra una anticipación existencial del Dasein entero. La angustia hace ver la muerte como fin y hay que asumirla y de allí, nada más.

El poder estar-entero anunciado en el adelantarse, requiere de una atestigüación de la posibilidad de la propiedad y esto sucede por la *conciencia*. El Da-

sein es llamado en silencio y tiene que dejar el barullo del uno para oírlo. La llamada viene de “más allá de mí”; el Dasein en su angustia es el vocante. Esta llamada tiene un carácter desconocido porque el ser propio es lo más desconocido para el Dasein, la llamada es hacia adelante en dirección al propio ser.

Cuando se habla de *culpa* (*Schuld*), esta es un existencial. La culpa es porque el ser del Dasein es fundamento de un no-ser, esencial para todo (tener deuda y estar en deuda). En cuanto arrojado, el Dasein es fundamento de su ser, “siempre está a la zaga de sus posibilidades porque siendo *uno no* es otros” (Stein, 2010, p.39). No puede realizarlas todas. Como proyecto es siempre fundamento de no-ser y por eso siempre culpable. Siempre está en deuda, por no haber elegido y no poder elegir también las otras. La palabra alemana *Schuld* significa tanto culpa como deuda.

El Dasein está solo, desde un no saber de dónde vino, desde ser un arrojado a la existencia, teniendo que elegir hacerla; aunque elija hacer nada, está eligiendo no hacerla. El Dasein es llamado a asumir este, su ser: su condición de arrojado, la culpa y su esencial estar vuelto-hacia.

Entender correctamente la llamada, es *querer* tener conciencia, querer actuar desde una libre elección y, por tanto, responsablemente. Pero todo actuar es necesariamente culpable porque es falto de conciencia, en virtud “de que ya se ha hecho culpable frente a otros en su co-estar con ellos” (*Ibid.*) y en su proyectar negativo, ha elegido no desde sí-mismo, sino desde los otros. Se interpreta mal la conciencia cuando se la ve en su condición amonestadora; más bien, la conciencia moral se funda en esta. La llamada insta a dejar de refugiarse en la ocupación e ir hacia la propiedad, entonces, querer tener conciencia es querer asumir la responsabilidad de mi falta de conciencia, asumir la esencial falta de conciencia y *resolverse*. La posibilidad existencial de ser bueno asume la esencial falta de conciencia. La llamada llama al ser propio que es adelantarse a la muerte y asumir la condición de arrojado.

La triple aperturidad en que se da la llamada es un *comprenderla* correctamente; la *disposición afectiva* es la desazón en que se queda y el *discurso* co-

responsdiente es el silencio, en el que el Dasein asume su poder-ser. Todo esto recibe el nombre de “resolución”, que designa un modo de ser eminente de la aperturidad del Dasein, sinónimo *de verdad originaria*. Con la resolución “el Dasein no sólo no es desligado del estar-en-el-mundo, sino *puesto propiamente en su situación* apto para el *coestar propio* y la solicitud propia”; se decide (Stein, 2010, p.40).

“En el estar entero que se revela en el adelantarse se muestra la *temporeidad*⁴ del Dasein que afecta a todas las dimensiones fundamentales del mismo” (*Ibid.*). La resolución llega a ser propiamente lo que ella puede ser *cuando es un comprensor vuelto hacia el fin*, es decir, un adelantarse hacia la muerte (*Ibid.*) Estar resuelto es desvelarse en su poder-ser, ser en la verdad, “apropiarse el tener por verdadero para estar cierto” (*Ibid.*). Escuchar la voz de la conciencia es asumir la angustia y la indeterminación de la muerte “Hacer visible este ser propio no es fácil, tiene que ganarse a la actitud cotidiana” (*Ibid.*).

5. Análisis de la toma de posición de Stein frente a *Ser y Tiempo*

5.1. El Dasein

Con el título de Dasein, nos dice Heidegger, quiere aprehender *el ser del hombre*, es decir, no se refiere a cualquier característica del hombre, sino a aquello que lo constituye como tal, aquello en que el Dasein se diferencia de los otros entes que no son Dasein. La esencia del Dasein, afirma Heidegger, es la existencia. Utiliza, de esta manera, la misma expresión que la Escolástica usa para Dios; sin embargo, tenemos que señalar, obviamente, que en un sentido totalmente distinto. Para la Escolástica, la esencia de Dios es idéntica a su existencia, lo que significa que en Él no hay potencia de ser, es todo lo que “puede” ser, es actualidad pura, pero como Heidegger no reconoce una existencia divina no puede reparar en esta.

⁴ La cursiva es de la autora.

Cuando Heidegger señala que la esencia del Dasein es la existencia, se refiere a que su ser es *pura posibilidad*, es decir, en términos Escolásticos es pura “potencia” lo cual es incomprensible, ya que toda potencia supone una actualidad desde la cual arranca. No hay un punto de partida positivo: un *desde* donde el hombre realiza su existencia, su ser es solo un *todavía-no*, que tiene que llegar a ser. Él ha sido arrojado al mundo sin saber cómo llegó a este. “No es a partir ni por medio de sí mismo (...) tampoco puede obtener de su propio ser ninguna información de su de dónde” (Stein, 2010, p.51). Su ser es fundamento de una nihilidad, su existencia parte de un no radical. La pregunta misma, de dónde es inútil y tiene que ser descartada, pero sabemos, dice Edith Stein, que esta pregunta no puede ser eliminada, “por muy violentamente que se intente silenciarla o vetarla por carente de sentido (...)” (*Ibid.*).

El hombre es concebido como un pequeño Dios en la medida en que el autor se refiere al ser del hombre como un ser privilegiado frente a todos los demás y el *único* del que hay que esperar explicaciones sobre el sentido del ser: Dios no juega ningún papel al respecto. De Dios, por lo demás, se habla sólo ocasionalmente en observaciones marginales y de modo excluyente, descartando “relevancia alguna en la aclaración del sentido del ser” (Stein, 2010, p.49).

Ahora bien, aunque Heidegger niegue una esencia del Dasein, no logra deshacerse de ella. Lo muestra el hecho que habla constantemente del *ser del Dasein*, lo que no tendría ningún sentido si no mentara el ser del hombre (Stein, 2010, p.50), como también, “alude varias veces a algo que pertenece *esencialmente* al Dasein y cuando al referirse al *estar-en-el-mundo* (perteneciente al Dasein) separa el *quien*, no solamente del mundo, sino también del *estar-en*, pone de manifiesto que el nombre *Dasein* tiene diversos usos que, a pesar de estar íntimamente trabados y depender los unos de los otros, no son lo mismo”, siendo estos existenciales del Dasein (*Ibid.*).

Heidegger no habla de ser humano porque este evoca las concepciones clásicas de las que él se quiere apartar. No olvidemos que su crítica a la filosofía de la tradición consistía en que esta concebía al ser como un ser que está frente a

un sujeto, como un ser-ahí (*Vorhandenheit*). Igualmente rechaza las nociones de alma, de relación cuerpo-alma, de yo, persona, vida, hombre... “porque implican una cosificación del Dasein” (Stein, 2010, p.29). “Que el hombre tenga un *cuerpo* no se discute, pero no se dice más al respecto” (Stein, 2010, p.49). Al espíritu se le reconoce una cierta acción cuando, por ejemplo, se dice que es por el espíritu que el hombre posee el espacio (Stein, 2010, p.50).

Para entender mejor a qué se refiere Heidegger con el nombre Dasein, hay que examinar con más detalle el significado de la palabra alemana “Da-sein”. Da-sein significa el Ahí del ser, es decir, él se encuentra en lo abierto, en el Ser. Dasein “está abierto para sí mismo y en un mundo en donde siempre está *direccionado* a un ‘allí’” (Stein, 2010, p.49). El hombre es pura abertura, a diferencia de los otros entes que solo comparecen para el Dasein y son cerrados. El Dasein es abertura no solo a sí mismo y a los demás entes del mundo, sino a los otros Dasein con los cuales convive...pero sobre todo al Ser. Es un ente cuya entidad consiste en dejar aparecer aquello que no es ente ni entidad: el ser mismo, a diferencia de todo ente. Es él, entonces, en quien acontece la diferencia entre ente y ser.

5.2. El uno y la caída

El Dasein vive su existencia normalmente en lo que Heidegger llama la existencia *cotidiana media*, que se caracteriza por un estar en el mundo en un trato con las cosas que son objeto de su ocupación y en medio de otros Dasein, con los cuales co-está. A estos entes que son objeto de su ocupación, los llama entes a la mano (*Zuhanden*) o útiles (*Zeug*) y los diferencia de los entes que están-ahí (*Vorhandenheit*) que son aquellos que están ante el Dasein.

El Uno-mismo (*Das Man*) o Dasein *impropio*, es la forma en que este vive su existencia cotidiana y se caracteriza por estar absorto en la ocupación. El Dasein cotidiano se encuentra desligado del sí mismo, de su verdadero ser. El Dasein *propio*, que es la otra forma en que puede existir el Dasein, es aquel que se hace cargo de su ser, lo asume en todo lo que es, *es* sí mismo (*Selbst*). Ambos son *existenciales* o *formas* de la existencia. Al respecto pregunta Stein:

¿En qué sentido se distinguen estos existenciales de otros como, por ejemplo, el *estar-en el mundo*, pertenecientes al ser del Dasein? ¿Qué se entiende por *mismo* referido al Uno-mismo y al sí-mismo propio?. Y ¿qué se entiende por *forma* en uno y otro caso? Stein hace ver que esta confusión se genera en Heidegger por evitar reconocer la noción de “persona” como el soporte de los existenciales (Stein, 2010, p.52), noción que explicaría más claramente estas distinciones.

Para el Uno, sin embargo, el término *persona* no podría adjudicarse “en sentido pleno” (*Ibid.*), ya que el Uno se caracteriza por vivir una existencia alienada de su más propio ser, una existencia insustancial. El Uno, se somete al mundo de la opinión pública, viviendo en el mundo del “se lee”, “se usa”, “se compra”, etc., en el mundo de lo que hace “la gente”. No se puede afirmar que las características de la habladoría, la curiosidad y ambigüedad sean las propias de una persona en sentido pleno, afirma Stein, sino todo lo contrario.

Se dice, asimismo, que el Uno huye del sí-mismo para descargar su responsabilidad en los otros, en “*los que dan el tono*”, pero advierte Stein: “no puede hablarse de una *huida* hasta que el individuo despierta a su ser propio y a la propia responsabilidad” (Stein, 2010, p.54-55). ¿Se puede huir de algo que no se ha presentado? Aludiendo a salir del anonimato y del gregarismo, Stein hace ver que cronológicamente la vida individual de las personas comienza más tarde que la colectiva y que toda persona está llamada a ser miembro de una comunidad, como a ser individuo a la vez, “El co-estar como tal no es inauténtico” (Stein, 2010, p.55). Mediante un proceso de desarrollo personal, el ser humano puede ir conformando su ser tomando de la comunidad aquello que le va en su ser, pero esto implica aceptar la noción de *desarrollo*, imposible para Heidegger si se niega una esencia (la que es potencia respecto a la existencia) y requiere ir desplegándose en el tiempo. El desarrollo no parte de un absoluto no-ser en efecto, las nociones de potencia y acto posibilitarían una comprensión del desarrollo, en cuanto toda potencia radica en un acto.

La *caída* en el Uno “se debe a que muchas veces los que dan el tono no son ni de lejos los expertos más competentes en su materia (...) y, por otro lado,

la masa se somete de un modo irresponsable al juicio de los incompetentes” (Stein, 2010, p.56). También se debe al “impulso de los *fuertes* obligar a los otros a seguirles,” y al “impulso de los *débiles* a adaptarse y asegurarse su lugar *complaciendo* a los demás” (Stein, 2010, p.57). Pero la libertad permite sustraerse o entregarse a una elección y situarse aquí o ahí, comportándose de una manera autónoma y responsable; “es aquí donde debe intervenir el “cuidado” (*Sorge*) por el propio poder-ser, en el cual, según la perspectiva heideggeriana, consiste propiamente la *existencia*” (*Ibid.*), es decir, el ser del Dasein. “La caída no es sólo la vida en comunidad o el dejarse dirigir, sino el indiscriminado formar parte del Uno que desoye la *llamada de la conciencia*, a costa de la vida propia a la que esta lo llama”.

Respecto a la caída en el Uno, agrega Stein: No se puede hablar de *caída*; “el ser caído (se le denomina directamente *no-ser*) no puede interpretarse como caer *porque* es la manera de ser más afín al Dasein, en la que éste está regularmente” (*Ibid.*). Solo se podría hablar de caída desde una contraposición con el ser propio. Llama la atención, entonces, que Heidegger diga que la caída no es de un estado originario más puro y más alto. ¿Desde dónde entonces se cae? “¿Qué sentido tiene entonces hablar de una *caída*? (en exacta correspondencia con el *estar arrojado* sin un *arrojamiento*).

El asunto resulta oscuro porque Heidegger no tiene en cuenta la diferencia entre la llegada al ser propio desde un estado de desarrollo anterior y el retroceso desde un estado de degeneración. Desde la imperfección en el orden natural tiene sentido el desarrollo de algo más perfecto. Pero de un estado de degeneración no puede resultar ninguno más perfecto según el orden natural (*Ibid.*).

E. Stein afirma: “(...) la doctrina religiosa del pecado original es la solución del enigma que plantea la exposición heideggeriana del Dasein caído” (Stein, 2010, p.58) (...), ya que desde un estado superior el hombre cayó y solo podrá ser redimido, no por sus propios méritos, sino por la misericordia y la gracia de un Dios. Nuevamente nos hallamos ante el *solipsismo* de Heidegger:

la propiedad la alcanza el Dasein siendo este el “llamado” y el “vocante”. La llamada de la conciencia es de donde viene el conocimiento de un ser propio. La llamada viene del Dasein: “Que la llamada *parezca* venir de *más allá* de mí y no *de* mí, se explica por el hecho de que el ser propio es lo máximamente extraño a quien está perdido en el *uno*” (*Ibid.*).

Pero, ¿qué testimonio o prueba tenemos que el interpelado... sea al mismo tiempo el que llama? E. Stein ve que “nada más, que la posición fundamental del libro: que el *solus ipse* es el ser privilegiado sobre todos los demás, del que hay que esperar todas las respuestas respecto al ser” (*Ibid.*) y más allá del cual no hay nada: “El examen imparcial de este *solus ipse* choca una y otra vez, sin embargo, con las indicaciones que atestiguan que no es el último: ni el fundamentalmente último ni el explicativamente último” (*Ibid.*).

5.3. Las características del Ser propio

La manera en que el Dasein corresponde a la llamada es *la resolución en tanto que aperturidad* eminente o *ser en la verdad*; *aquí el ser del hombre* asume su ser propio que es *un comprensor estar vuelto hacia el fin, un adelantarse hasta la muerte* (*Ibid.*).

En este punto, Stein afirma: “Hemos llegado pues al rasgo esencial del Dasein, aquel en que es evidente que Heidegger deposita el peso principal” (*Ibid.*), vale decir, su posición ante la muerte. Los pasos que conducen a este “peso principal” son:

Que el Dasein se *anticipa*, que en su ser le va su poder-ser (es lo que expresa el nombre de *cuidado*), que de los tres éxtasis de su temporeidad corresponde la primacía al futuro; todo esto son pasos preparatorios de la concepción fundamental: que el ser del hombre tiene su posibilidad más extrema en la *muerte* y que su estar abierto, esto es su comprensión de su ser peculiar, incluye de antemano esta posibilidad más extrema (*Ibid.*).

5.4. La muerte

¿Qué es la muerte? ¿Cómo se abre ésta al Dasein en su comprensión, disposición afectiva y discurso, es decir en los tres modos de aperturidad? Hay que adelantar que a la comprensión de su ser peculiar, el Dasein incluye de antemano la muerte. “Por eso se concibe la angustia como la disposición afectiva fundamental”.

A la pregunta por el qué de la muerte se responde tajantemente: es “*el fin del Dasein*” (Stein, 2010, p.59). Y agrega “que de este lado no se puede decidir nada sobre la posibilidad de una vida después de la muerte” (*Ibid.*). “En efecto, el análisis de la muerte queda *de este lado*: únicamente se la contempla en tanto que referida al Dasein de cada caso como posibilidad de ser de éste” (*Ibid.*). Se podría pensar que solo acaba el estar en el mundo y continúe otro modo de ser. Pero si es solo el estar en el mundo —que es un existencial— lo que acaba, tendría que pasar lo mismo con los otros existenciales que pertenecen al ser del Dasein y no son separables de él como, por ejemplo, el comprender. “De este lado”, solo podemos decir de la muerte que es la posibilidad más cierta e inevitable del Dasein.

Si la muerte es el fin del Dasein, todo lo que pertenece esencialmente al Dasein tiene que llegar a fin. Edith Stein confirma que desde la postura heideggeriana no es posible que permanezca algún existencial y, por tanto, la muerte es efectivamente el fin del Dasein. Para que ocurriera lo contrario, tendría Heidegger que aceptar la noción de *subsistencia* como soporte de los existenciales, la que ha sido negada (*Ibid.*). Aquí encontramos otra influencia del Aquinate en Stein, ya que es con la noción de *subsistencia* con que Santo Tomás define a la persona.

Preguntar qué hay después de la muerte, indica Heidegger, “sólo tiene sentido cuando se ha aclarado la plena esencia ontológica de la muerte” (*Ibid.*), pero qué sentido tiene, indica Stein, si acaso no se puede decir nada de la muerte, sino que es el fin del Dasein; se entra en un círculo vicioso, aclara nuestra filósofa. Y agrega: “(...) (y por tal fin hay que entender, tal como Heidegger

ha utilizado la palabra ‘Dasein’ a lo largo del examen precedente, no sólo el fin del hombre terrenal, sino el fin del hombre mismo)” (Stein, 2010, p.60).

El texto prosigue: “Si se concluyera del análisis del Dasein que no resulta ninguna respuesta a ella [la muerte], se mostraría al mismo tiempo que dicho análisis no es capaz (...) de dar una explicación suficiente del sentido del Dasein” (*Ibid.*).

Heidegger, dice Stein, ha sido mucho más minucioso en el tema de la experiencia de la muerte en el hombre que en el de la muerte misma. Y señala que no podemos experimentar lo que es el morir de los otros, sino solo como un existencial, como algo perteneciente al propio Dasein. Stein no comparte la distinción ente muerte y morir que hace Heidegger por encontrarla ambigua, ya que nuevamente Heidegger confunde el fin a que algo se dirige con el dirigirse mismo, como sucede con la condición de arrojado. Heidegger justifica esta distinción.

Morir es “la *manera de ser* en la que el Dasein *está vuelto hacia* su muerte” (*Ibid.*), es algo constitutivo del Dasein; la *muerte* es el fin mismo permanente. En el morir se nos *anticipa* algo de la muerte: en el estar vuelto hacia y en el adelantarse; de la muerte misma solo tendremos experiencia cuando muramos, experiencia intransferible. Stein hace ver la ambigüedad en que cae Heidegger respecto a la muerte y el morir, el fin al que el Dasein se dirige y el dirigirse mismo.

El morir está directamente relacionado con la angustia. Es la disposición afectiva que revela al hombre *su estar vuelto hacia la muerte*. Hay que distinguir entre la angustia y la *resolución* que asume dicho estar vuelto hacia la muerte “En la resolución se consigue comprender la angustia *ante* el propio ser y *por* el propio ser” (Stein, 2010, p.61). Respecto a la angustia Heidegger hace la distinción entre el “*ante*” y el “*por*” de la angustia. Stein se pregunta si la angustia *por* y la angustia *ante* son respecto al mismo *ser*. Y continúa:

Aquello por lo que uno se angustia, y al mismo tiempo aquello que al hombre ‘le va’ en su ser, es el ser como una *plenitud que se desea conservar y no*

dejar, (eso de lo que Heidegger no habla en todo el análisis del Dasein y lo único mediante lo cual éste tendría un fundamento y un suelo en qué pisar” (Ibid.)⁵.

Respecto a la angustia por el poder no-ser, argumenta Stein: Si el Dasein fuera simplemente no-ser, entonces no sería posible la angustia *ante* el poder no-ser y *por* el poder-ser (que es no-ser). Ambas cosas son posibles por que el hombre al vivir pierde algo y obtiene algo. Se vive y se muere al mismo tiempo. (Stein, 2010, p.64). Vivir es morir de a poco, algo va siempre quedando atrás con la diferencia que en Heidegger la muerte es el vacío, el no-ser absoluto. Podemos afirmar que, efectivamente, se siente angustia ante la posibilidad de no-ser, precisamente porque se nos abre algo desconocido, pero de allí no se sigue que sea el fin el que nos espera. Por otra parte, nos dice la filósofa:

(...) Es tan fuerte la seguridad de ser en la natural y sana *sensación de vivir*, en la comprensión pre-teórica del ser perteneciente al ser del hombre en cuanto tal, que uno no se creería la muerte si no hubiera más testimonios de ella. Pero tales testimonios existen y son tan potentes que a su vista la seguridad natural queda reducida a nada (Stein, 2010, p.62).

Si no existieran, tampoco comprenderíamos la angustia: “ni siquiera la percibiríamos en toda su desnudez, sin el disfraz del miedo de esto o aquello” (Stein, 2010, p.63). Lo mismo que un niño no sabe de la muerte ni de angustia hasta que no va a un entierro o hasta que pregunta algo sobre la muerte.

Ante personas cercanas a la muerte, que probablemente Stein en su trabajo como enfermera tuvo oportunidad de presenciar, ella indica que lo que ha observado es que “cesa todo *ocuparse*” respecto a las cosas (Stein, 2010, p.62) y se queda incomunicado frente a los otros que se mantienen ocupados; todo

⁵ “Siempre hay esa aspiración a lo mejor que llamo una aspiración a la sobre-vida y que hace del movimiento inherente a la vida misma un movimiento con sentido. Y añade el sentido no se construye “hay sentido ya en la vida, hay capacidad de sentir el sentido en la vida ya hay movimiento sensato en la vida. Desde ese momento siento y descubro la misma experiencia”. Señala que toda vida biológica se dirige hacia algo y usando el doble sentido de los términos ingleses *purpose* y *meaning* dice: “Quiero aprovechar este doble sentido...para decir que el sentido más significativo de la vida es un sentido que ya hay en la vida, que trae la vida y que la atrae como una finalidad, como un *purpose* puede dirigir a alguien hacia algo” (Grondin, 2012: 75).

lo que antes importaba se diluye, incluso el *cuidado* por el propio cuerpo, aun cuando algunos moribundos pueden quedar presos en la preocupación por su cuerpo. Sin embargo, “Lo que se mantiene todavía como último y únicamente importante es la pregunta ¿ser o no ser?” (*Ibid.*). Este ser no se refiere al *estar-en-el mundo* que a estas alturas “ya ha llegado a su fin cuando se mira a la muerte realmente a los ojos” (*Ibid.*). Lo que sucede es el *dolor* de ese ser que se va, pues es un deseo natural en todo ser humano prolongar ese ser.

Stein hace ver que aquí, Heidegger prescinde de la dimensión espiritual porque le significaría considerar la diferencia entre cuerpo y alma y la relación recíproca entre ambos, algo descartado desde el principio. Al hombre libre de prejuicios siempre le ha inquietado el destino del alma o de una existencia después de la muerte, pero si esta despreocupación permanece se puede afirmar, dice Stein, que “no se ha vivido *propiamente*, pues para ser completa, tiene que haber en la vida humana una comprensión del ser que no cierre los ojos ante las *cosas últimas*” (Stein, 2010, p.63). Lo que pasa es que el Uno no puede ni quiere asumir su muerte ni la angustia que supone vivir propiamente, es decir, vivir de tal modo que la muerte está ahí delante en cualquier momento. El Uno sigue absorto en la ocupación en el mundo y disperso entre las cosas del mundo, viviendo una vida desde la superficie, no adentrándose en su verdadero ser, no *queriendo oír* la llamada de la conciencia que lo apela a vivir la integridad de la existencia. No la puede oír porque el Uno evita el silencio que lo pondría poner ante su verdadero ser.

Ahora bien, ¿qué pasa con el que ha experimentado la agonía y la muerte de los otros? Una persona que ha alcanzado la madurez se preguntará acerca de ese que ya no está, ¿dónde está? ¿qué es lo que queda de él *mismo?*, “¿Dónde está lo que hacía de él ese hombre con vida?” (Stein, 2010, p.64). Si no se puede dar ninguna respuesta el sentido de la muerte no se puede abrir el sentido de la vida. Aclara ahora la filósofa y teóloga: “La fe conoce una respuesta” (*Ibid.*).

Digo “ambas” porque la filósofa ha experimentado los límites de la razón frente a preguntas que desde siempre le daban vuelta. Al leer a Teresa de

Ávila, encontró la respuesta que la llevó a exclamar “Esto es verdad”, y desde ahí comenzó el camino de la teóloga. No es –ciertamente– lo que sucedió a Heidegger.

Hay una experiencia que confirma la respuesta de la fe. Cada Dasein tiene su muerte única, “cada individuo tiene su muerte como tiene *su* Dasein” (*Ibid.*). En algunos registramos una “calma majestuosa” y “profunda paz” después de la lucha que es la agonía y no se trata de “dulce adormecimiento”. “(...) hay muertos que tras la lucha parecen vencedores” (*Ibid.*). Esta paz no puede ser más que producto de algo que permanece al acabar la vida. Es el espíritu, pues es inconcebible, piensa Stein, que una luz inaccesible para nosotros que sigue resplandeciendo sobre su cuerpo exánime provenga de un tránsito al no-ser. Cualquier persona objetiva, aun cuando nunca hubiera oído de una vida más elevada, tendría que abrirse “al sentido de la muerte como un tránsito de la vida en este mundo y en este cuerpo a otra vida, de una manera de ser a otra manera de ser” (Stein, 2010, p.65). Este sería el tránsito que mostraría el *verdadero* regreso desde el ser cotidiano al ser *propio*. En la muerte el Dasein es liberado de su caída en el Uno para ir a su verdadera casa; la muerte no es el final, sino el comienzo de una nueva vida. ¿Será en la muerte solo que se presentan indicios del ser *propio*? Heidegger mismo reconoce “que por ser propio hay que entender algo más que el adelantarse hasta la muerte” (*Ibid.*). En la resolución, el Dasein comprende su poder-ser propio y puede proyectarse comprendiendo su situación y lo que esta exige realizando así sus más propias posibilidades. Pero ¿qué significa realizar las más propias posibilidades para un Dasein que no posee una esencia que es la particularidad que se despliega en el existir del Dasein? ¿De dónde brotan esas posibilidades, si además el Dasein ha sido arrojado como un puro no-ser? Proyectar el ser propio requiere comprender “un *orden* o un *plan* que el mismo hombre no ha proyectado, pero en el que se ve implicado” (Stein, 2010, p.66).

Este despliegue de las propias posibilidades

ponen de relieve *la vinculación del Dasein a un ser que no es suyo*, sino su fundamento y meta y a la vez hacen *estallar la temporeidad*: el *ocupado* que-

hacer que nunca se demora en nada y siempre se apresura al futuro no hace justicia al *instante* (*Ibid.*).

Al respecto, Edith Stein aclara que “todo instante ofrece una plenitud que quiere ser agotada” (*Ibid.*). Por “instante”, continúa ella, se entiende aquí, no un punto en el tiempo, sino el contacto de algo tempóreo con lo intempóreo.

En el instante –y aquí sí que es un punto del tiempo– irrumpe algo que quizás ningún otro instante nos ofrecerá de nuevo... requiere que nos *abramos* o *entreguemos a él*... que nos demoremos en él hasta que lo hayamos agotado, o hasta que una exigencia más urgente nos fuerce a la renuncia (*Ibid.*).

Pero ‘demorarnos hasta’... significa que puesto que nuestro ser es tempóreo, *necesitamos* apropiarnos de este tiempo que no lo es. Que en nuestro ser podamos acoger lo atemporal, que algo *conservemos* a pesar de la volatilidad de nuestro ser (lo que Heidegger llama siendo-lo-sido que es un conservar) prueba que *nuestro ser no es tempóreo sin más*, que no se agota en la temporeidad (*Ibid.*).

La relación entre la temporeidad de nuestro ser y lo atemporal no es fácil de establecer. El Dasein no puede nunca realizar todas las posibilidades que se le abren. Heidegger denomina ‘ser culpable’ a decidirse por una posibilidad y dejar pasar otras, algo inevitable para quien asume su Dasein. Stein hace ver que en este punto Heidegger:

Omite diferenciar este ser-culpable, basado en nuestra finitud, del rechazo de una exigencia, evitable y, por eso mismo, pecador. Asimismo, idealiza al *resuelto* cuando afirma que éste nunca *pierde* el tiempo...para lo que el instante exige de él... ¿Cómo explicar entonces el remordimiento? Incluso el santo lamentará la falta de tiempo para corresponder a todo lo que se le exige y no será siempre capaz de atinar la mejor”. Incluso encontrará paz en la confianza en Dios de que Dios lo preserva de una fatal equivocación (...) y conduce sus errores involuntarios a buen fin” “(...) por eso está convencido de su falibilidad y de que únicamente Dios es lo ilimitadamente *abierto*” (Stein, 2010, p.67).

Pero esto supondría para Heidegger admitir que no solo el Dasein es quien elige su actuación, sino que un Dios también vela por él. En su infinito amor y misericordia, el hombre tiene para un cristiano el auxilio de la gracia santificante para evitar “la fatal equivocación”. El que cree, está no solo abierto a sus propias posibilidades, sino a la gracia de un Dios que le muestra el camino y salva. El cristiano no es un *solus ipse*, aceptar esto supondría, además, para Heidegger una apertura para el sentimiento de la fe que contrarresta a la esencial angustia en que se halla el Dasein por estar arrojado a la existencia, teniendo que realizarla solo con *su* responsabilidad y hacia una meta que es la nada; angustia que sabemos acompañó a Heidegger, como se verá más adelante.

La pregunta que inevitablemente nos surge es ¿qué sentido tiene la realización del Dasein propio, si todo acaba? ¿Qué diferencia hay con el Dasein impropio respecto a su fin? ¿Cuál es el sentido de la propiedad? Una existencia distinta, por supuesto, pero ambas acaban en la nada.

Edith Stein nos dice: “La insuficiencia de nuestro ser tempóreo para el pleno despliegue de nuestra esencia” para asumir y poseer nuestro ser

En pleno *recogimiento*, es una indicación que el ser *propio* del que somos capaces en la temporeidad – un ser *resuelto*, liberado de la cotidianidad media y obediente a la llamada de la conciencia – no es todavía nuestro ser *propio último* (Stein, 2010, p.67).

Stein recuerda a aquí, las palabras de Nietzsche respecto a que “todo placer reclama eternidad”⁶.

Continúa Stein su crítica aludiendo a la *Sorge*, que constituye el ser del Dasein: ¿Por qué omite Heidegger en este cuidado aquello “que da plenitud al hombre: la alegría, la felicidad, el amor”? ¿No es acaso evidente que una persona quiere apurar el instante para lograr “lo que le da plenitud y desearía *ser* sin fin y sin límites para poseerlo [el ser] entero y sin fin?”. “Felicidad sin

⁶ *Así habló Zaratustra*, parte IV, 12, últimos versos, Alianza Ed, Madrid, 1985.

sombras”. “sosiego completo”. “Este es el ser que al Dasein le va en su ser”. Stein llama a este estado pleno “*gloria eterna*” (Stein, 2010, p.68). Esta se logra cuando el hombre abraza la fe que la promete.

La fe promete aquello en que consiste la plenitud de su esencia profunda, “porque le abre el sentido de su ser”. A la posesión plena de la esencia pertenece la aperturidad en un doble sentido: (1) “como realización de todas las posibilidades”; (2) “como comprensión ilimitada del propio ser y del ser en su totalidad (...)” (*Ibid.*).

La realización de las más propias posibilidades del Dasein, es el fin que se propone Heidegger en *Ser y tiempo*, pero solo a través de su propuesta de la existencia propia realizada en la temporeidad finita. Esta meta se logra, para el filósofo, en la comprensión del ser del Dasein –que lleva en sí una pre-comprensión del ser– que le muestra su inexorable fin. Dios no tiene cabida para explicar el sentido de la existencia, solo el Dasein con sus propios medios puede dilucidar el destino del hombre. El aporte de la filosofía es a través de la ontología fenomenológica que realiza en su *opus magnum*, puesto que para él “(...) *La ontología sólo es posible como fenomenología*” (Stein, 2010, p.58). La filosofía tradicional es fuertemente cuestionada. No hay que olvidar que el propósito declarado de *Ser y tiempo*, además de la pregunta del ser en general, es la destrucción de la ontología (Stein, 2010, p.43-50).

Para Edith Stein, en cambio, la plenitud y la realización de la esencia profunda requieren la *reunión* del extenderse en el tiempo con ...el *instante*, la manera de ser en que la diferencia entre instante y duración queda suprimida y lo finito alcanza su máxima participación posible en lo eterno, un intermedio entre tiempo y eternidad que la filosofía cristiana ha denominado *aion* (*aevum*)⁷.

⁷ Aion en griego= tiempo de la vida, eternidad. “El tiempo mide sólo lo que tiene principio y fin (Aristóteles, *Física*) porque en lo que se mueve hay que considerar algún principio y algún fin. En lo inmutable –como no hay sucesión– no hay principio ni fin” (Resp.3). “Lo eterno es *interminable*, esto es, no tiene principio ni fin (...) porque en la eternidad no hay sucesión, ya que todo ello existe a la vez” (*S. Teol.*1, q.10:3).

“Por eso no hay tergiversación más fundamental de la idea de lo eterno que la que da Heidegger...” en una nota pie de página en *Ser y tiempo* en que Heidegger afirma: “Que el concepto de eternidad del ‘ahora detenido’ (*nunc stans*) ha sido tomado de la comprensión vulgar del tiempo y definido por referencia a la idea de un ‘permanente’ estar-ahí, no necesita de una consideración más detallada. Si la eternidad *de Dios* pudiera ‘construirse’ filosóficamente debería ser comprendida como una temporeidad más originaria e ‘infinita’. Queda abierta la pregunta si para ello la *via negationis et eminentiae* podría ofrecer un camino posible” (*Syt*, nota 441).

A esta nota, Stein responde: “Al ser que ha logrado la plena posesión de su ser ya no *le va* más su ser” y,

en la medida que pase de la convulsa tensión del cuidado a la propia existencia en la serenidad, y el desprendimiento del olvido de sí y la entrega al ser eterno, su ser simplemente se colmará de lo eterno. Cuidado y temporeidad no son, pues de ninguna manera el sentido último del ser del hombre, sino precisamente aquello a lo que éste –según su propio testimonio– debe sobreponerse como le sea posible, si quiere conseguir el sentido del cumplimiento de su ser (Stein, 2010, p.69).

Entonces, dice Stein, “la teoría del tiempo presentada en *Ser y tiempo* necesita ser modificada totalmente” (Stein, 201, p.69). Esto implica, en primer término, que “el sentido de la temporeidad, de sus tres éxtasis y de su extensión tiene que explicarse como el modo en que lo finito participa de lo eterno” (*Ibid.*) y, en segundo lugar, que la importancia del *futuro* tan repetida por Heidegger en cuanto al cuidado por el propio ser (cuya volatilidad y nihilidad ya se ha comprendido), ha de ser entendida, además, “como *aspiración a un cumplimiento aún pendiente*, a un tránsito de la dispersión del ser tempóreo al recogimiento del ser propio, simple, colmado de eternidad” (*Ibid.*). Por lo tanto, está justificado considerar el *presente* como

la manera de ser del cumplimiento que nos permite comprender, cual fugaz relampagueo de luz eterna, la consumación del ser; y el *pasado* como la ma-

nera de ser que, en medio de la volatilidad de nuestro ser, nos transmite la sensación de *consistencia* (*Ibid.*).

Se tienen ya los elementos para afirmar que el análisis del ser que hace Heidegger es certero en un aspecto, dice Stein. Él describe con gran agudeza “*parte de la constitución fundamental del ser del hombre*” y “*una determinada manera de ser del mismo*”⁸ (Stein, 2010, p.70). Vale decir: él muestra las características del *hombre caído*, alienado de su ser propio y patentiza la plenitud del hombre, solo en esta existencia terrenal, en la realización de las más propias posibilidades que se logran en la resolución del Dasein asumiendo el adelantarse hacia la muerte y la angustia que esta conlleva.

Las características del hombre caído corresponderían mejor, continúa la filósofa cristiana, a lo que el cristianismo alude como “*hombre irredento*”:

Irredento en tanto lo que Heidegger considera ser caído cotidiano como lo que considera ser propio. El primero es la huida ante el ser propio. El otro es la decisión por el no-ser y contra el ser, el rechazo del ser *verdadero*, propiamente ser (...) *el ser del hombre en cuanto tal queda desdibujado*, a pesar de haberlo sondeado a su máxima profundidad (*Ibid.*).

A pesar de las objeciones, la filósofa admite la “profundidad” del análisis de *Ser y tiempo*, reconocida ampliamente, pero Edith Stein considera que la deficiencia de su análisis consiste, principalmente, en no remitirse a una esencia del hombre. Respecto a la condición de arrojado al mundo, sin saber por qué ni cómo, ni siendo posible una respuesta a tal condición fáctica, nos preguntamos con la filósofa: ¿Es que desde la nihilidad que implica la condición de arrojado puede brotar algo distinto? ¿Puede ser la nada el supuesto que posibilite la apertura ante posibilidades, es decir lo que Heidegger llama “*ex-istencia*”, aun cuando ésta sea simple posibilidad? ¿No se hace necesaria la noción de *esencia*? ¿No se hace igualmente necesaria la noción de *creación ex nihilo* ya que de la nada, nada viene?

⁸ Las cursivas son propias de la autora.

Continuando con sus objeciones, señala la filósofa, Heidegger no analiza el ser del Dasein en todo su contexto ontológico-fenomenológico. Efectivamente, no hay una consideración ni menos comprensión de dimensiones fundamentales del ser humano, tales como la aspiración a un fin último que otorgue sentido a los fines mediatos que, aunque varíe en su contenido, está presente en la mayoría de los seres humanos; como el deseo de una vida más allá de esta que dé cuenta de un suficiente sentido de la propia finitud y de la muerte. Pensamos que, ciertamente, un fenomenólogo puede pasar por alto estas experiencias vividas, como así mismo la fe, objetos de vivencias intencionales que una fenomenología no puede desconocer.

Nuestra filósofa, hace ver que “El ser *cotidiano* se explica de manera ambigua” (*Ibid.*) al señalar que la vida colectiva es *caída* y el ser *propio* es sinónimo de soledad”, cuando “tanto vida solitaria como vida colectiva tienen su forma propia y su forma *caída*” (*Ibid.*). La persona por su libertad puede elegir qué “toma” del colectivo y qué deja. Asimismo, la soledad puede ser un huir del sí mismo propio.

Central en las objeciones de Stein es que: no es necesario que sea el propio ser el único camino posible al sentido del ser en cuanto tiene una pre-comprensión del ser. Dice Stein:

Porque el hombre tiene comprensión no sólo para su propio ser sino para el de otra índole, no es necesario que sea el propio ser el único camino posible al sentido del ser (...) Sin duda, hay que preguntar a la propia comprensión del ser y es recomendable partir (...) para así dejar al desnudo las raíces de la comprensión del ser. (...) Existe la posibilidad de partir del ser cósmico o bien del primer ser (Stein, 2010, p.71).

Partir del ser Dasein, nos dará solo referencias sobre el ser de otra índole; de la misma manera, partir del ser de las cosas del mundo, nos daría solo referencias del ser del hombre, “referencias que habrá que perseguir” (Stein, 2010, p.71). El ser cósmico no puede responder, pero las cosas son y tienen un sentido “que se *expresa* en y a través de su exteriorización. Este manifestarse pertenece

al sentido del ser cósmico” (*Ibid.*). Heidegger no puede aceptar esto porque “no reconoce ningún sentido distinto del comprender (en el que aquél quedase comprendido)” (Stein, 2010, p.72) Ello demuestra “la oscuridad en la que permanece en Heidegger el sentido del estar-ahí y del estar a la mano” (*Ibid.*). Esto se debe, según Stein, a la negación que hace el filósofo de aquello que el Dasein comparte con el ser cósmico: la esencialidad y la sustancialidad (*Ibid.*).

Es evidente que la ontología de Heidegger no se basa solo en la comprensión pre-ontológica ni sobre dejar al ser “*hablar* por sí mismo”, sino “sobre una determinada opinión preconcebida del ser para la que lo más importante es probar de antemano la temporeidad del mismo” (*Ibid.*). Así se explican las barreras a lo eterno, el rechazo de una esencia en el Dasein, la negación de un sentido distinto al comprender y las verdades eternas. Todo esto haría muy problemática la temporeidad del ser, algo imposible para Heidegger, aun cuando “Dasein, comprender y *descubrir* exijan para su propia clarificación algo independiente de ellos, algo atemporal, que entre en el el tiempo en y a través de ellos, es decir Dios” (*Ibid.*).

El último tema, no el menos importante, que Stein aborda en su toma de posición es la cuestión de la “verdad”, criticando la concepción tradicional de “verdad” como *adaequatio*. El tema de la verdad en S. Tomás, señala Heidegger, está mal entendido, ya que considera que la verdad del enunciado es la más originaria. Pero afirma Stein: se equivoca Heidegger. S. Tomás no solo considera la verdad del juicio. En *Quaestiones de Veritate*, Tomás distingue cuatro sentidos de verdad y la verdad del enunciado no es la más originaria, sino “la primera en nuestra perspectiva”. Incluso ese texto da a entender la *alétheia*:

Cuando dice con Hilario que *lo verdadero es el ser que se manifiesta y se declara*, recuerda mucho a la *verdad* heideggeriana como *un estar al descubierto*. Y ¿dónde se justifica ...la verdad como *existencial* si no en lo referente a la Primera verdad? Sólo Dios está sin límites en la verdad, mientras que el espíritu humano, como Heidegger mismo destaca está a la vez ‘en la verdad y en la no-verdad’ (Stein, 2010, p.73).

En la verdad, en cuanto aperturidad descubridora y en la no-verdad en cuanto caído.

Con respecto a la *verdades eternas*, destacamos el tono despreciativo con que se refiere a esta: “resto de teología cristiana que hasta ahora no han sido plenamente erradicados de la problemática filosófica” (Stein, 2010, p.72). Este tono se debe quizás, dice Stein, a “una lucha contra el propio cristiano quizás no extinguido del todo” (*Ibid.*). Hay que recordar aquí, la fuerte formación cristiana que tuvo Heidegger, su estadía en el Seminario y su interés en autores como San Agustín y San Pablo como igualmente en la mística cristiana. Vemos una actitud semejante de desvalorización en Heidegger cuando el pensador alemán se refiere a la Escolástica señalando el camino equivocado que la filosofía de la Edad Media siguió al perder la pregunta correcta por el sentido del ser, sin percatarse que la *analogía entis* “no alude en absoluto al ser en el sentido de *estar-abí* (esto es presencia cósmica)” (Stein, 2010, p.73). “¿No hubiera valido más la pena investigar si en torno a la *analogía entis* vive la auténtica pregunta por el sentido del ser?” (*Ibid.*). En la concepción de la tradición el ser no es considerado como un puro *Vorhandenheit*, sino aquello del cual se predicen los entes de distinta manera, y en lo cual se comprenden todos los entes.

Si se hubiera considerado con mayor profundidad la filosofía medieval, pensamos, que se podría haber visto en los “primeros principios” intuitivos de la Escolástica, fundamentos de toda intelección, otra explicación para la comprensión pre-ontológica en el Dasein, *tal* como lo hace J. Maréchal en *El punto de partida de la Metafísica*⁹.

En los últimos párrafos de su texto, Edith Stein indica que la mayoría de los críticos de *Ser y tiempo* han visto las “raíces” en filósofos “conspicuos” del pasado (Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Husserl, Bergson, Dilthey, Simmel y otros). Se les ha escapado, sin embargo, “la confrontación con Kant (...) y el constante regreso a las preguntas planteadas por los griegos” (Stein, 2010,

⁹ Marechal, Joseph; *El punto de partida de la metafísica*, Ed. Gredos, Madrid,1958.

p.71). Señala además, que valdría la pena revisar la relación de Heidegger con Aristóteles y la Escolástica para entender la manera en que los cita e interpreta.

Concluye nuestra filósofa, afirmando que no cabe duda que la intención de Heidegger de

“hacer aparecer el ser del Dasein como fundamento último al que remitir todas las demás maneras de ser (...) [es] un planteamiento [que] al final resulta dudoso. Será bueno comparar, dice, esta impresión con posteriores manifestaciones de Heidegger sobre la pregunta por el ser para ver si lo confirma” (Stein, 2010, p.74).

6. Conclusión

Como se ha visto en la crítica de Edith Stein, no cabe en *Ser y tiempo* la existencia y la posibilidad de demostración de un Ser eterno ni infinito que sea fundamento y fin último de la existencia.

Es claro que el filósofo alemán confía solamente en las posibilidades de su propio pensamiento para avanzar hacia esa propiedad que constituye el *para qué* de la existencia humana. Nos preguntamos ¿qué pasó con Heidegger? Pensamos que no *pudo* abrirse a otra palabra que no fuera la suya, ello le hubiera significado reconocer sus límites y enfrentarse a su propia angustia de abrirse a un Otro que tiene una palabra, más válida que la suya. Nos preguntamos: ¿No podría haber Heidegger aplicado a sí mismo, desde esa angustia que conoció tan bien y describió magistralmente en su *opus magnum*, la frase de su admirado Hölderlin: “Donde abunda el peligro abunda la salvación”?

En *Ser y tiempo* es una constante el planteamiento de las preguntas más originarias –y no las derivadas en que piensa el Uno–. Sin embargo, no se permite alcanzar algo más originario que el ser del Dasein, sin poder salir de ahí y, por otro lado, presintiendo con la pregunta que finaliza *Ser y tiempo* no había apuntado a lo más originario. La angustia de abrirse a un Dios implicaba reconocer lo no originario de su propio ser, su dimensión trascendente, su

ser creatural y el del mundo, el Dios que crea y salva. ¿Descalificó Heidegger el pensamiento de tanto filósofo que, reconociendo los propios límites, se abrieron al saber de la fe? ¿Calificó sólo a aquellos que validaban el propio pensamiento o influían en él, como Hölderlin, Nietzsche, Trakl entre otros? No podemos dejar de recordar las palabras que el pensador alemán dijo al filósofo Jorge E. Rivera cuando este fue a consultarlo a su casa en Friburgo acerca de la posibilidad de una filosofía cristiana: “Filosofar es pensar las palabras; Usted tiene algo mucho mejor que yo, el acceso a *la* palabra” (Warnken, Cristián. *La belleza del pensar*).

Finalmente, en la descripción heideggeriana del camino hacia la existencia propia, verdadera, a través de la apelación de la conciencia, que ocurre en profundo silencio, para poder oír esa llamada, abandonando la dispersión entre los entes, no podemos dejar de pensar en la similitud de ese camino con la experiencia agustiniana de la presencia de Dios que encuentra el santo al abrirse a su propia interioridad. Pero la existencia propia se cierra en la aceptación de la propia muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- Arjakowski, P.; Fedier, F.; France Lanord, H. (2013). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Du Cerf.
- Caballero Bono, J.L. (2012). En torno a la hermenéutica blanca de *Ser y tiempo* en Edith Stein. En *Veritas*, 27, 97-112, ISSN 0717-4675
- Grondin, J. (2012), Hablar del sentido de la vida en *Utopia y Praxis Latinoamericana*, vol 15 N°56, 71-78.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*, Santiago de Chile. Universitaria. Traducción de Jorge Eduardo Rivera.
- Marechal, J. *El punto de partida de la metafísica*, Ed. Gredos, Madrid, 1958.
- Rivera, J. E. y Stuvén, M.T. (2008). *Comentario a Ser y tiempo, Vol.I*, Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Stein, E. (2010). *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, Madrid: Trotta.
- Stein, E. (2016). *Obras Completas, Vol. I y V*. Madrid, Monte Carmelo.
- Volpi, Franco. *Aportes a la filosofía*. Madrid, MAIA, 2010
- Warnken, C. *La belleza del pensar*, Entrevista a Jorge Eduardo Rivera: Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=tPdIv0nR9P>