

6  
2ej



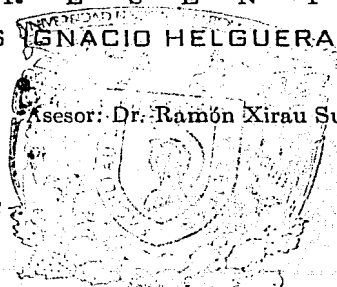
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

**EL PROBLEMA DEL COMPRENDER**  
(PREONTOLOGICO-ONTOLOGICO)  
EN SER Y TIEMPO DE M. HEIDEGGER

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :  
LUIS IGNACIO HELGUERA LIZALDE

Asesor: Dr. Ramón Xirau Subias



México, D. F. ★

1987



Agosto, 1987

SECRETARIA DE  
ASUNTOS ESCOLARES



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL PROBLEMA DEL COMPRENDER  
(PREONTOLÓGICO - ONTOLÓGICO)  
EN SER Y TIEMPO DE M. HEI-  
DEGGER

TESIS QUE, PARA ASPIRAR AL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA, PRESENTA, A LA CONSIDERACIÓN DE LOS SEÑORES SINODALES, DR. RICARDO GUERRA TEJADA, DR. RAMÓN XIRAU SUBIAS, DRA. MARIA HERRERA LIMA (TITULARES), LIC. MERCEDES GARZÓN BATES, LIC. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO (SUPLENTE), EL ALUMNO LUIS IGNACIO HELGUERA LIZALDE, EGRESADO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

MÉXICO, D.F.

AGOSTO, 1987.

Salomon saith, There is no new thing upon the earth. So that as Plato had an imagination, that all knowledge was but remembrance; so Salomon giveth his sentence, that all novelty is but oblivion.

Francis Bacon, Essays, LVIII

(El) comprender alcanza desde el da da in fantil hasta el Hamlet o la Crítica de la razón pura.

Wilhelm Dilthey, "Orígenes de la hermenéutica", en El mundo histórico

La comprensividad comprende mal el comprender.

Martin Heidegger, Ser y tiempo, & 63

Lo desconocido no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, en lo conocido, se nos impone como un elemento de inquietud.

M. Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, 3a parte, & 31

A mis padres, L.I.H.S. y B.L. de H.

A mis hermanos, Batiz, Maruca y Pablo.

A mi Marina y nuestra Marinita.

## INTRODUCCIÓN Y AGRADECIMIENTOS

Los hombres existimos comprendiendo y dejando de comprender. Comprendemos, dejamos de comprender o no comprendemos, muy diversos hechos, situaciones, cosas, proposiciones, relaciones, personas. Comprendemos que somos hombres, que existimos en un mundo y en el tiempo, que comprendemos o no comprendemos ciertos hechos, situaciones, cosas, etc. Podría decirse: si en algunos casos 'no comprendemos', significa que en algunos casos podemos existir sin comprender. ¿Es esto posible? ¿'No comprender' equivale a una completa incomprensión, a una ignorancia absoluta? Y, paralelamente, cuando comprendemos algo, ¿lo comprendemos sobre la 'tabla rasa' de una conciencia pura, vacía? ¿No es ésta una concepción ingenua delatada por el más simple cotejo de la experiencia cotidiana? Cuando no comprendemos algo, sin embargo, comprendemos. En efecto: en última instancia, comprendemos que hay algo que no comprendemos. Y, paralelamente, cuando comprendemos, por ejemplo, una noticia internacional, sólo podemos comprenderla sobre el fondo de una gran conformación de presupuestos --un idioma; nuestro conocimiento superficial o profundo de la geografía, la historia, la situación política mundial; etc.--, sin los cuales la noticia no tendría sentido para nosotros. A su vez, ¿estos presupuestos flotarán por sí solos en nosotros, o más bien nos dan la indicación de que pueden ser radicalizados y retrotraídos a estructuras más originarias, trascendentales --comprensión del mundo y de nuestra existencia en él, comprensión de la comunicación humana, comprensión de la espacialidad y la historicidad, etc.--? ¿Qué relación podría guardar este comprender irreductible, trascenden-

tal, si lo hay, con nuestro existir mismo? ¿De qué clase de comprender se trata: teórico, práctico, ambas, ninguno de los dos? ¿Y qué es aquello comprendido que guiaría toda comprensión: un hecho básico, el mundo, Dios, o algo todavía más fundamental -en cuanto condición fundante de posibilidad-? ¿Y cómo se le comprende: a través de conceptos explícitos, o de otra manera -y cuál? ¿Hay alguna relación, o incluso interconexión, entre los diferentes órdenes de comprensión humana (cotidiana, filosófica, científica, artística, etc.), o ninguna? ¿Hay algún temple intelectual o anímico privilegiado para comprender, o ninguno? ¿Cuál es la naturaleza del comprender? ¿Qué es comprender?

Lo que a primeras oídas podría parecer banal o superfluo, a saber, que en la existencia cotidiana comprendemos o no comprendemos, esto que parecería elemental, 'autocomprendible' o 'comprendible de suyo' -selbsverständlich, según la expresión de E. Husserl y M. Heidegger-, se puede volver problemático. ¿Comprendemos el comprender?

Esta pregunta inevitable nos traslada de la dimensión de la pública comprensión cotidiana a la dimensión de la comprensión filosófica. En la existencia cotidiana se comprenden o no se comprenden las cosas. Todo es fácil y natural. Todo es "comprendible", todo "se comprende", todo se ha vuelto 'comprendible de suyo'. Nada sorprende, porque todo se comprende. Todo se comprende... y nada se comprende ya de verdad, dentro de esa comprensión flexible, irreflexiva y superficial.

En filosofía, en cambio, siempre se trata, precisamente, de empezar a comprender. Se trata de poner en cuestión todo lo su-

puesto (lo sub-puesto), todo lo presuntamente claro y obvio, todo el contrabando acumulado por el hábito y la irreflexión, todo lo 'comprensible de suyo', porque sólo así puede aspirarse a comprender 'algo' crítica y rigurosamente. Quien no está ya seguro de comprender lo que el mundo público cotidiano nos transmite y presenta como comprensible -e incluso como forzosamente comprensible y admisible-, quien deja de comprender porque desea comprender de verdad, desembarca en la isla de la filosofía. Sólo quien, comprendiendo, deja profundamente de comprender, puede aspirar a empezar profundamente a comprender. Ingresar a la filosofía supone alcanzar ese difícil punto en el que expresamente se comprende que no se comprende y se desea empezar a comprender.

Pero la filosofía no es una ocupación en un topos uranus, ni en una conciencia pura abstracta arrancada de la realidad. La filosofía surge como una posibilidad efectiva de la existencia cotidiana. La filosofía tiene como su misión esclarecer críticamente la existencia cotidiana y todo lo que la concierna en el nivel de los fundamentos. Por lo tanto, la filosofía debe partir de la comprensibilidad de la cotidianidad pública para enderezar ésta hacia una verdadera comprensión.

¿Dónde se quiere llegar con estas primeras disquisiciones poco fundamentadas, en las que tal vez ya se abusó del término 'comprender'? ¿Qué se comprende, entonces, por comprender?

Trataré de comprenderlo y hacerlo comprender a través de una explicitación tomática de Ser y tiempo (Sein und Zeit; Tübingen, 1927)<sup>1</sup> a sesenta años de la obra maestra de Martin Heidegger (1889-1976). Con esto se intentará dar cimiento filosófico a las inquietudes antes expuestas -y a otra más, que se expondrán más adelante.

El proceder de esta investigación será el siguiente. La primera parte es una exposición sintética de los planteamientos fundamentales de S/T, enfocada desde el problema del comprender. (I. Re-lectura de ser y tiempo a la luz del problema del comprender; &s. 1-16). Sobre esta plataforma del texto mismo, entresacaré, en la segunda parte, el tema del comprender, y todo lo concerniente a él, a través de algunas preguntas fundamentales (¿quién -cuál ente- comprende?; ¿qué comprende?; ¿por qué comprende?; ¿cuándo y dónde comprende?; cómo comprende?; ¿qué es comprender?), diré algo sobre el modelo heideggeriano de comprender y trataré de extraer algunos posibles desarrollos, consecuencias y conclusiones teóricas. (II. El modelo hermenéutico heideggeriano de 'comprender' en Ser y tiempo. Consecuencias y perspectivas; &s. 17-2 ). (La considerable mayor extensión de la primera parte tal vez pueda justificarse si se toma en cuenta que S/T es un libro de una profunda trabazón intrínseca y una complejidad extrema, de manera que sin una exposición global y más o menos detallada no se comprendería la segunda parte).

La elección de Heidegger para el estudio del tema de la comprensión no tiene como única razón las excelencias filosóficas del autor de S/T, ni su importante aporte al problema, sino también el hecho de que, por lo general, seducidos el interés o la atención por los "clásicos" temas de la existencia, la muerte, la angustia, la nada, etc., se investigan poco otros aspectos muy interesantes -y fecundos en desarrollo- de dicho libro.<sup>2</sup> Por otra parte, esta investigación no es ni una monografía expositiva de Heidegger, ni mucho menos un apego doctrinal a la "filosofía heideggeriana" -expresión que el propio filósofo alemán repudiaba-<sup>3</sup>, sino un inten



to de aprendizaje y aprovechamiento críticos y creativos -hasta donde mis limitaciones personales me lo han permitido- del rico, vasto, pensamiento filosófico de S/T.

No es mi empeño principal el de defender una tesis, sino el de investigar una problemática y proponer -partiendo de S/T- un contexto de varias tesis interconectadas entre sí. Me parece ingenio creer que una tesis filosófica pueda resultar autosuficiente en su supuesto acierto (o desacierto). Una tesis -entendida como una proposición- arrastra consigo muchas otras tesis que la posibilitan -pues, en efecto, los supuestos discursivos de una proposición re presentan a su vez más proposiciones-. Así, pues, aquí no se trata sólo de defender la validez y relevancia de la relectura de S/T propuesta, sino también de las prolongaciones interpretativas que a partir de esta relectura empiezan a plantearse. Esto constituye, en este caso, el contexto de tesis (en plural) al que me refiero.

quiero aclarar que sólo considero esta investigación de tesis como mis primeros pasos incipientes por la filosofía y que no tomo en absoluto mis conclusiones como un conjunto de verdades, sino sólo como un primer intento -tal vez insatisfactorio- de despejar me de nubes un horizonte que se me aparece fascinante y misterioso: el de la hermenéutica filosófica.

A esto debo sumar algunas trabas y restricciones. La obra filosófica de Heidegger y sobre Heidegger es, como sabemos, inmensa. A su extenso y complejo catálogo propio hay que agregar miles y miles de trabajos -de índices múltiples- que se le han venido dedicando en el mundo entero. Del opus heideggeriano sólo me centro en S/T -su primera gran obra y muy probablemente la más decisiva-, con algunas referencias esporádicas a otros textos posteriores. No sólo pienso como razón de esto que S/T sea su libro principal y lo

partida filosófica, sino que -según tengo la impresión- es el más meticolosamente elaborado, metódico y analítico de todos.<sup>4</sup> En la producción filosófica del período posterior de Heidegger, me parece que el lenguaje se ha vuelto denso y estereó a la vez, a un tiempo poético e insondable -aunque no dudo que esto se deba en parte a limitaciones más para penetrarlo-. Por otra parte, del material consagrado a S/T sólo he podido consultar una breve selección bibliográfica en español e inglés. (Todas las traducciones directas de citas en inglés que se insertan aquí, son mías). Además, mi falta de dominio del alemán me ha obligado -casi por completo- a confiar mi redacción de S/T a la pionera traducción española -de todos modos llena de méritos y excelencia- del Dr. José Gaos.<sup>5</sup> Para él, In memoriam, va mi primer agradecimiento. Un reproche agradecido a Eduardo Lizalde -mi tío- por haber fomentado mi incursión en Heidegger al hablarme por primera vez del 'ser-para-la-muerte' y obsequiarme -muchos años atrás- el que fue mi primer ejemplar de Ser y tiempo, con un ejemplar adjunto del manual expositivo de Gaos.<sup>6</sup> Agradezco a mi maestro, el Dr. Ramón Xirau, que me ofreciera dirigir esta tesis, recordando, con su experiencia sabia y benévola, las ambiciones imposibles del proyecto inicial. Dos años de seguir atentamente los cursos sobre Heidegger del Dr. Ricardo Guerra me familiarizaron con S/T. Asimismo fueron importantes y estimulantes para la realización de esta investigación los cursos del último año de licenciatura y el primero de posgrado de mis profesores: Dr. Manuel Cabrera, Dr. Carlos Pereda, Mtra. María Herrera. Mi gratitud para el Instituto de Investigaciones Filosóficas, donde tuve oportunidad de presentar el primer esbozo -todavía muy primitivo- de la presente tesis, hace un par de años, por mante-

ner mi beca durante tres años -dos de licenciatura y uno de maestría-. También, por último, agradezco a Joel Peña, Dan Ryssek, Guillermo Hurtado y Manola Rius -entre otros buenos colegas de la Facultad- una amistad que siempre representa un apoyo humano y un aliciente intelectual.

PARTE I:  
 RELECTURA DE SER Y TIEMPO A LA LUZ DEL PROBLEMA DEL COMPRENDER

& 1. ANTECEDENTES. HUSSERL-HEIDEGGER: LA FENOMENOLOGÍA

Husserl -refería Heidegger en un curso- siguió preso del supuesto según el cual de lo que se trata en la filosofía es de la conciencia y no vio esto como su supuesto. Este es el límite del hombre; él no puede ver detrás de sí. Las 'cosas mismas' eran, pues, para Husserl la conciencia. La cuestión para mí, en cambio, era: ¿es esto realmente el asunto de la filosofía? De esta pregunta surgió Ser y tiempo. -7

La confianza viene post mortem del profesor Edmund Husserl (1859-1938), rompiendo así un silencio sostenido por años y explicitando un fondo de desavenencias teóricas latente a lo largo de todo Ser y tiempo.

¿Por qué la actitud de discreta cautela de Heidegger cuando publicó S/T y hasta la muerte del maestro? Parece claro: Heidegger fue -hasta cierta época-, en virtud de su talento excepcional, el discípulo preferido de Husserl; Heidegger recurrió en S/T al método fenomenológico en cuyo empleo lo había familiarizado la asesoría solícita personal de Husserl; en su "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", vol. 8, 1927, Husserl editó el texto de S/T, dedicado a él. Así pues, aunque los planteamientos y resultados filosóficos de la obra implican a menudo un profundo cuestionamiento de los desarrollos y hasta de los mismos puntos de partida husserlianos, Heidegger no pudo menos que mostrarse expresamente agradecido con Husserl y prefirió guardar cierta reserva ante las fricciones intelectuales. Pero inmediatamente después de agradecer a Husserl la instrucción filosófico-

fenomenológica,<sup>8</sup> Heidegger se apresura a precisar sutilmente el sentido del homenaje:

Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre la base puesta por E. Husserl, con cuyas Investigaciones lógicas hizo irrupción la fenomenología. La dilucidación del primer concepto de la fenomenología indica cómo lo esencial de ésta no reside en ser real como 'dirección' filosófica. Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad.

En mi opinión, el párrafo anterior no encarna una pura consideración teórico-metodológica, sino también la advertencia -un tanto solapada- del alumno a su maestro en el sentido de que la autonomía filosófica de su investigación no le ha permitido seguirlo. En efecto, Heidegger sabía muy bien que con S/T no sólo no se adhería al ambicioso trabajo conjunto de indagación fenomenológica que había programado Husserl, sino que además abría un horizonte propio de investigación, rico, complejo, original y bastante distante del de su profesor.

¿En qué reside entonces la relación de Heidegger con Husserl? Jugamente en el método filosófico, la fenomenología. Pero, ¿es ésta concebida de igual manera por ambos filósofos? Veamos. La fenomenología debe comprenderse como una forma desprejuiciada de aproximación a las 'cosas mismas', a los asuntos de la filosofía. En esto, Heidegger parecería perfectamente fiel a Husserl:

El título "fenomenología" -escribía Heidegger- expresa una máxima que puedo formularse así: "¡a las cosas mismas!", frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como 'problemas'. 10

En efecto, la intuición fundamental que Husserl quiso imprimir a su enérgico llamado "¡A las cosas mismas!" (zur Sache selbst),<sup>11</sup> tenía el sentido de una desconfianza de partida en las diversas teorías -por ejemplo paradigmático, las de las ciencias naturales y el psicologismo-, los 'puntos de vista' -incluso los filosóficos y los científicos-, las opiniones y los prejuicios, que terminan oscureciendo los objetos (o cosas mismas) sobre los que versaban y a los cuales es necesario volver con rigor para aclararlos en su mismidad esencial (o para que ellos mismos se nos manifiesten como son, o sea, como se nos dan).

Sin embargo, me parece que mientras Husserl extiende su lema imperativo a todo punto de vista o posición filosóficas, teóricas, científicas o de la "actitud natural" o vida ordinaria, Heidegger, en cambio, parece mostrarse mucho más precavido respecto a los últimos, o sea, a ciertos pre-juicios y pre-concepciones oscuros ínsitos en nuestra existencia cotidiana (paradigma: la comprensión preontológica). Como se verá más adelante, no significa que Heidegger los tome como bases seguras para la filosofía, pero sí como puntos de referencia significativos e insoslayables para desarrollar ésta.

Por otra parte, ese supuesto acuerdo metodológico dice muy poco. ¿Cuáles son las 'cosas mismas' a las que es necesario volver? Este es -como lo revela la cita que abre el presente parágrafo- un problema de fondo y la fuente indirecta -y sólo indirecta, creo- de las desavenencias entre Husserl y Heidegger. Para Husserl, las 'cosas mismas' son, cada vez más en su obra,<sup>12</sup> los fenómenos que se ofrecen en su esencia a la conciencia. Para Heidegger, en cambio, la 'cosa misma', el 'asunto' de la filosofía, el fenómeno -en el amplio sentido de la fenomenalidad- es el ser:

¿Qué es lo que la fenomenología debe 'permitir ver'? ¿Qué es lo que debe llamarse 'fenómeno' en un señalado sentido? ¿Qué es lo que es por esencia un tema necesario de un mostrar expresamente? Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento. (...) El ser de los entes es lo que menos puede ser nunca 'tras de lo cual' esté aún algo 'que no aparezca'. 'Tras' de los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno. Y justo porque los fenómenos no están dados inmediatamente y regularmente, (son) menester de la fenomenología. (...) El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por 'lo que se muestra' el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y <sup>13</sup> derivados.

Así pues, el problema de la fenomenología es el ser, el ser de los entes. La reflexión de Heidegger sobre el ser, leitmotiv de toda su obra, surge de su profundo contacto con la filosofía griega clásica, en la que la captación del enigma del haber, del ser y de las cosas siendo, representa la cuna del filosofar y su diestra principal. Esta develación del ser, este desocultamiento de lo que se presenta, que practicaron los griegos, es más originario, llegaría a decir Heidegger después, que "lo que acontece para la fenomenología de los actos de conciencia como la automanifestación de los fenómenos".<sup>14</sup> "Así pues -apunta-, fui llevado al camino de la pregunta por el Ser, iluminado por la actitud fenomenológica".<sup>15</sup> Y de esto último, en gran parte, la dedicatoria de S/T a Husserl.<sup>16</sup>

Pero el ser no es el problema de Husserl.

Husserl -explica Zubiri- nos dice: ser es, por ejemplo, ser hombre, ser piedra, ser animal; esto es, ser es esa unidad de sentido que llamamos esencia. Para Heidegger, esto es insuficien

te, porque lo que de esta suerte se esclarecido es, por ejemplo, lo que es el hombre. Sin embargo, se ha regalado entonces sobre el "es" mismo 17 cuando decimos de algo que es hombre.

Heidegger -otra vez post mortem Husserl- confirma lo anterior: "...Hegel no se preocupa en modo alguno, como tampoco se preocupará Husserl, y como tampoco se preocupó ninguna metafísica, del ser en cuanto ser".<sup>18</sup> ¿Por qué 'ninguna metafísica'? Porque toda metafísica, según Heidegger, ha recaído en los entes, o sea, en las 'cosas' -en el más amplio sentido del término, es decir, sin sus connotaciones físicas y materiales-, en 'aquello que es' en cada caso, y no en el ser, o sea, 'aquello que hace ser a lo que es', aquello que determina a lo que es, el ente, como lo que es, en su que-es (existencia) y su qué-es (esencia). La metafísica no ha comprendido esta "diferencia ontológica" (que coloca a todo ente en el dominio determinado de lo 'óntico' y al ser en el dominio determinativo de lo 'ontológico'), al tomar 'ser' como un ente más. Por ejemplo, la metafísica tradicional, que postula al 'ser', la determinación más alta, como 'Dios', no hace sino definir al 'ser' como 'un ente' determinado supremo -"ontoteología", según Heidegger-: "El Ser es Dios". De este modo se aplica el esquema de definición, válido para los entes, al ser. (Recuérdese la regla lógica aristotélica: "Lo definido no debe entrar en la definición". En la definición del 'Ser' como 'Dios', 'Ser', lo definido, entra en la definición como 'es').

El afán de Heidegger al recuperar la cuestión del ser y su entorno conceptual no reside en la elaboración especulativa de un nuevo sistema metafísico o de una gran síntesis filosófica a la



manera tradicional, sino en el propósito netamente analítico y clarificador de tratar el problema desde sus supuestos y raíces estructurales, conceptuales y lingüísticos. El ser no debe ya ser postulado, en el discurso sobre los entes, ni siquiera darlo por supuesto. Tampoco puede ser descrito, ni definido, lo cual sólo vale para los distintos entes (cosas, sucesos, personas, etc.). Al ser hay que mostrarlo, exponerlo y comprenderlo. La fenomenología es mostración, exhibición, ex-posición, revelación, comprensión.

La ontología -escribe, así, Heidegger- solo es posible como fenomenología. (...) Ontología y fenomenología no son distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método.<sup>19</sup>

Esto es así, porque si la ontología, la disciplina filosófica por excelencia, es la ciencia del ser, la ciencia de lo que es y la ciencia del ser del ente, y la fenomenología es -según la exégesis etimológico-hermenéutica heideggeriana-<sup>20</sup> "αὐτοφαίνεσθαι (ἐκφανόμεναι"; permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo"<sup>21</sup> y si lo que ante todo hay que mostrar no son los entes -Dios, hombre, etc., que ya tratan de 'mostrar disciplinas particulares: teología, antropología, etc.-, sino el sentido de los entes, o sea, su ser, entonces la vía de acceso metódico al tema fundamental de la ontología -el ser- lo constituye la fenomenología, la que, a su vez, como mostración del ser, se identifica formalmente con la ontología -ciencia o discurso del ser-.

Y precisamente porque Heidegger rechaza la metafísica especulativa que desprende al ser del ente para hipostasiarlo pero entificándolo como postulado óntico supremo, se afianza filosóficamente en

la inmanencia ontológica. El ser sólo se nos muestra en los entes -de los que es condición de posibilidad-<sup>22</sup> y nosotros somos uno de esos entes.

La fuente directa de las discrepancias teóricas entre Husserl y Heidegger no reside, pues, en el objeto del método filosófico -esencias objetivas dadas a la conciencia subjetiva trascendental, en Husserl; ser de los entes, en Heidegger-, sino en la naturaliza del método filosófico mismo, la fenomenología. Para Heidegger, la fenomenología sólo es válida como 'posibilidad' de filosofar y no como 'dirección' filosófica, filosofía o sistema filosófico. Heidegger relataría ulteriormente que él tenía sus propias razones para preferir, para sus cursos de introducción a la fenomenología, las Investigaciones lógicas (1900-1901) del maestro, sobre las Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica (1913), obra más madura y consentida del autor<sup>23</sup>; Husserl parecía dar, en este último libro, un giro idealista, en la tradición del 'sistema' filosófico universal, a sus disquisiciones fenomenológicas puras precedentes.

Ya en la expuesta caracterización de la fenomenología en que ella hermenéuticamente Heidegger, se advierte un gran distanciamiento de la formulación ortodoxa husserliana de la misma. Con lo que se expondrá en el siguiente párrafo este distanciamiento se acentuará todavía más. A la fenomenología eidética de Husserl, Heidegger antepondrá una fenomenología hermenéutica.

Este desapego filosófico podría explicar -apunto de paso-, en parte, la pública actitud negativa de Husserl hacia el filosofar heideggeriano. El maestro había llegado ya al punto del filósofo consagrado, incapaz de ver más allá de los esquemas de su pensamiento.<sup>24</sup>

## & 2. LA FENOMENOLOGÍA-HERMENÉUTICA HEIDEGGERIANA

Al profundizar la idea de la fenomenología, Heidegger se reencontra con la hermenéutica, que ya conocía a través de sus estudios teológicos (hermenéutica en cuanto arte de comprender e interpretar la Sagrada Biblia) y a través de la lectura de Schleiermacher (hermenéutica como "el arte de comprender correctamente otro lenguaje humano, particularmente su lenguaje escrito"<sup>25</sup>) y de Dilthey (hermenéutica como fundamento metodológico de las ciencias históricas y del espíritu). En 1923, cuando empieza los primeros bosquejos de S/T, Heidegger, según confesión propia, emplea por primera vez, en sus cursos e inquisiciones, el término "hermenéutica".<sup>26</sup> Y dice:

Yo no estaba ocupado con una dirección de la fenomenología, ni, sin duda, con algo nuevo. Muy a la inversa, estaba tratando de pensar la naturaleza de la fenomenología en una manera más originaria, así como acceder de esta forma, atrás, dentro del lugar que es propiamente suyo en la filosofía occidental. 27

Esta "manera más originaria" "de pensar la fenomenología" la representa la hermenéutica.<sup>28</sup> Esta no es accidental,<sup>29</sup> sino la forma necesaria de 'hacer hablar' a la fenomenología el problema del ser. La hermenéutica no es, en este sentido, ni un arte de la interpretación, ni una metodología de las ciencias sociales,<sup>30</sup> sino más radicalmente, "el primer intento de todos por definir la naturaleza de la interpretación sobre fundamentos hermenéuticos"<sup>31</sup> y, en cuanto ciencia del sentido y el mensaje, el primer intento de todos de la apertura del sentido y mensaje del ser de los entes, o sea, del problema de la ontología.<sup>32</sup>

Pero de manera perfectamente simétrica a como la hermenéutica auxilia a la fenomenología, ayudando a pensarla de manera más origi

naría -que la manera husserliana-, la fenomenología ha auxiliado a la hermenéutica, ayudando a pensarla más originaria -que las maneras teológicas, o las de Scheielermacher o Dilthey-. Richardson -autor del estudio conjunto más importante sobre Heidegger en inglés- llega incluso a decir:

... fue porque la fenomenología parecía ofrecer una promesa de desplazar la hermenéutica, por lo que Heidegger dedicó S/T a Edmund Husserl. 33

Pero habría que decir también que Heidegger agradece a Husserl el ser llevado por la fenomenología precisamente a ese punto -la fenomenología-hermenéutica- en el que abandona a Husserl.

En efecto, el gran problema al que irremediablemente tiene que enfrentarse Heidegger desde un principio es el siguiente: si el ser (de los entes) no debe postularse ni inducirse, ni puede describirse<sup>34</sup>, entonces, ¿cómo abordar fenomenológicamente -lo que es igual a descripción e intuición de esencias, según Husserl- el problema del ser? Así planteado el asunto, necesita Heidegger una fenomenología reforzada, una fenomenología-hermenéutica. (Para arribar a ella, tenemos que abrir una digresión explicativa). La estrategia filosófica heideggeriana, de corte kantiano, es conocida. Si 'ser' es siempre 'ser de un ente',<sup>35</sup> entonces hay que proceder a elegir un ente, describirlo como ente e interpretar el sentido de su ser-ente, su ser. "¿En qué ente -pregunta Heidegger- debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida, el proceso que nos abra el ser?"<sup>36</sup> Este ente será el ser humano, pero en cuanto ente al que "en su ser le va su ser"<sup>37</sup> o sea, en cuanto ente que es 'en vista de' su ser<sup>38</sup> -el ser que va a ser en cada caso-. Se trata de ese ente a cuyo ser es esencial una 'relación de ser', relación con el ser que consiste precisamente en que "se comprende en su ser, de

un modo más o menos expreso".<sup>39</sup> "El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el 'ser ahí', lo llamamos 'existencia'".<sup>40</sup> Pero Heidegger está tomando el término 'existencia' en un sentido más originario que el de toda la tradición metafísica desde Leibniz y Wolff, que lo toma bajo la significación de un efectivo estar ahí, de una presencia real en oposición al mero ser posible, o sea, dentro de una 'ontología de cosas'. Existencia, recuerda Heidegger, proviene de Ex-sistere, estar fuera (ex), estar abierto al ser, estar expuesto al ser-exponiendo el ser. Dasein ('ser ahí', traduce Gao) es sinónimo de Ek-sistencia, pues expresa que el hombre (Da) se constituye en el Ser (sein) y que el lugar de manifestación -o apertura- del Ser (sein) es el hombre.<sup>41</sup>

Las cosas no presentan esta apertura comprensiva al ser; simplemente son ahí, inertes, horméticas, cerradas, constituidas, ya hechas (o en un proceso ya determinado de desarrollo, como las plantas o incluso los animales). La existencia (humana), en cambio, se revela en un proceso de ser, de hacerse, siempre hacia un ser posible. Por eso la existencia (humana) no debe comprenderse ontológicamente como una realidad presente (estado de las cosas del mundo), sino como un poder-ser, como un ente que se define en sí mismo por su ser en camino de posibilidades de ser. Por eso no es un qué -una esencia de contenido material-, sino un quién, alguien que constantemente está llegando a ser tal alguien en virtud de su relación esencial con sus posibilidades de ser.

Con este cuestionamiento de la 'ontología de las cosas', a través <sup>de la cual</sup> se ha comprendido tradicionalmente el ser del hombre como realidad presente, Heidegger también da un vuelco -como observa D.

Cruz Vélez<sup>42</sup> - a la doctrina categorial de los modi essendi. El modo ontológico fundamental no es ya esa presencia estática, cuantificada, hecha, real, sino la posibilidad, comprendida mucho más alto que la vacua posibilidad lógica, que la contingencia o que lo posible como lo indeterminado que puede llegar (o no) a ser real.<sup>43</sup>

Pero puede preguntarse, más allá de esto, cuáles son los criterios para elegir al Dasein como ente del que ha de tomar su partida fenomenológica la investigación de S/T. Heidegger parece combinar dos criterios interconectados de selectividad: la accesibilidad (un criterio netamente fenomenológico) y las preeminencias óntico-ontológicas.

El ente que nos es más accesible -más inmediatamente manifiesto- a nosotros, antes que preguntamos por el ser, somos nosotros mismos, los que preguntamos. Pero no sólo se trata del ente preeminente en virtud de esta accesibilidad, sino también en virtud de que nos es accesible no sólo como ente, sino, en particular, como ente que comprende el ser y pregunta por él. Su preeminencia no sólo es óntica -preeminencia como ente inmediato-, sino también ontológica -preeminencia del ser de su ente, ser que consiste precisamente en entregar esta 'relación con el ser' o 'comprensión del ser'-. La preeminencia óntica queda íntimamente ligada a la accesibilidad: "Sin duda el 'ser ahí' es ónticamente no sólo algo cercano (sino) incluso lo más cercano -nosotros somos en cada caso él".<sup>44</sup> En cambio, la preeminencia ontológica guarda una relación más sutil y compleja con la accesibilidad: "...nosotros somos en cada caso él. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano".<sup>45</sup>

¿Por qué lo más lejano? Porque el Dasein, que -según se estudiará más adelante- es ser-en-el-mundo (In-der-welt-sein), tiende naturalmente a comprenderse relativamente a lo cual se conduce inmediatamente, el mundo, y no relativamente a sí mismo como ente que es en el mundo. El Dasein vive en la inherencia habitual de su propio ente, pero sin comprender bien el ser de su ente, que, por lo tanto, estando en él mismo, le resulta, no obstante, "lejano", poco accesible. De esta manera, el Dasein histórico y cotidiano ya ha comprendido (e interpretado) torcidamente su ser, es decir, con base en la forma de ser del mundo y de los entes que se le abren dentro de este mundo (o entes intramundanos, innerweltlich).

La preeminencia ontológica del Dasein reside en su calidad excepcional de ente que comprende (e interpreta) el ser, lo cual se patentiza ejemplarmente en el lenguaje: hablamos de lo que es o no es, de cómo son o cómo no son las cosas, etc. Pero esta comprensión (e interpretación) no es conceptual, ni reflexiva, ni teórica, ni ontológica. Es, más bien, pre-conceptual, pre-reflexiva, pre-teórica, "pre-ontológica" (o sea, previa a la fundación de ontología), según el importante término de Heidegger.

Sin duda es inherente a su más peculiar ser (del Dasein) tener una comprensión de éste y mantenerse en cada caso ya en cierta interpretación de su ser. Pero con esto no está dicho, ni mucho menos, que se pueda tomar por adecuado hilo conductor esta 'inmediata' interpretación preontológica de su ser, como si esta comprensión de su ser surgiese necesariamente de una reflexión ontológica que tomase por tema la constitución más peculiar de este ser.

46

Ahora ya tenemos los elementos para empezar a aclarar el problema de la fenomenología-hermenéutica heideggeriana de S/T. La cita anterior advierte que la forma de ser específicas del Dasein no se nos

da (o no nos es accesible) directamente, pues tomar la comprensión preontológica (del ser) que tiene el Dasein como hilo conductor de una comprensión ontológica (del ser), no basta. La pura descripción fenomenológica <sup>(de la comprensión preontológica)</sup>/resulta, pues, insuficiente para fundar la ontología. No basta con describir la constitución óntica y preontológica del Dasein para alcanzar una comprensión filosófica suficiente del ser más peculiar de este ente, porque dicha constitución se encuentra saturada de pliegues, repliegues e inflexiones provenientes de la comprensión (e interpretación) preontológica natural, así como de la comprensión (e interpretación) ontológica tradicional, orientadas ambas deficientemente por el 'mundo' y por los entes intramundanos.

Así pues, se hace necesaria una familiarización compreensiva con el ente estudiado para, sobre esa base, poder interpretar las condiciones de posibilidad de que se muestre como se muestra en la descripción. Estas condiciones de posibilidad, en su conjunto sistemático, revelarán su ser. El Dasein ya es hermenéutico, en el sentido de que ya se ha comprendido e interpretado preontológicamente en cada caso como ente. Por lo tanto, la tarea de la filosofía «comprendida» como Ontología fenomenológico-hermenéutica- consiste en desarrollar, pero desarrollar crítica y correctivamente, esta comprensión (e interpretación) preontológica.

Con esta comprensión e interpretación correctivas del sentido del ser del Dasein, a partir de la autocomprensión y autointerpretación naturales de su ser, la Fenomenología se desdobla hacia la Hermenéutica (de ἐκμυστέειν, que significa: transmitir, aclarar, explicar, expresar, interpretar, traducir). Al recurrir a la Fenomenología para dilucidar la Ontología, la naturaleza compleja y ambigua, provisoria e insuficiente, de la comprensión preontológica, parecía erigir-



se como obstáculo para la investigación. Los encubrimientos de la existencia (humana), absorbida por el mundo y las cosas, y comprendida encubridoramente desde ellos, conferirían un carácter inseguro y vacilante a la descripción fenomenológica. La Hermenéutica acude en su auxilio: la Fenomenología esclarecerá e interpretará la comprensión pre-ontológica de 'ser' hasta retrotraerla conceptualmente hasta una comprensión ontológica de 'ser' suficientemente originaria, en su horizonte y sentido radicales y genuinos.

Pero esta comprensión desplegada por la hermenéutica no puede ser una comprensión particular cualquiera. Precisamente se trata de elidir las tergiversaciones provenientes de la comprensión preontológica y, más aún, de las concepciones y preconcepciones ontológicas tradicionales: modos de comprensión parciales, particulares, insuficientes. La comprensión desplegada por la hermenéutica ha de comprender los fenómenos como verdaderamente se muestran, como verdaderamente son. Con esto, desemboca la hermenéutica en la fenomenología. "Esto muestra -anota Wagner De Reyna, autor de una de las exposiciones pioneras de Heidegger en castellano- que una y otra (Fenomenología y Hermenéutica) se suponen mutuamente".<sup>47</sup> Y explica antes, acertadamente:

La acción de interpretar -como hermenéutica- es pues preontológica. La auto-interpretación pre-ontológica, habla, cuenta del existir. El análisis existencial debe tratar de entender este lenguaje e interpretarlo -debe ser también hermenéutico. El problema del preguntar reflexivo se resuelve así: el existir quiere saber ontológicamente lo que sólo sabe pre-ontológicamente y por esto ha de preguntarse a sí mismo. Se ha de preguntar para poder captarse a sí mismo como sí mismo. El existir en el análisis existencial se interpreta a sí propio, interpreta su interpretación, aclara lo

que está encubierto y lo aclara tal como es. Es decir que la Hermenéutica es fenomenología. 48

Y Heidegger concluye, por su parte:

De la investigación misma resultará esto: el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación. El logos de la fenomenología del 'ser ahí' tiene el carácter del ἐκμυσθῆναι, mediante el cual se le dan a conocer a la comprensión del ser inherente al 'ser ahí' mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Fenomenología del 'ser ahí' es hermenéutica en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el núcleo de la interpretación. Mas en tanto que con el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del 'ser ahí' en general, queda puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica también de los entes que no tienen la forma del 'ser ahí', resulta esta hermenéutica al par 'hermenéutica' en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. 49

De esto último se desprende una tercera preeminencia adicional del Dasein: la preeminencia óntico-ontológica. Esta significa que, en cuanto que el Dasein comprende el ser de los entes que son de una forma de ser diferente a la suya propia, se vuelve, entonces, condición óntico-ontológica de todas las demás ontologías regionales, y el estudio del Dasein se vuelve una "ontología fundamental" (o sea, fundante de las condiciones de posibilidad de dichas 'ontologías'). Esta ontología fundamental habrá de forjarse en un análisis de la existencia, o sea, en una "analítica existencial".<sup>50</sup> Pero en cuanto 'Dasein' es 'In-der-welt-sein' (Ser-en-el-mundo), escribe Heide-

gger:

La comprensión del ser que es inhorrante al 'ser ahí' concierne con 'igual originalidad', por ende, al comprender lo que se llama un 'mundo' y al comprender el ser de los entes que resultan accesibles dentro del mundo. Las ontologías que tienen por tema entes de un carácter de ser de una forma distinta de la del 'ser ahí', tienen, por consiguiente, sus fundamentos y motivos en la misma estructura óntica del 'ser ahí', la cual encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser. De aquí que la ontología fundamental, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la analítica existencialista. 51

Con la tesis de la existencialidad -en cuanto "constitución del ser del ente que existe"<sup>52</sup>- y con la tesis de la ontología existencialista como fundamento de las demás ontologías (regionales y general), Heidegger asume el presupuesto tradicional de la trascendencia, que gestándose tal vez en Parménides, va desde Aristóteles, pasando por Santo Tomás de Aquino, etc., hasta -su consumación en Kant y Husserl. El alma, ser del hombre, dice Heidegger parafraseando a Aristóteles, descubre conforme a sus modos de ser, la αἴσθησις (percepción sensible) y la νόησις (conocimiento intelectual), todos los entes en el doble aspecto del 'que es' y del 'cómo es'; o sea, los descubre en su ser. Sin que esto implique en absoluto "una mala subjetivación del universo de los entes",<sup>53</sup> es indudable que no podemos prescindir de nuestra estructura trascendental o existencialista, la cual prefigura los caracteres de ser que convienen necesariamente a toda 'cosa' o ente, cualquiera que sea.

Ahora bien, parece que con todo lo anterior se ha brincado sobre una cuestión: ¿En qué sentido la fenomenología-hermenéutica supone un distanciamiento de la fenomenología husserliana? responde breve

mente: Heidegger no lleva la máxima fenomenológica "¡a las cosas mismas!" hasta el punto de eliminar todo presupuesto, prejuicio y preconcepción ordinarios, filosóficos o científicos. Heidegger se dirige hacia la 'cosa misma', la cuestión del ser, pero esta cuestión no ha caído repentinamente del cielo. Está dada y heredada, aunque encubierta y olvidada, dentro de preconcepciones, prejuicios y presupuestos de una comprensión preontológica del ser. El ser es dado siempre en una comprensión del ser. Ahora bien, esta comprensión del ser es inmediatamente pre-ontológica, pre-teórica, y la localizamos en la cotidianidad (Altäglichkeit). Pues bien, de la cotidiana comprensión previa -oscura y tácita- de ser, dato fenomenológico inmediato, ha de tomar su impulso crítico la investigación. En cambio, Husserl 'pone entre paréntesis' (epoché) la 'actitud natural' (simple derivado, además, de la inmediata condición cotidiana) en que se da el hombre con sus supuestos oscuros. Ciertamente que, como dice Gadamer, "lo peculiar de la fenomenología con respecto a las restantes formas del neokantismo fue que emprendió la tarea de dilucidar la experiencia natural del mundo que precede a toda metódica científica".<sup>54</sup> Ciertamente que, como dice Merleau-Ponty, "Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera".<sup>55</sup> Pero, sin embargo, para Husserl recuperar esta experiencia precientífica, en la fenomenología, supone un retroceso a la autoconciencia, desde la cual se libraré el problema de reconstituir el mundo. Para Heidegger, en cambio, recuperar esta experiencia precientífica del mundo, en la fenomenología-hermenéutica, es

justamente partir de la comprensión preontológica inmediata del ser manifiesta en la cotidianidad del Dasein comprendido como ser-en-el-mundo.

Se verá más adelante que las consecuencias filosóficas que se desprenden de estos planteamientos son muy diferentes.

### § 3. LINEAMIENTO GENERAL DE LA PRESENTE INTERPRETACIÓN

Sobre la base de la caracterización anterior de la fenomenología-hermenéutica, ya es posible establecer el marco general de la presente interpretación de S/T.

Ante todo, quiero dejar sentado que no se trata de manera alguna de una interpretación innovadora, sino sólo de una relectura -o una reorganización- del texto a la luz -o tomando como leitmotiv- un concepto que es central en él -y en filosofía en general-: el concepto de 'comprender' (Verstehen). Se trata de comprender S/T a la luz del comprender. Pero como se advertirá en la 2a Parte, comprender no es el entender corriente, ni el 'entendimiento' de la tradición gnoseológica -una forma entre otras del conocer-. La riqueza, amplitud y mayor radicalidad del concepto heideggeriano de comprender proporciona no sólo una nueva versión -más plausible- del concepto en cuestión, sino también las bases para una nueva comprensión de la filosofía misma en la unidad interdependiente de su problemática.

El hecho de que no sea necesario forzar en absoluto el texto de S/T para hacerlo entrar en esta comprensión e interpretación del mismo, con base precisamente en el concepto de 'comprensión', y en el de 'interpretación' por extensión, muestra hasta qué punto es central dicho concepto de comprensión -y de interpretación, por extensión- en S/T. Ya antes, al mencionar el comprender se ha men-

cionado el interpretar. Aquí he dicho 'por extensión', porque, como se verá después, Heidegger considera que la interpretación (Auslegung) no es sino la comprensión misma desarrollada o desenvuelta, o sea, un concepto casi gemelo.<sup>56</sup>

El concepto de 'comprender' es central, fundamental, en S/T, porque es un 'existenciarío', es decir, una estructura trascendental, un apriori de la existencia (y como tal, constitutivo de ésta). Se trata del comprender, por primera vez en la historia de la filosofía, como una determinación universal de la existencia. Como comenta Riu -en una exposición muy interesante de S/T-: "La idea de un sentido apriorístico de la comprensión del ser en general, se funda en la concepción verdaderamente notable, de que la 'comprensión del ser es ella misma, una determinación intrínseca (la más intrínseca) del ser del Dasein".<sup>57</sup> Heidegger dice en alguna parte<sup>58</sup> que los existenciaríos, descubiertos en la analítica existenciaría -el encontrarse, el comprender, el habla, la cura, el estado de abierto, la caída, el ser-en-el-mundo, etc.-, son estructuras igualmente originarias. Pero, ¿a la vez cada uno de ellos nos serviría de manera igualmente originaria y esclarecedora como hilo conductor fundamental en la relectura fructífera de S/T? Esta cuestión quedará pendiente hasta la segunda parte de esta investigación. Lo que en esta primera parte intentará mostrarse es que el concepto existenciarío-hermenéutico de 'comprender' funge efectivamente como un hilo conductor fundamental y esclarecedor en la relectura fructífera, focuada, de S/T. Si esta relectura lograra servir además como una introducción a S/T, se cumpliría otro propósito de esta tesis.

#### & 4. LA COMPRESIÓN DEL SER

Como ya se escribió, S/T representa el abordaje de la temática ancestral de la ontología, cuya directriz fundamental es el problema del ser, vía la fenomenología-hermenéutica.

Pero lo primero que el lector de Heidegger puede preguntarse legítimamente y con cierta natural impaciencia es, ¿qué significa 'ser'?; ¿qué hay de problemático con esta palabra, 'ser'?; ¿cuál es ese presunto problema del ser, al que Heidegger consagra enteramente su obra?

Como observa agudamente W. Barrett acerca de este punto, la motivación misma que lleva a formular impacientemente estas preguntas se encuentra imbuida del prejuicioso condicionamiento positivista que nos domina y nos hace dirigir nuestra atención hacia lo observable, los hechos, los objetos, las cosas, y no hacia el ser.<sup>59</sup>

La tradición ontológica ha centrado la atención en 'la cosa que es' (to on, ens, l'étant, das Seiende, beings, 'lo' o el ente) y no en el 'es' en cuanto tal, no en 'el ser de la cosa que es' (ci-  
mi, esse, l'être, das Sein, Being -'the to be of whatever is'-, Ser). Ya Platón criticaba a los físicos antiguos el que consideraran que 'ser' es lo caliente o lo frío, pues con ello se confunde 'ser' con 'lo que es' ser en cada caso: lo cálido 'es', pero 'es' no es lo cálido, porque también lo frío 'es'.<sup>60</sup>

Pero, sin embargo, ¿qué puede significar 'ser' o 'es' en cuanto tal? Tanto el lector común como Heidegger se hacen esta pregunta. Pero sus motivaciones para hacérsela son muy diferentes. Heidegger, después de remontar la pregunta '¿qué es el ente en cuan

to tal?' a la pregunta previa '¿qué es el ser en cuanto tal?', se hace la pregunta bajo el profundo convencimiento de que ella exige una aclaración de sentido y una respuesta. El lector común, en cambio, llega a la pregunta por impaciencia y escepticismo. A él, la palabra 'ser' le suena hueca, abstracta, de 'altos vuelos', forzada (como un mero accidente lingüístico al que se le quiere otorgar demasiada importancia). Pero si esto resulta así, arguiría Heidegger, no es porque carezca de sentido, sino porque nosotros, y la tradición filosófica que nos condiciona, no hemos aún planteado la pregunta por el sentido del ser, y por lo tanto, no se le ha encontrado aún su peculiar sentido.

La prueba de que 'algún' sentido posee el término 'ser' -en toda la gama de sus variedades verbales: 'es', 'fue', 'será', etc.- la aduce el hecho de que en nuestra manera natural de expresarnos no podemos menos que recurrir incesantemente a él, lo cual delata cierta comprensión necesaria del término.

El 'ser' es el más comprensible de los conceptos. En todo conocer, enunciar, en todo conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a sí mismo, se hace uso del término 'ser', y el término es comprensible 'sin más'. Todo el mundo comprende esto: 'el cielo es azul'; 'yo soy una persona de buen humor', etc. Pero esta comprensibilidad de 'término medio' no hace más que mostrar la incomprendibilidad.

Lo que se comprende con 'ser' no sólo no es en absoluto una abstracción vacía sino, por el contrario, y puesto que ya habitualmente se le comprende y emplea con naturalidad, lo más concreto, lo más inmediato, incluso más concreto e inmediato que las cosas o hechos con que guardamos cotidianamente una relación habitual, pues es 'algo' que ya va implícito en todo relacionarse de la existencia humana con los entes y consigo misma (implicación que se deja



ver en el lenguaje).<sup>62</sup> Por eso dice Heidegger en su libro Kant y el problema de la metafísica (1929), que la cuestión del ser consiste en "la posibilidad de comprender algo que todos nosotros, siendo hombres, entendemos constantemente y hemos entendido siempre".<sup>63</sup> Y en S/T, escribe:

Mas cabe que se quiera saber para qué pueda servir esta pregunta. ¿ Resulta simplemente o es tan sólo asunto de una especulación que se cierne en los aires de las más generales generalidades -o es la pregunta más 'de principio' y más concreta al par? 64

Ahora bien, si 'ser' es algo que ya todos comprendemos y hemos comprendido siempre, entonces, ¿cómo puede constituir un problema, y un problema -el problema- filosófico? La clave de la respuesta, creo, está en la naturaleza del comprender. Hay que partir de que el ser es inaccesible 'en sí', y de que sólo puede tornarse accesible en la comprensión, en una comprensión fundamental del ser. Pero esta comprensión del ser (Seinsverständnis) no tiene habitual y cotidianamente la naturaleza de algo fijo, estático y determinado ya en un nivel uniforme de profundidad y claridad. Si la comprensión del ser fuera clara, precisa y rigurosa, no habría problema del ser alguno, pero tampoco habría nacido -con los griegos- la admiración y la problematización filosóficas. Sin embargo, una reflexión que rebase los marcos de la superficialidad muestra que el problema no resulta claro, ni fácil en absoluto, a lo largo de la historia de la filosofía; mucho menos aún podría considerarse con vincentemente planteado y resuelto. Heidegger muestra que los prejuicios tradicionales sobre el concepto de 'ser', a saber, que es el más universal, indefinible y comprensible de los conceptos, sólo instan a preguntar 'urgentemente' por el sentido del concepto.<sup>65</sup>

La comprensión cotidiana de 'ser', punto de partida de la descripción-interpretación fenomenológica -puesto que es lo primero que se muestra, y lo más accesible a la mirada filosófica-, es variable, imprecisa, oscura. Por eso dice Heidegger que esta comprensión -'comprensibilidad', mejor dicho- 'de "término medio"', o cotidiana, "no hace más que mostrar la incomprendibilidad". No se comprende bien lo que se comprende en lo que se comprende. Esto significa que la comprensión no es absoluta, no es tajante, no es positiva o negativa de una buena vez. La comprensión opera por grados, es gradual. Comprendemos la expresión 'ser', la empleamos continuamente y podemos preguntar por su sentido y significado, porque no la comprendemos del todo, ni siquiera con suficiente precisión conceptual.

Como un buscar que es, ha menester el preguntar de una dirección que le venga de lo buscado. Es, por ende, necesario que el sentido del ser sea, ya de cierto modo a nuestra disposición. Ya se apuntó: nos movemos siempre en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente.. No sabemos lo que quiere decir 'ser'. Pero ya cuando preguntamos "¿qué es 'ser'?", nos mantenemos en cierta comprensión del 'es', sin que podamos fijar en conceptos lo que el 'es' significa. (...) Esta comprensión del ser, 'de término medio' y vaga, es un factum. (...) El 'ser ahí' es en el modo de, siendo, comprender lo que se dice 'ser'. (...) La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una 'tendencia de ser' esencialmente inhereente al ser del 'ser ahí' mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser. 66

Pero todo esto deja sembradas muchas dudas. ¿Por qué esta comprensión media y vaga "es un factum"?; ¿Cómo, de qué manera, es un factum?; ¿Qué es la "comprensión preontológica del ser"? También puede preguntarse en qué nos basamos para sostener que la comprensión,

o sea, la comprensión en general, opera por grados, que es gradual y no absoluta, efectiva o no efectiva -como supondría la concepción vulgar de la comprensión-, si únicamente hemos tomado por la comprensión un 'caso particular' de la comprensión, a saber, la comprensión del ser. ¿Acaso es ésta la comprensión fundamental, o sea, la comprensión en la que se funda la comprensión de 'todo' lo demás? Y si lo es, ¿cómo, de qué manera, lo es?

#### & 5. COMPRENSIÓN PREONTOLOGICA Y COMPRENSIÓN ONTOLOGICA -DEL SER

¿Qué es la comprensión "preontológica"? ¿Por qué es un hecho que la tiene el Dasein?

En este punto, como en tantos otros, la indagación de Heidegger avanza anticipando hipótesis fundamentales.

El 'ser ahí' es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser. Y esto a su vez quiere decir: el 'ser ahí', se comprende en su ser de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serlo, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. La comprensión del ser es ella misma una 'determinación del ser' del 'ser ahí'. Lo ónticamente señalado del 'ser ahí' reside en que éste es ontológico.

'Ser ontológico' aún no quiere decir: desarrollar una ontología. Si reservamos, por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes, hay que designar este 'ser ontológico' del 'ser ahí' como 'preontológico'. Pero esto no significa tan sólo ser ónticamente, sino ser en el modo de un comprender el ser. (...) Al 'ser ahí' es inherente como constitución óntica un ser preontológico.

67

Las cosas son, pero no muestran una comprensión del ser. Esta comprensión del ser, previa, tácita, concomitante, no desarrollada to

avía en una ontología, pre-ontológica, que se muestra en la condición cotidiana del hombre, define a este ente concreto como existencia (de ek, surgimiento, en dirección hacia, y sistere, ser) (Existenz). O sea, como un ente que es, siempre ya comprendiendo previa, tácitamente, su ser como un ser 'hacia', 'en función', 'en vista' del ser, del ser que en cada caso se va a ser. Su comportamiento existencial denota esta comprensión preontológica: el Dasein responde en cada situación por su ser como suyo. Esto distingue ontológicamente de una manera radical al Dasein de las 'cosas': no es un ente determinado en una esencia, no es una cosa cerrada y concluida dentro de ciertas pre-delimitaciones, no es un proceso físico u orgánico, no responde a un qué (algo). El Dasein responde a un quién (alguien) y es un ente 'abierto', que desde la comprensión de su ser gesta su ser -su quién es- en cada caso. Pero no comprende su ser (y el ser) de una manera explícita, clara y definida, mucho menos aún de una manera absoluta. Precisamente, si comprendiera su ser de una manera absoluta se aproximaría a la idea de Dios (y no sería un quién individual, sino un El); y si en cada momento ya comprendiera su ser de una manera explícita, clara, precisa, cabal, tal vez su quién (es) estaría tan íntegro y acabado que se aproximaría al ser inerte de las cosas (y tampoco sería un quién, sino un qué). En cambio, lo peculiar del Dasein cotidiano, inmediato, es comprender su ser 'a medias' y tácitamente y comprenderlo a medias y tácitamente como un ser-posible, o sea, como un poder-ser alguien. Comprendiendo así su ser, lo proyecta (de Entwurf, proyecto) y desarrolla dentro de ciertas posibilidades (Möglichkeit) existenciales. Esta peculiaridad existencial se encuentra, en efecto, muy lejos de las características

ontológicas 'a la vista' o "ante los ojos" (Vorhandene) de las cosas, características que pueden fijarse categorialmente -o sea, conforme a un aspecto o eidos, forma, figura, materia, etc.-. En el caso ontológico-fundamental de la 'existencia', es necesario acotar no propiedades "ante los ojos", sino posibilidades de existencia (o sea, posibilidades existenciales y, sobre todo, sus condiciones apriorísticas, los "existenciarios"<sup>68</sup>). Estas posibilidades existenciales (ser pintor, ser filósofo, ser carpintero, ser alcohólico, ser criminal, ser religioso, ser soltero, ser benefactor público, etc.) son aquellas que cada Dasein individual ya ha elegido (o se ha dejado que le elijan) y en las cuales ya existe, y aquellas que puede elegir (o dejarse elegir) y en las cuales puede existir. El Dasein está abierto (erschlossen) a lo que puede ser, a lo que puede ser él, y por eso es que "en su ser le va este su ser", pues su ser se forja en aquellas posibilidades que se eligen: uno es lo que uno se hace. Y así, en cada situación existencial -en cada momento de la vida-, el Dasein 'se está jugando' su ser -y 'jugarse su ser' no es ningún juego-; en cada caso está involucrado su ser como poder-ser (alguien).

Ahora bien, ¿por qué este irle al Dasein su ser en su ser significa que el Dasein "se comprende, en su ser, de un modo más o menos expreso"? Se comprende en su ser porque sólo así le puede ser posible elegir (o dejarse elegir) posibilidades para, adecuadas a, a la medida de, su ser: se eligen posibilidades de ser para el ser propio que como tal se comprende. Si no nos comprendiéramos (en nuestro ser) no podríamos elegir posibilidades (para nuestro ser). Comprendiendo su ser -y comprendiendo el ser- el Dasein proyecta su ser sobre posibilidades existenciales 'de' y 'para' su ser. Pero no lo comprende bien a bien, sino sólo "de un modo más o menos expreso". Esto significa

que aunque el Dasein es un ente 'ontológico', en el sentido de que su ser-ente es un estar abierto al ser y concretamente a su ser, no por eso deja de ser cierto que mediana, inmediata y regularmente (zunächst, zumeist), no está abierto a ello como ontólogo, filósofo o teórico expreso, como tampoco deja de ser cierto que no requiere estar abierto de esta manera temática (de thematizer), expresa, crítica, para comprender su ser -y el ser. Antes bien, y por el contrario, podríamos decir, el concentrar su comprensión en 'hacer su ser' a través de posibilidades existenciales concretas -condición cotidiana inmediata- requiere, hasta cierto punto, rehuir o aplazar esa comprensión temática, expresa, crítica, de este 'hacer su ser' y del 'comprender el hacer su ser'. Su ocupación comprensiva con su ser, es, pues, preontológica.

A esta comprensión preontológica corresponde la **comprensión existencial**, como a la comprensión ontológica (o teórica en el sentido más riguroso) corresponde la comprensión existencial. Gaus llama a esta última "comprensión exegética (desarrollativa)" y explica: "El logos de la fenomenología del 'ser ahí' es un logos exegético o hermenéutico en este sentido existencial".<sup>69</sup> La comprensión ontológico-existencial y fenomenológico-hermenéutica explicitará y desenvolverá críticamente la comprensión preontológica-existencial, el notable protofenómeno del comprender previo del ser, hasta alcanzar sus raíces y fundamentos, y sus condiciones a priori de posibilidad, en una 'ontología fundamental' (u ontología de las estructuras de ser del Dasein), cuya base es la analítica existencial.<sup>70</sup>

Pero, ¿por qué se ha de explicitar y desenvolver la comprensión

preontológica 'críticamente'? Ya antes, aquí, se ha adelantado el go al respecto. La mera descripción de la existencia tal como ésta se nos da cotidianamente, y de la comprensión preontológica que esta existencia implica, no basta para alcanzar una comprensión ontológica segura, es decir, profunda y rigurosa. Esto, habíamos escrito (cf. &2, p.22), se debe a que el Dasein tiende a interpretar se -sobre todo, cuando enuncia su comprensión preontológica- reflejamente, tomando las características de ser del 'mundo' -mal comprendido- y de los entes intramundanos como las de su propio ser.

Pero esto no es todo. Al interpretarse defectuosamente de esta manera, el Dasein no sólo está determinado por su peculiar constitución óptica ("caída" -Verfallend la llamará Heidegger-, caída en lo que tenemos enfrente), sino que también, en tanto que es un ente histórico y cultural, está condicionado teóricamente -a través del lenguaje y sus preconcepciones inconscientes por ejemplo- por tesis comunes y corrientes de ontología tradicional -la que a su vez está prefigurada por dicha constitución óptica del Dasein-.

La comprensión 'de término medio' y vaga puede estar, además, transida de opiniones y teorías tradicionales sobre el ser, y encima de tal forma que estas teorías permanezcan ocultas en su condición de fuentes de la comprensión dominante. (...) El 'ser ahí' no tiene sólo la propensión a 'caer' en su mundo, en el cual es, e interpretarse reflejamente desde él; el 'ser ahí' 'cae', a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Esta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir. (...) La tradición, que así viene a imponer, hace inmediata y regularmente lo que 'transmite' tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las 'fuentes' originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. 71

El 'ser' fue notablemente atisbado desde la más remota antigüedad griega (desde Parménides de Elea, tal vez). Pero su horizonte conceptual de comprensión no fue -ni ha sido- suficientemente aclarado. A lo largo de la historia de la filosofía occidental, las concepciones del mundo, del hombre, de las cosas y demás entes, no son suficientemente rigurosas porque no han atendido el problema del horizonte conceptual desde el cual se comprende el ser. Esto tiene como consecuencia una serie compleja de tergiversaciones ontológicas en la autocomprensión del Dasein y en los distintos sistemas ontológicos. Por eso, para abrirnos hacia una verdadera comprensión ontológica no basta una descripción literal de la existencia cotidiana y de la comprensión preontológica condicionada por demarcaciones ontológicas tradicionales. Es necesario desarrollar los gérmenes de esa comprensión preteórica del ser -condicionada muchas veces por ciertos lineamientos teóricos-, pero enderezándolos críticamente hacia una verdadera comprensión ontológica.

Heidegger emprende esta tarea, por una parte, mediante su plan de la "destrucción de la historia de la ontología" (donde 'destrucción' tiene el estricto sentido positivo de apropiación crítica y correctiva del pensamiento precedente), y por otra, mediante el estudio del fenómeno de la impropiedad existencial del Dasein.

## a 6. COMPRENSIÓN DEL 'SER-EN-EL-MUNDO'

La fórmula "Comprensión del 'ser-en-el-mundo'" puede leerse de dos maneras: 1) la comprensión (preontológica) que el Dasein tiene de su 'ser-en-el-mundo'; 2) la comprensión (ontológica) de la estructura 'ser-en-el-mundo', desde un punto de vista fenomenológico-cohermenéutico. Ambas maneras se tratan aquí. (Lo mismo vale para fórmulas paralelas que dan título a los siguientes párrafos).



Ya al ejemplificar el modo preontológico ordinario en que el Dasein comprende e interpreta deficientemente su ser, a saber, 'reflejamente' desde el mundo y los entes intramundanos, se aludió de una manera preliminar a una relación del Dasein con el mundo y los entes intramundanos. Ya entonces<sup>72</sup> lo que se advertía no iba en el sentido de que el Dasein comprendiera e interpretara 'mal' su ser, al enfocarlo 'desde' el mundo y los entes intramundanos, por la razón de que en realidad su ser no guarda una relación con el mundo y los entes intramundanos. 'Antes bien, el Dasein comprende e interpreta 'mal' su ser porque lo hace exclusivamente desde el mundo y los entes intramundanos y no "con base en la forma de ser de su propio ser mismo en el mundo y en relación con los entes que se le abren en este mundo".<sup>73</sup>

Heidegger es uno de los pocos filósofos que verdaderamente han reparado en la importancia ontológica crucial de nuestra relación óntica -fundamental y originaria- con el mundo,<sup>74</sup> corrigiendo así a la ontología tradicional cartesiana, que concibe el problema del mundo como la necesidad de justificación de que el 'yo' (res cogitans, sustancia o cosa que piensa) salga de su esfera interna y acceda, a través del conocimiento, a la realidad externa o 'mundo' (res extensa). Incluso, Heidegger niega toda validez a un presunto 'problema de la realidad externa' y de un 'sujeto' que la conoce, al tomar nuestro ser como un ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein). Ser-en-el-mundo no es un hecho (de ahí que no pueda apelar se a Heidegger de "realista ingenuo"), sino una estructura a priori, la condición de posibilidad de todo comportamiento fáctico. Pero los tres elementos de esta estructura fundamental de la existencia no pueden acotarse mediante unas ideas cualesquiera de

ellos tomadas prestadas a la tradición, por ejemplo, a la tradición cartesiana, es decir: 1) cosa extensa, 2) 'sujeto' o cosa pensante, 3) espacialidad físico-matemática. Es imprescindible comprender de manera más originaria los elementos de esta estructura, es decir: 1) el 'mundo', 2) el ente que es en el mundo, o Dasein, 3) el 'ser en' mismo (del ser en el mundo).

La comprensión del ser incluye o implica una comprensión del ser-en-el-mundo, igualmente originaria, pues ser (del Dasein) es ser -en-el-mundo.

La forma misma de la expresión 'ser en el mundo' -escribe Heidegger- indica ya que con ella mienta, a pesar de ser una expresión compuesta, un fenómeno dotado de unidad. Hay que ver en su integridad este fundamental fenómeno. La imposibilidad de resolver esta estructura en piezas ensamblables no excluye una multiplicidad de elementos constitutivos. El fenómeno indicado con esta expresión permite, en efecto, que se le mire por tres lados.

75

Procedamos, pues, a mirar sucintamente estos tres elementos, siguiendo para esto el orden mismo de la investigación de Heidegger, y a la luz de la 'comprensión'.

#### 6. 7. COMPRENSIÓN DEL 'MUNDO'

El programa cartesiano de la ciencia moderna parte del supuesto de que la realidad se fracciona en res extensa y res cogitans.

El desafío filosófico es el de hacer accesible la res extensa en su totalidad, el 'mundo externo', a la res cogitans, 'conciencia interna', para justificar el conocimiento. El mundo es 'externo' porque la conciencia está en principio 'fuera' de este mundo. Es necesario realizar un esfuerzo teórico fundamental -llámese

'duda metódica' (Descartes), 'epojé' o 'reducción eidética' (Husserl)- para extender el yo al mundo, venciendo la barrera interpuesta inicial y refutar al solipsismo mostrando que es posible -y cómo es posible- el conocimiento.

Este dualismo sorprendente -esta filosofía de los dos polos-, que ha dominado durante siglos, según Heidegger, debe volver a sorprendernos hoy, pero precisamente para que advirtamos que lo que sorprende en él es su artificialidad y la oscuridad y cuestionabilidad de sus fundamentos ontológicos. En S/T (§s 19-21), Heidegger discute detenidamente la distinción cartesiana entre ego cogito y res corporea a partir de la exégesis del fenómeno del mundo. Dos consecuencias graves de la ontología cartesiana tácita son: 1) el 'fenómeno' ontológico del mundo queda reemplazado por el concepto esquemático, óptico e incierto de 'mundo' como 'ser cosa natural' o ente intramundano que se tiene enfrente ("ante los ojos"); 2) el hombre es concebido como mera 'cosa pensante' que, a través de su principal atributo, el de racionalidad -con base en el cual se le define, como al mundo se le define con base <sup>en</sup> el atributo principal de 'extensión'- tiene que acceder epistémicamente a la sustancia que tiene enfrente, o sea, a la cosa extensa o mundo natural externo.

Siglos más tarde, Edmund Husserl, retomando el dualismo y la problemática cartesianos y, proponiéndose cumplir con las intenciones originales del plan filosófico de Descartes, intenta -en sus Meditaciones cartesianas- depurar al 'yo pienso' hasta devolverle -al yo y sus pensamientos- su verdadera naturaleza. Pero, desde el punto de vista de Heidegger, Husserl lleva a un extremo ontológico insostenible esta depuración del sujeto humano. Husserl parte del ac

to de reducción eidética, que al despojar al fenómeno del yo da to do lo accidental, contingente y empírico, entrega la esencia pura o eidós universal, a que el fenómeno queda reducido. Pero, ¿el yo depurado así de humanidad y positividad sigue siendo el yo en su naturaleza humana? "¿No pertenece el mundo a la esencia del yo puro?", preguntaba Heidegger a Husserl cuando colaboraba con él en la redacción del artículo "Fenomenología" (1927) para la Enciclopedia Británica. El hombre no puede 'reducirse' a una conciencia pura, una realidad dada y constituida, una realidad "simplemente presente" (Vorhandensein), sino un ente en proceso de constitución, no 'algo' sino un 'estarse haciendo algo (o alguien, más bien)' , un 'comportamiento' (Verhalten). La descripción reconstructiva de la fenomenología husserliana sólo nos entrega una 'fotostática' objetiva y eidética de la vida humana, no su concreción existencial como ser-en-el-mundo, que sólo la hermenéutica (en cuanto interpretación comprensora del Dasein) puede alcanzar. En esta hermenéutica puesta en marcha en la analítica existencial<sup>76</sup>, Heidegger no puede dejarse orientar por una cualidad óptica cualquiera del ente temático, ni trasplantarle cualquier idea tradicional del 'ser' para caracterizarlo como ente. La fenomenología-hermenéutica consagrada al Dasein sólo debe dejarse guiar por la 'relación de ser' que preontológicamente muestra este ente. El ser humano ejecuta cada acto de su vida 'en vista de' (o 'en orden a') el ser que va a ser (y decide, o deja decidirse, ser). En este 'en vista de', en este 'ser relativamente a ser', consiste la comprensión preontológica. El Dasein ha de "habérselas"<sup>77</sup> con su propio ser en relación con el ser de las cosas que le abre el acceso a ellas.

Ahora bien, si el Dasein no es algo sino un 'hacerse alguien' ,

entonces su ser no puede flotar etéreamente en el 'espacio', ni residir en el ámbito cerrado de una 'sustancialidad'. Si el ser del Dasein reside en su poder-ser (Seinkönnen) alguien, o sea, en su proyección comprensora de posibilidades existenciales, entonces este proyectarse comprendiendo, este 'dispararse' 'fuera' esencial, exige un horizonte de proyección. Este horizonte es el mundo. El mundo es el horizonte de esbozo de posibilidades del Dasein. El Dasein es; su ser es ser-en-el-mundo.

El mundo, así, deja de ser un 'enfrente' (Gegenüber), un frente exterior y es comprendido como la condición de posibilidad de que surja -y el horizonte donde surge- todo ente en cuanto algo que hace frente (Gegenstand). El dualismo 'dentro-fuera' o 'esfera interna-esfera externa' y el antagonismo clásico 'realismo-idealismo' se cancelan con la cancelación del sospechoso dualismo sujeto/objeto (sujeto versus objeto).<sup>78a</sup> El mundo tampoco es primordialmente una totalidad de entes -ni siquiera la totalidad de los entes-, ni una región de entes -como en las expresiones: "mundo de las matemáticas" o "mundo de los animales"-, ni la naturaleza o el espacio físico-matemático determinado por las ciencias. Mundo o "mundanidad" no es una categoría, sino un existencial, un existencial fundamental del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo, o sea, un elemento de su estructura ontológico-existencial de Ser-en-el-mundo. En virtud de ser en cada caso abierto con este horizonte (el mundo), se le dan al Dasein los entes, los entes que surgen dentro de este horizonte o mundo, los entes 'intra-mundanos'. El mundo -para decirlo por medio de una imagen- no es lo que vemos cuando abrimos la ventana; el mundo es la ventana misma a través de la cual podemos ver cualquier cosa.

Pero estas cosas que vemos en el mundo no son vistas en la cotidianidad existencial como unas 'cosas' sustanciales, materiales, extensas, 'ante los ojos'. Esta mirada determinativa corresponde a la conducta científica, al conocimiento (erkennen, Erkenntnis). En su cotidianidad existencial, el Dasein 'anda en torno' (Umgang) del mundo, 'curándose de' (Besorge) y 'viendo en torno' (Umsicht). De lo que se cura y lo que ve en torno suyo no son las cosas como cosas (ding), sino las cosas como asuntos (pragmata) y como 'útiles' (Zoug). Los útiles no son 'ante los ojos' sino 'a la mano' (Zuhandene).

Pero antes de explicar en qué consiste este mundo de entes intramundanos dados cotidianamente como útiles, es necesario aclarar qué se entiende por 'cura' (Sorge) y por 'curarse de' (Besorgen) estos entes.

La 'cura' (Sorge, en alemán; Care, en inglés) representa un exigenciaro fundamental, notablemente vislumbrado y sistematizado filosóficamente por la descripción-hermenéutica heideggeriana. En el mundo, el Dasein comprende 'curándose de' entes intramundanos o 'procurando por' (Fürsorge) otros Dasein. La cura es la condición de posibilidad existencial de los fenómenos 'intencionales', positivos o negativos, del comportamiento existencial: el cuidarse de algo, el ocuparse de esto, el preocuparse de aquello, el entretenerse con esto, el emprender una tarea, el abandonar algo empezado, el omitir algo importante, etc. Con este planteamiento, Heidegger también parece pretender -tácitamente- superar los marcos de la problemática husserliana. Husserl, en efecto, hereda y asimila en su fenomenología el principio de intencionalidad recuperado por Brentano: la conciencia es siempre 'conciencia

cia de algo' (el juicio afirma o niega algo; el deseo es deseo de algo); o sea, cada acto psíquico está referido inmediatamente a un contenido correlativo externo a él. Pero Husserl concentra su investigación de lo intencional en la dimensión de lo psíquico-intelectual. Heidegger parece trasladar -o extender- la intencionalidad a una dimensión más integral y originaria: la de la existencia como tal. La expresión de esta tentativa es la existencialidad de la cura. El Dasein se cura del, o está esencialmente referido al, mundo y se cura fácticamente de entes, útiles, etc., 'pre-ocupado' siempre de sus posibilidades concretas de existir en este mundo, entre entes intramundanos. Pero la cura del mundo -el tomar cuidado de lo abierto en el mundo- es también, puesto que Dasein es ser-en-el-mundo, cura del ser<sup>78b</sup> (el hombre se cuida, ante todo, de ser, de ser-en-el-mundo). Y la referencia misma al mundo (o al ser-en-el-mundo) puede comprenderse como el ser en (cf. § 9 de este trabajo), equivalente, más radical, del tener conciencia de husserliano. La característica intencional, en Husserl, permite diferenciar los fenómenos psíquicos -intencionales- de los fenómenos físicos -sujetos a la causalidad natural-. De manera análoga, pero más radical, la intencionalidad en Heidegger, ser-en-el-mundo y cura de, permite diferenciar al Dasein de entes de otra forma, entes 'sin mundo', entes meramente plantados ahí. Notemos también que según el concepto heideggeriano de intencionalidad, cada acto existencial no se refiere a algo 'interno' ni a algo 'externo', puesto que ya de antemano está siempre referido inmanentemente en cuanto 'ser en' algo. El que el Dasein no sea el algo con que él 'tiene que ver' no implica que este algo le sea 'externo'. ('Diferencia' no significa 'exterioridad'). Así, el

acto de determinar algo como externo, es decir, el acto de objetivación propio del conocimiento, es derivado de -o fundado en- la estructura de ser-en-el-mundo.

La estructura esencial de la cura como un 'referirse' del Dasein, en su ser-en-el-mundo, a los asuntos y los entes, se verifica en el análisis del mundo o sistema de útiles y sus interrelaciones significativas. ¿Cómo es esto? Se había establecido que en su relación inmediata y ordinaria con los entes, el Dasein no los determina como cosas sino como útiles. El 'ser (algo con)-valor' es previo al 'ser-cosa natural'<sup>79</sup>. Se requiere, en efecto, un esfuerzo de abstracción para ver una silla como no más que un objeto de madera o de plástico. El ser de la silla es un 'ser para' sentarse. A la 'naturaleza' misma -fundamento de las 'cosas naturales'- se le descubre, en la manejabilidad del curarse-de, una estructura ontológica previa a la teórico-científica: el bosque es interpretado como riqueza forestal; la posición del sol es tomada como regulación astronómica 'pública' de la medida del tiempo, etc. Esto significa que en la relación del Dasein con los entes se involucra una interpretación y una comprensión pre-teóricas, pre-cognoscitivas, pre-científicas, que fundamentan una significatividad. Esta significatividad es la 'mundiformidad', o sea, un contexto de relaciones de conformidad del Dasein y los entes intramundanos. Cotidianamente, los útiles se ordenan y conforman en un sistema de relaciones, en un contexto de referencias intramundanas cuya referencia última es el mundo en cuanto tal, es decir, el horizonte desde donde somos. Por ejemplo: el martillo guarda 'conformidad' con el martillar -el 'para qué' del martillo es el martillar-, el martillar puede guardar con el construir, el cons-



truir guarda conformidad con el resguardarse de la intemperie, el resguardarse de la intemperie guarda conformidad con una posibilidad existencial del Dasein: la preservación vital. La cadena de 'para...' o 'para qué...' termina en -o remite a- un 'para quién'. Este quién es en el mundo. El conjunto de relaciones ('para qué', 'a qué', 'en qué', 'con qué', etc.) es la 'significatividad', estructura que constituye la mundiformidad del mundo. Los útiles refieren, 'significan', 'tienen significaciones'; estas significaciones de los útiles, de los cuales se cura el Dasein, remiten en última instancia a "el 'significarse' el 'ser ahí' a sí mismo -dice Gaus- su 'ser en el mundo o (...) en su 'ser en el mundo' (...) (como) una modalidad de la 'comprensión' del ser esencial al 'ser ahí' (...), la modalidad de la 'comprensión' de su 'ser en el mundo', 'del mundo' en que es y del 'ser en' el mundo (...) definido por (...) las 'referencias' de la 'significatividad'. (...) Esta (...) modalidad de la 'comprensión' del ser (...) es el 'referirse' mismo (...), es el 'significar' mismo".<sup>80</sup>

Así pues, en su curarse de útiles manejándolos, el Dasein se comprende, comprende el mundo y sobre este fondo comprende los útiles y comprende la red de interrelaciones referenciales que hacen posibles los útiles -interrelaciones de las que el Dasein mismo es la última instancia-, a la luz de una comprensión desarrollada (o sea, una interpretación) de los entes intramundanos como útiles.

Sobre esta base existencialista debe comprenderse, según Heidegger, la espacialidad. La espacialidad trascendental no puede consistir en ocupar un lugar en el 'espacio cósmico'. La espa-

cialidad del Dasein se funda en la mundanidad y la significatividad; el mundo es todo 'en' que es el Dasein, o sea, todo constituirse del Dasein curándose y conformándose, y el 'en' que se dan los entes intramundanos. Este 'ser en' (el mundo) no se refiere a la idea de un continente y un contenido, como el caso del agua en el vaso, sino a algo previo: el horizonte trascendental que permite todo 'espaciar'. La situación del Dasein se funda en su 'ser ahí', en su 'aquí' por el 'allí', o sea, en la dirección y el desalejamiento, el abrir parajes, el fundar sitios.

Ni dos puntos, ni en general dos cosas están en rigor alejados entre sí, porque ninguno de estos entes puede, por su forma de ser, 'desalejar'. Se limitan a estar a una distancia que se encuentra delante y cabe medir en el desalejar. 81

Es propio de la espacialidad del Dasein el espaciar, el desalejar, el dirigirse, el buscar orientación. Pero buscar orientación y dirección, espacialmente, supone ya un mundo o mundanidad a priori, 'desde la cual' se busca esa orientación y dirección. El Dasein es 'en' el mundo conformándose con los útiles al curarse de ellos, desalejándolos en una cierta dirección. Este desalejamiento surge en función del 'interés existencial' y de la 'estimación existencial', no de medidas 'objetivas': los lentes están 'más lejos' que lo que ellos nos permiten ver, la calle por la que caminamos está 'más lejos' que la persona que nos encontramos al caminar por ella, etc. La determinación de una 'distancia objetiva' o de un 'espacio objetivo' es sólo artificial y derivada. El 'espacio puro', por ejemplo, sólo es el resultado de un proceso de abstracción físico-matemática, que se emancipa del

'ver en torno' y

neutraliza los parajes del mundo circundante convirtiéndolos en las puras dimensiones (lugares, cosas, etc.). (...) La espacialidad de lo 'a la mano' dentro del mundo pierde junto con esto su carácter de conformidad. El mundo pierde lo que tenía de específicamente circundante, el mundo circundante se convierte en el mundo natural ('ante los ojos').

82

En suma, comprendiendo el mundo, el Dasein 'toma el cuidado' de comprender y descubrir en sus relaciones significativas los entes de este mundo. Pero el Dasein en su modalidad cotidiana sólo comprende preontológicamente el mundo, como un 'ver en torno' lo circundante. Es el fondo sobre el que 'se encuentra' entes, y al destacar cotidianamente estos entes sobre el fondo de la mundanidad, ésta no se ve; o más bien, se ve, se ve en segundo plano, y se ve 'mal'. Al preguntarse por 'el mundo', ese mundo relegado a segundo plano -que es el fondo sobre el que surgen los entes-, el Dasein comprende deficientemente el mundo, lo interpreta como un ente más, algo total que hace frente como hacen frente los entes. El Dasein no ve el horizonte trascendental del ser-en-el-mundo porque no se pregunta: ¿y dónde hace frente este mundo que me hace frente?

#### & 8. COMPRENSIÓN DEL DASEIN (Y DE 'OTROS' DASEIN)

Las referencias de la totalidad significativa intramundana de los útiles remitían al significarse el Dasein a sí mismo su ser-en-el-mundo. ¿A qué (o a quién) apunta este 'sí mismo'? Apunta al Dasein en cuanto ente inmerso en el mundo, moviéndose entre útiles de los que se cura manejándolos; o sea, a alguien con

creto y desarrollado en las posibilidades (de ser) que ha escogido (o se ha dejado escoger) y por desarrollarse en nuevas posibilidades que escoja (o se deje escoger).

¿Por quién 'se deja' escoger el Dasein sus posibilidades existenciales? Por otros, otros Dasein. Esto significa que el Dasein no vive solo en su mundo, sino ya esencialmente con-otros (Mitsein). Heidegger observa que incluso en el sistema mismo de remisiones (o referencias) del útil no sólo somos retrotraídos al Dasein particular usuario del útil, sino también al Dasein fabricante, al Dasein proveedor o vendedor, etc. La significatividad del mundo acota, pues, como existencial fundamental el ser-con-otros; el ser-en-el-mundo es igualmente un ser-con. Y como existencial que es, fundamenta toda una gama de casos fáctico-existenciales, positivos o negativos. Cuando el Dasein 'trata' en-el-mundo con otros entes que no son útiles, sino entes de la misma forma de ser que la suya, no se 'cura de' sino que 'procura por' (Fürsorge). Ahora bien, el Dasein 'procura por (o con) otros' de muchos modos existenciales -fundados todos en el existencial ser-con-: uno 'para' otro, uno 'contra' otro, uno 'sin' otro, el 'pasar de largo' uno 'ante otro' (la indiferencia de la cotidianidad media), etc. Dos modos extremos serían: 1) el quitar a otro la decisión, en el sentido de decidir por él sus posibilidades existenciales; 2) devolver al otro a su insustituibilidad y a su propia preocupación y decisión.

Pero este que decide por otro no es un Dasein concreto cualquiera. La idea de 'los otros' como aquellos que yo no soy y de los que me destaco, es engañosa, falaz. "Los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno

mismo, entre los cuales es también uno".<sup>85</sup> Regularmente, los otros son 'todos', el 'uno' anónimo, todos y nadie (Das Man). El Dasein cotidiano se pierde, en virtud de su inmersión en el mundo, en virtud de su "estado de yecto" (Geworfenheit) -arrojadéz, caída- en el mundo, y ordinariamente, en el mundo público del 'uno' anónimo, donde se juzga, se goza, se sabe, se ve, se encuentra, se comprende, de cierta manera familiar, pública, accesible, inveterada, precavida contra el 'ridículo'. Cotidianamente, el Dasein es 'uno más' de los otros, es el 'uno' cualquiera, no es propiamente él mismo; sólo es impropriadamente quien es.

Pero esta impropiedad existencial media no es ni mucho menos una 'sustancialidad' ontológica estática. El hecho de que al comprenderse como Dasein, el Dasein comprenda, a la vez, que es 'ser con' otros, y el hecho de que cotidianamente se hunda en la comprensión pública de las cosas y en el desarrollo de esta comprensión, o sea, el "público estado de interpretado" (Ausgelegtheit) del mundo, no significa que el Dasein no pueda liberarse con base en una auto-comprensión propia, hacia su 'ser sí mismo', o sea, hacia su propiedad existencial. Y esta 'liberación' tampoco significa un aislamiento ermitaño o solipsista, sino la posibilidad de, siendo con los otros en el mundo, ser sí mismo. Y con la asunción y la realización de esta posibilidad, el Dasein del caso puede 'poner el ejemplo' existencial a los otros, el ejemplo que pueda devolver a cada uno de los otros a su ser propio.

## ¶ 9. COMPRENSIÓN Y SER-EN. EL COMPRENDER Y EL INTERPRETAR

'Dasein es ser en el mundo' quiere decir: el Dasein no puede ser sin una referencia al mundo. 'Ser en' es 'ser ya cabe un mundo' en cada caso, un 'tener que ver' con el mundo y, por lo regular, absorbiéndose en él. Ahora bien, "este 'ser ya cabe' no es (...) el rígido estar mirando con la boca abierta algo puramente 'ante los ojos'"<sup>84</sup> de la actitud teórica contemplativa. 'Ser cabe' o 'ser en' es un 'habitar' y un estar inmerso de raíz en el mundo, y es necesario pasar del cotidiano 'ver en torno' a un mero 'dirigir la vista' no más que 'a esto', para llegar a la actitud teórica o científica. En efecto: es necesario abstenerse del 'curarse de' utilizando y manipulando, y pasar a un 'curarse de' 'no más que demorándose cabe', en una detención estática, para convertir la relación original con los entes 'a la mano' (zuhandene) en una relación secundaria de percepción y determinación de los entes como entes 'ante los ojos' (vorhandene), o sea, los entes mirados en un aspecto fijo y determinado.

Pero no se trata de que el Dasein salga

de su esfera interna en la que em  
pieza por estar encerrado (para  
 percibir lo conocido y) retornar  
 del salir aprehensor con la pieza  
 ganada a la 'jaula' de la conciencia,  
 sino que incluso percibiendo,  
 conservando y reteniendo sigue el  
 'ser ahí' cognoscente, en cuanto  
 'ser ahí' ahí fuera. (...) Ni el  
conocimiento crea ab initio un co  
mmercium del sujeto con un mundo,  
ni este commercium surge de una  
 acción del mundo sobre el sujeto.  
 El conocimiento es un modo del  
 'ser ahí' fundado en el 'ser en el mundo'.

Ahora bien, si el conocimiento no es la relación primaria del Dasein con el mundo, sino sólo una forma derivada de relación, entonces, ¿cuáles son los modos primarios de ser-en-el-mundo?

Al centrar la atención en el 'ser en', afloran, en efecto, otros elementos del tejido unitario existencial. Los tres modos fundamentales, simultáneos y unitarios, del 'ser en' el mundo son: el encontrarse (Befindlichkeit), el comprender (Verstehen) y el habla (Rede).

Las expresiones ónticas o existenciales del encontrarse son "encontrarse bien", "encontrarse mal", "encontrarse contento", "encontrarse asustado", etc.; las disposiciones y estados anímicos. Heidegger recupera, así, como un problema filosófico lo que/después de Aristóteles se convirtió en materia de la psicología. La tradición post-aristotélica ha pasado por alto la relevancia ontológica de las pasiones, los estados de ánimo, etc. Según Heidegger, en cambio, los estados anímicos y los sentimientos intensos 'abren' con mayor originalidad y profundidad que cualquier clase de conocimiento técnico el 'ser en el mundo' al Dasein del caso. "El estado de ánimo -escribe- hace patente 'cómo le va a uno'. En este 'cómo le va a uno' ocloca el estado de ánimo al ser en su 'ahí'". En algunos estados anímicos peculiares, "el ser es vuelto patente como una carga. Por qué, no se sabe".<sup>86</sup> El Dasein queda abierto en su responsabilidad individual, en su ser ya abierto siempre a un mundo, sin saber 'de dónde' ni 'a dónde', abierto en su facticidad angustiosa. Pero "'abierto' no quiere decir conocido en cuanto tal".<sup>87</sup> De hecho, el Dasein tiende a 'esquivar' esta apertura del estado de ánimo ('huída de' que, como manifestación negativa, con-

firma esta apertura).

El estado de ánimo no 'abre' en el modo de mirar al 'estado de yecto', sino como versión y a-ve-r-sión. Regularmente no se vierte hacia el carácter de carga del 'ser ahí' patente en él. (...) El encontrarse 'abre' al 'ser ahí' en su 'estado de yecto' e inmediata y regularmente en el modo de la aversión que esquiva. 88

Ahora bien, "el encontrarse tiene en cada caso su comprensión, aunque sólo sea sofrenándola".<sup>89</sup> Comprender, digamos desde ahora, en esta primera caracterización,<sup>90</sup> no es entender algo de terminado, como una razón, una cuestión o un hecho. No es una forma entre otras del conocimiento, como lo es el explicar. El comprender primario y existencial no es teórico, ni intelectual, sino el basamento ("estado de abierto") en que se arraiga la existencia; comprender es comprender ser en cuanto existir. Y, puesto que el existir es siempre existir (o encontrarse) en ciertas posibilidades de existencia, el comprender es el origen del poder ser. En efecto, para poder ser, para existir, el Dasein tiene que comprenderse ya o comprender ya su ser en ciertas posibilidades que tiene para ser, y sobre las cuales se proyecta fácticamente. Para comprenderse así ya en cada caso o situación existencial, no requerimos en modo alguno de una 'percepción inmanente' de nosotros mismos. Antes de eso ya somos. Y somos comprendiendo que somos. Comprenderemos que somos; que en nuestro 'ser ahí' 'nos va' nuestro 'ser allá'; que siendo como decidimos ser nos significamos en el mundo. Somos, pues, comprendiendo nuestro ser en cuanto constantemente y en cada caso lo proyectamos sobre posibilidades de ser en el mundo, entre útiles (empleables), asuntos,



con-otros y siempre relativamente a nosotros mismos.

Ahora bien, el proyectarse sobre posibilidades (de ser) del comprender no es el proceso reflexivo de concebir "un plan con arreglo al cual organizaría su ser el 'ser ahí'"<sup>91</sup>, ni el de "pesquisar y contemplar en una percepción el punto del yo"<sup>92</sup> propio. Estas concepciones insuficientes dejan escapar justamente el carácter dinámico y temporal que trata de retener el término "proyección". El Dasein "se ha proyectado en cada caso ya, y mientras es, es proyectante. El 'ser ahí' se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por posibilidades".<sup>93</sup> Pero, por lo mismo, el comprender proyectante "no aprehende temáticamente (...) las posibilidades. (Pues) Tal aprehender quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado. (...) El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del 'ser ahí' en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades".<sup>94</sup>

El modo de ser del Dasein no es el de un "venir a estar delante efectivamente una formación rocosa".<sup>95</sup> La existencia es fáctica, pero siempre como este 'ser posible' en cuanto poder-ser proyectante. Y en este sentido, siempre será 'más' que una cosa 'ante los ojos', si se quisiera hacer la comparación. Existencial y fácticamente, el ser-posible cuaja en un ya ser alguien; pero este alguien siempre puede ser 'más' -existencialmente- de lo que ya es, por lo cual, Heidegger recuerda a propósito la exhortación de Goethe: "¡Llega a ser lo que eres!" ("Werde, was du bist!").<sup>96</sup>

Pero al proyectar el ser propio sobre posibilidades, 'ser' es sólo "comprendido; no concebido ontológicamente"<sup>97</sup> (comprendido no ontológica sino preontológicamente, mejor dicho). "El

'ser posible' 've a través' de sí mismo en diversos modos y grados posibles".<sup>98</sup> Y por esto así, por ser el comprender gradual -en modos de claridad, profundidad y verdad-, y en virtud de pro-yecto 'yecto' en el mundo -y yecto en el mundo ya proyectado-, el Dasein tiende a emplazarse en el estado de abierto del mundo comprendiéndose por el mundo público, lo cual concretiza el modo impropio de existir y de comprender, que es la posibilidad cotidiana y regular en que se encuentra la existencia. Pero "en su 'poder ser' es (...) entregado a la responsabilidad de la posibilidad de encontrarse de nuevo en sus posibilidades".<sup>99</sup> El Dasein tiene, pues, la posibilidad constante de comprenderse como él mismo -como el mismo que él es o podría ser- en el mundo, posibilidad que constituye el modo propio de existir y comprender.

Una primera cristalización natural -o interna- del gradual proyectar del comprender se da en el interpretar. En efecto:

El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollar del comprender lo llamamos 'interpretación'. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de posibilidades proyectadas en el comprender. 100

La interpretación es la comprensión desarrollada, desenvuelta, explícita, expresa. Sobre el fondo de la apertura del comprender, se da en la proyección una apropiación comprensiva de lo comprendido, o bien "el 'ver en torno' descubre", "de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su 'como qué'".

El 'como' constituye la estructura del 'estado de expreso' de algo comprendido; constituye la interpretación".<sup>101</sup> Ver el mueble como alacena, ver la estructura horizontal de madera sobre el lago como puente, es interpretar estos entes en su ser. Al tener enfrente una alacena no se ve primero un tronco procesado en una fábrica de muebles, ni un conjunto de tablas: se ve un mueble interpretado como una alacena. Y a partir de esta comprensión interpretante originaria y cotidiana, puede ponerse en marcha el proceso artificial y derivado de ver la alacena como no más que un conjunto de tablas extraídas de troncos de árboles y procesadas en una maderería. No se percibe 'antes' algo 'ante los ojos' que luego es identificado como esto o aquello, ni se adhiere un valor o significación a la cosa, sino que ésta ya es 'experimentada' (y ante todo comprendida) en su conformidad mundana, significatividad desplegada por la interpretación. Escribe Heidegger:

'Inmediatamente' nunca jamás oímos ruidos ni complejos de sonidos, sino la carreta que chirría o la moto bicicleta. (...) Es menester ya una actitud muy artificial y complicada para 'oír' un 'puro ruido'. Pero el hecho de que inmediatamente oigamos carretas y motocicletas es la prueba fenoménica, de que el 'ser ahí', en cuanto 'ser en el mundo', se manifiesta en cada caso ya cabe lo 'a la mano' dentro del mundo y en manera alguna inmediatamente cabe 'sensaciones', cuya pululación tendría que ser primero sometida a una forma para proporcionar el trampolín del que saltaría el sujeto para llegar al fin a un 'mundo'. 102

Pero esa interpretación, en la que se despliega y conceptualiza lo comprendido, sin necesidad todavía de ser expresado

en el lenguaje proposicional -pues, dice Heidegger, "Al 'como' original de la interpretación comprensora del 'ver en torno' ( $\epsilon\epsilon\mu\eta\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) lo llamamos el 'como hermenéutico-existencial, a diferencia del 'como' apofántico de la proposición"<sup>103</sup>-, no es necesariamente, ni regularmente, temática. "Incluso cuando ha pasado por una interpretación semejante, retorna a la comprensión no destacada. Y justamente en este modo es esencial fundamento de la interpretación cotidiana".<sup>104</sup> Esta interpretación cotidiana y atemática parte de un 'tener', un 'ver' y un 'concebir' 'previos', pues "una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto".<sup>105</sup> Ahora bien, esta interpretación pública cotidiana no se preocupa de revisar sus supuestos de manera expresa y crítica, por lo cual tanto "la interpretación puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes" como "forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser",<sup>106</sup> caso, este último, patente en la comprensión impropia.

Como ya se apuntó antes, no es forzoso vertir la interpretación en una proposición determinativa para que algo como tal sea interpretado. El fenómeno del sentido no es privativo, ni mucho menos, según Heidegger, del habla proposicional.

Sentido es aquello en que se apoya el 'estado de comprensible' de algo. (...) Nosotros no restringimos de antemano el concepto de sentido a la significación de 'contenido del juicio', sino que lo comprendemos como el fenómeno existencial ya descrito en que se hace visible la armazón formal de lo susceptible de abrirse en el comprender y de articularse en la interpretación. (...)

Lo articulado en la interpretación en cuanto articulado en ella y lo diseñado como articulable en el comprender en general, es el sentido. En tanto la proposición ('el juicio') se funda en el comprender y representa una forma derivada de llevar a cabo la interpretación, también ella 'tiene' un sentido. 107

El sentido de la silla es su 'para-qué', su ser-útil para-sentarse. El 'algo como algo' y el 'para qué' de cada ente ya están dados, o aportados, con la interpretación comprensora como enunciables, antes de que sean enunciados efectivamente en proposiciones temáticas particulares.

La conducta proposicional, los actos de formular proposiciones para determinar y comunicar lo comprendido, no flotan mágicamente en el vacío, sino que se fundan en la interpretación y el comprender antepredicativos. Cuando desecho un martillo, por ejemplo, y lo arrojo lejos porque resulta demasiado pesado, no tengo aún el sentido verbal expreso "la cosa ésta, llamada martillo y usada para colocar cuadros, tiene la característica de la pesantez", que, sin embargo, está implícito en el acto de desechar el martillo y arrojarlo lejos. "De la falta de palabras no se debe inferir la falta de interpretación".<sup>108</sup> La proposición es sólo un modo derivado de la interpretación, donde el 'con qué' del ente 'a la mano' interpretado del caso se modifica como el 'sobre qué' versa la proposición.

¿Pero cómo puede sostenerse la interpretación comprensora sin un lenguaje? El comprender y la interpretación tienen, efectivamente, su articulación, su discursividad, su logos: el habla. El lenguaje es sólo el estado de expresada del habla. El habla

tiene una referencia esencial al mundo -del cual habla- y al todo de su significatividad. Ésta se resuelve en significaciones, que articulan el 'ser ahí', el ser-en-el-mundo, el ser-con, el ser empleando útiles y conformándose con ellos, etc. Y "a las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se les provea de significaciones". 109

El habla, en cuanto existenciario, abarca los modos existenciales silenciosos del 'oír' y el 'callar'.

Hablar y oír se fundan en el comprender. Éste no nace ni del mucho hablar, ni del afanoso andar oyendo. Sólo quien ya comprende puede 'estar pendiente'. El mismo fundamento existenciario tiene otra posibilidad del hablar, el 'callar'. Quien calla en el hablar uno con otro puede 'dar a entender', es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel al que no le faltan las palabras. El decir muchas cosas sobre algo no garantiza lo más mínimo la comprensión. Al contrario: la verbosa prolijidad encubre lo comprendido, dándole la pseudoclaridad, es decir, la incomprendibilidad de la trivialidad.

110

Aquel a quien no faltan las palabras, aquel que habla demasiado, es, una vez más, el Dasein en su modalidad impropia. De manera que estos tres existenciaros "igualmente originarios",<sup>111</sup> el encontrarse, el comprender y el habla, se dan en la modalidad existencial cotidiana, que puede ser propia, pero que tiende a ser impropia. Y tiende a ser así, porque el Dasein existe 'caído', 'yecto', sumergido en el mundo de la publicidad y la "peculiar dictadura del 'Uno'"; "En este 'no sorprender' (del público estado de interpretado) (...) es don

de despliega el 'uno' su verdadera dictadura. (...) Cuanto menos 'sorprendente' para el cotidiano 'ser ahí', esta forma de ser, tanto más original y encarnizadamente opera".<sup>112</sup> Al ingresar al mundo, cada quien se adapta al hecho de que el 'Uno' ya ha unificado y normado, a su manera -no intencional, impersonal, impropia-, una comprensión determinada y obvia de las cosas, hechos, problemas, temas, etc., a través de un "público estado de interpretado", que está fijado y que circula, como moneda de cambio, en las expresiones lingüísticas estereotipadas (pues el lenguaje, en cuanto 'estado de expresión' del habla implica un comprender y una interpretación) y las 'modas' de ser, y que tienen como destino regir la existencia en todas sus manifestaciones. "La cosa es así porque así se dice"<sup>113</sup> (que es). El 'sobre qué' -es decir, el sentido del habla se pierde en un hablar mecánico e indiferente, en lo 'hablado por el habla', en un hablar por hablar de lo que sea -pues lo principal es hablar, no sobre qué se hable-. No hay un esfuerzo por abrirse paso propio hacia los entes mismos de los que se habla. Se llega a ellos o no se llega -lo que es igual- a través de la comunicación masiva y de la repetición de fórmulas hechas o "dichos", hasta que se constituyen "las habladurías" (das Gerede). "Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa. (...) no sólo desligan de la obligación de llegar a un genuino comprender, sino que desarrollan una indiferente comprensibilidad a la que nada le es ya cerrado".<sup>114</sup> Las habladurías permiten simplificar todo lo complicado y compren-

derlo todo con facilidad, superficialidad y vacuidad. Trivializan y degradan la tarea del comprender. Representan una cerrazón inconsciente del primario ser-en-el-mundo, del ser-en, del ser-con, del ser-sí-mismo y del ser junto a todo lo que hay en el mundo, y conducen a un dogmatismo autoritario e irreflexivo, al rechazo casi instintivo de todo nuevo intento de preguntar y comprender.

Con las habladerías se llevan bien la "avidez de novedades" (Neugier) y la "ambigüedad" (Zweideutigkeit). La avidez de novedades es una curiosidad banal y snob, un afán de informarse rápidamente para 'estar al día', un 'ver por ver' pero sólo lo que 'pasa en efecto', sin ver ni comprender en verdad lo visto sino sólo usándolo como 'pasamanos' para llegar a otra cosa nueva, más actual. La ambigüedad es resultante de lo anterior. Todo es tan claro, tan visto, tan comprendido, que ya no se comprende de verdad qué se comprende y qué no, acerca del mundo, de los otros y de uno mismo. De esta manera, el Dasein 'se desarraiga constantemente', o sea, es desarraigado de sus "primarias, originales y genuinas relaciones del 'ser relativamente al mundo, al 'ser ahí con', al 'ser en' mismo"<sup>115</sup>, al ser sí mismo.

Las habladerías, la avidez de novedades y la ambigüedad articulan el fenómeno de la 'caída' (Verfallend). Al estar proyectado, caído en un mundo, el Dasein ha caído en el mundo en cuanto éste ya ha entrado en el 'público estado de interpretado', interpretación diseñada por el 'Uno'. Esta publicidad interpretante "tiene en todo razón (...) justo por no entrar 'en el fondo de los asuntos', por ser insensible a todas las diferencias



de nivel y de autenticidad. La publicidad lo oscurece "todo y da a lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos".<sup>116</sup> La publicidad (Offentlichkeit) implica el "aplanamiento" del comprender y de las posibilidades de ser (dadas en la comprensión). Todo lo excepcional y auténtico resulta así aplanado como ridículo, absurdo, obsoleto.

Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardentemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. (...)

Una muy ágil avidez de novedades y un inquieto querer saberlo todo fingen una comprensión universal del 'ser ahí'. Pero en el fondo se sigue sin determinar ni preguntar qué es lo que "se" trata propiamente de comprender; se sigue sin comprender que el "comprender mismo es un 'poder ser' que tiene que quedar en libertad únicamente en el 'ser ahí' más peculiar." 117

Esta caída en el "hacer fácil" y el "tomar ligeramente" esclavizados en la interpretación pública del 'Uno', de una manera inadvertida, "conduce (...) a que el 'ser ahí' 'se enrede' en sí mismo".<sup>118</sup> Al enredarse en sí mismo, el Dasein se oculta su ser y sus posibilidades propias y se acomoda en el anonimato cómodo y 'seguro' del 'Uno', que, ya casi sin que pueda advertirse, calla la finitud fáctica del ser propio del Dasein y lo evade de la responsabilidad de ser quien es y de llegar a ser quien puede llegar a ser.

Pero con esto también se enreda la ontología. De ahí, en parte, la relación que se señalaba al final del § 5 del presente estudio entre el fenómeno de la impropiedad existencial y el

problema de la "destrucción de la historia de la ontología".

Explica Heidegger:

El 'ser ahí' cotidiano saca la interpretación preontológica de su ser de la inmediata forma de ser del 'uno'. La exégesis ontológica sigue inmediatamente esta tendencia interpretativa, comprendiendo el 'ser ahí' por el mundo y encontrándolo delante como ente intramundano. No sólo esto: hasta el sentido del ser, sobre el fondo del cual se comprenden los entes que son 'sujetos', tolera la 'inmediata' ontología del 'ser ahí' que se lo imponga el 'mundo'. Pero como en este absorberse en el mundo se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo, aparece en su lugar lo 'ante los ojos' dentro del mundo, las cosas. El ser de los entes que 'son ahí con' resulta concebido como 'ser ante los ojos'. Así es como la exhibición del fenómeno positivo del 'ser en el mundo' inmediatamente cotidiano hace posible ver hasta las raíces el error de la exégesis ontológica de esta estructura del ser. 119

La tarea que le queda, pues, al comprender existencial auténtico y al comprender filosófico auténtico (o radical) es análoga: romper las capas endurecidas de la interpretación pública y del dominio común, "quitar de en medio los encubrimientos y oscurecimientos", "destruir las desfiguraciones con que el 'ser ahí' se echa el cerrojo a sí mismo". 120

#### § 10. CURA Y COMPRENDER ("REALIDAD"; "VERDAD")

Ya antes (cf. § 7, pp. 44-46) se hizo una primera caracterización de la 'cura'. Con este término, Heidegger pretende condensar y comprender el ser del Dasein -tomado como ser-en-

el-mundo- en la unidad de sus estructuras existenciales. Pero para esto ha hecho falta abrir (erschliessen) este ser como en un encontrarse comprensor fundamental: la angustia (Angst).

La angustia se distingue notablemente de otros estados de ánimo como, por ejemplo, el temor. El temor queda siempre referido a un ente intramundano, que representa una amenaza dentro del mundo, y al cual se teme (un bandido, un perro rabioso, un viaje peligroso, una mansión tétrica, un terremoto). La angustia, en cambio, es un sentimiento raro: "A la profundidad con que domina corresponde la nimiedad de su posible provocación. Está siempre al acecho, y, sin embargo, sólo raras veces cae sobre nosotros para arrebatarnos".<sup>121</sup> La angustia tiene como 'objeto' algo indeterminado, no intramundano. "Pasada la angustia, suele decir el habla cotidiana: 'No era realmente nada'. Esta manera de hablar es en efecto ónticamente exacta por lo que se refiere a lo que era".<sup>122</sup> El habla óntica, existencial, comprende preontológicamente y sin concepción precisa alguna, que -según el habla y comprender existencial-ontológicos- 'lo que' angustia no es nada dentro del mundo, porque lo que angustia es algo previo: el mundo en cuanto tal. Lo que se da dentro del mundo -y con lo cual se puede guardar conformidad, por ejemplo, en el temor- se hunde en la indiferencia. "Únicamente gracias a esta insignificatividad de lo intramundano se impone el mundo en su mundanidad".<sup>123</sup> El mundo en su mundanidad se impone como 'lo que' angustia. Pero 'esto' que angustia, angustia en función de alguien: el Dasein mismo angustiado por su ser-en-el-mundo y por la cuestión de cómo ser-en-el-mundo. de aquí la diferencia radical de la angustia con el temor: 'lo que'

angustia y 'aquello por lo que' alguien se angustia es lo mismo: el ser-en-el-mundo. La angustia "singulariza" la existencia, no como conciencia de sí -solipsista- sino como un poder-ser-en-el-mundo concreto, y la devuelve a sí misma, rescatándola de la 'caída', para ponerla en la 'inhospitalidad', desprovista de la escapatoria hacia "los entes intramundanos, a que se aferra inmediata y regularmente el 'ser ahí'"<sup>124</sup>, ante las posibilidades de -o el 'poder ser' en- la propiedad y la impropiedad.

En la angustia, el Dasein está en la situación de comprender y decidirse por su más peculiar 'poder ser'. Pero

el 'ser relativamente al más peculiar poder ser' quiere decir ontológicamente: el 'ser ahí' es para sí mismo en su ser y en cada caso ya previamente. (...) Esta estructura del ser del esencial 'le va' es la que vamos a llamar el 'pre-ser-se' (sich-vor-weg-sein) del 'ser ahí'. (...) El ser del 'ser ahí' quiere decir: 'pre-ser-ser-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)'. Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del término 'cura'. 125

Existencialmente, el Dasein, en cuanto 'poder ser' (preocupación y anticipación) es 'más' de lo que existencialmente se mostraría ser. En este sentido, es pre-cursor de sí mismo, o sea, 'es' previamente -desde su 'poder ser' él mismo- al curso de su existencia. Y en este mismo sentido es pre-ocupación (alguien que se preocupa por quien va a ser, y que por ello está adelante de sí mismo), o sea, cura. Cuando cura, el Dasein 'se cura de' -o 'toma el 'cuidado de'- descubrir lo intramundano.

¿Es extraño este resultado de la analítica existencial del ser del Dasein como cura? Puede ser, pero esto no significa que dicho resultado no tenga un importante punto de apoyo en la auto-interpretación existencial y preontológica del Dasein. Heidegger aduce testimonios histórico-documentales de Higino y de Séneca,<sup>126</sup> para probar que el hombre ya había sido interpretado como cura original (cuidado, esfuerzo, solicitud y entrega). Y concluye:

La perfectio del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la 'proyección'), es una 'obra' de la 'cura'. De un modo igualmente original define la 'cura' aquella forma fundamental de estar con arreglo a la cual es entregado al mundo de que se cura (el 'estado de yecto'). El 'doble sentido' de 'cura' mienta una estructura fundamental en medio de la esencial duplicidad de la 'proyección yecta'. 127

En cuanto proyección yecta (o ser yecto proyectante) el Dasein es cura, cura de aquello en lo que 'cae' o cura de aquellas posibilidades sobre las que se proyecta, y este es su ser original. Pero si este es su ser original, debe ser una estructura previa de la existencia, "existencialmente a priori de toda 'posición' y 'conducta' fáctica del 'ser ahí', es decir, (que) se halla siempre ya en ella. El fenómeno no expresa, por tanto, en absoluto una primacía de la conducta 'práctica' sobre la teórica".<sup>128</sup> Este último punto es muy importante. La cura no sólo es previa, y condición de posibilidad de fenómenos psicológico-existenciales como el querer, el desear, el 'inclinarse a', sino que lo es también de la

común distinción teoría-práctica (o conducta práctica-conducta teórica). Y en cierto modo, es un punto muy importante por que suele pasarse por alto al interpretar a Heidegger. 129

El comprender, estructura esencial de la cura, es -creo- el elemento decisivo en que se apoya Heidegger para fundamentar esta aprioridad de la cura respecto de los actos del querer, desear, etc., así como respecto de la distinción teoría-práctica. En efecto, querer, desear, impulsarse a, inclinarse hacia entes -entes queridos, deseados, etc.-, sólo son posibles si ya el comprender ha abierto la posibilidad de ser de estos entes (queridos, deseados, etc.). "En el querer resulta empuñe de un ente comprendido, es decir, proyectado sobre su posibilidad, como un ente del que hay que curarse o al que hay que llevar a su ser". 130

Por otra parte, el comprender en cuanto precomprenderse ya a uno mismo siendo en un mundo abierto es lo que permite la cura de ser (y la preocupación y el quehacer existenciales, así como el cuidarse de los entes y descubrirlos en el mundo). Comprender (preontológicamente) el ser es previo a todo comprender práctico y a todo comprender teórico. Ya antes de aprender a movernos en el mundo y ya antes de aprender a manejar y manipular entes del mundo, comprendemos 'de alguna manera' el mundo y esta preorientación es la que nos permite movernos en el mundo manejando y manipulando sus entes. Ya antes de preguntar por el ser del mundo para comprenderlo en un sentido y dimensión teóricos, ya antes de preguntar "¿qué es el mundo?", ya comprendemos 'de alguna manera' aquello por lo que preguntamos, el mundo. (Pues ni siquiera se podría preguntar por aquello que

no se sabe ni se comprende en absoluto<sup>131</sup>). Esta 'manera', en la que 'ya' se comprende el mundo, es preontológica. La cura -que en su nivel más radical es cura de ser- sólo puede explicarse en términos de una comprensión preontológica del ser.

La ontología tradicional ha 'descuidado' por completo la cura, en que consiste la existencia, y por eso ha caído en el error de plantear algo así como el 'problema de la realidad', en cuanto el problema de probar que una conciencia conozca -y cómo pueda conocer- el 'mundo exterior'. Pues si se advirtiera de entrada que la existencia es esencialmente cura de ser, cura de ser-en-el-mundo y en cuanto tal, cotidiano 'curarse de' los entes intramundanos 'a la mano', o bien, 'ante los ojos' -en un comportamiento científico posterior-, ya no haría falta probar nada acerca del conocimiento 'problemático' de la realidad o del mundo exterior. "El 'escándalo de la filosofía' no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba, sino en que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas".<sup>132</sup>

Ontológicamente, siempre serán insuficientes las concepciones de 'sujeto', que en verdad es un existente ser-en-el-mundo; de 'mundo', que siempre es constitutivo de un existente ser-en-el-mundo; de 'realidad', que no es el mundo abierto, sino sólo una categoría válida para el conjunto de los entes intramundanos 'ante los ojos' dentro de un mundo abierto.

En tanto el Dasein es ser-en-el-mundo cuidándose de descubrir entes intramundanos que en su conjunto conforman 'la realidad', la realidad -lo que se puede ver enfrente-, como un modo ontológico entre otros, se funda en el Dasein. "Pero que la 'realidad'

se funde ontológicamente en el ser del 'ser ahí' no puede significar que lo 'real' sólo pueda ser como lo que en sí mismo es, si existe y mientras exista el 'ser ahí'.<sup>133</sup> De la existencia del Dasein, constituido por la comprensión del ser, depende el ser, 'lo que' determina a los entes en diferentes modos, no los entes mismos. Del Dasein depende la 'realidad', no lo real. Si no hubiera Dasein sobre la tierra, podemos suponer muy bien, sin embargo, que habría tierra, plantas y otros entes, pero no podemos hablar de que fueran determinados como tales, ni comprendidos, ni descubiertos.

Si el ser 'depende' de que 'se dé' algo así como "una comprensión del ser constituida en ente",<sup>134</sup> o sea, un Dasein, igualmente depende de ello la verdad. "La filosofía ha juntado desde antiguo la verdad con el ser".<sup>135</sup> La verdad, ἀλήθεια, significaba en la filosofía griega: mostración, revelación, 'quitar velos de encima', des-cubrimiento, des-ocultación de los entes en su ser. Los entes son 'abiertos', con el estado de abierto del mundo, y a partir de esto son descubiertos, pero, por lo general, de una manera desfiguradora. También puede el Dasein alcanzar un descubrimiento profundo, riguroso y recto de algún ente. En ambos casos, sin embargo, el Dasein "es 'en la verdad'",<sup>136</sup> pues "únicamente con el 'estado de abierto' del 'ser ahí' se alcanza el fenómeno más original de la verdad".<sup>137</sup> Y a partir de esta apertura original, el Dasein se encamina diversamente en "la verdad de la existencia" o en la falsedad de la misma.

Esta verdad radical del "estado de abierto" "sólo la 'hay' hayta donde y mientras el 'ser ahí' es".<sup>138</sup> Las "verdades eternas"



son un sinsentido. Sólo si hay alguien que comprenda el ser, desde el cual se vuelven comprensibles los entes que son, puede haber -y hablarse de- "verdad". La ley lógica de no-contradicción, las leyes físicas de Newton, no eran verdaderas, ni falsas, antes de ser descubiertas. Son verdaderas -y con una universalidad por encima del arbitrio subjetivo- en cuanto se descubren 'por' y 'para' un Dasein. 139

¿qué relación guarda la verdad con la comprensión del ser constitutiva del Dasein? El 'lugar' más original de la verdad no es el lugar lógico de la proposición -en cuanto concordancia de un juicio con su objeto; concordancia de algo ideal con algo real- sino el 'como' hermenéutico del interpretar,

y más radicalmente el comprender, en el 'estado de abierto' del 'ser ahí'. (...) Y sólo por ser el 'ser ahí' estando constituido por el 'estado de abierto' o el comprender, puede comprenderse lo que se llama el 'ser', es posible la comprensión del ser. Ser -no entes- sólo lo 'hay' hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo es, hasta donde y mientras el 'ser ahí' es. El ser y la verdad 'son' igualmente originales. 140

Comprender el ser, se podría decir, es el acto fundamental de la verdad. La verdad es cuando se comprende lo que es tal como lo que es. Pero comprender no es un 'acto' por realizarse, sino una determinación previa sin la cual la existencia no podría sostenerse como tal. La comprensión del ser es previa, preojo lógico -como lo es también la verdad, en su modo primitivo y radical de apertura al mundo-. Ahora bien, esta "comprensión del ser entrañada en la cura", 'cura' con la cual "se ganó la

constitución original del ser del 'ser ahí', ha de ser desen-  
trañada ontológicamente en una acotación o explicitación del  
"sentido del ser". 141

Esta es la tarea de la segunda sección de S/T.

#### & 11. COMPRENDER, 'PODER SER TOTAL', MUERTE

El dejar en franquía el horizonte dentro del cual resulta comprensible una cosa tal como el ser en general, viene a ser lo mismo que el aclarar la posibilidad de la comprensión en general del ser, comprensión que es ella misma inherente a la constitución del ente que llamamos 'ser ahí'. Pero la comprensión del ser sólo es aclarable radicalmente como esencial ingrediente del ser del 'ser ahí' sometiendo al ente a cuyo ser es inherente semejante comprensión a una exégesis original enderezada al ser de este ente. 142

La exégesis del Dasein como cura es todavía incompleta. Es necesario acotar el horizonte de la comprensión del ser, comprensión entrañada en la cura. Pero además, para alcanzar el sentido total de esta comprensión, es necesario que el ente que presenta esta comprensión, sea obtenido en su estructura total. La analítica existencialista, hasta ahora, sólo ha estudiado la existencia desde el punto de vista de la cotidianidad y de la impropiedad, pero no de la propiedad. La existencia cotidiana es el intermedio entre el nacimiento y la muerte. Pero los fenómenos del nacimiento y la muerte han quedado aplazados, así como el problema de la propiedad, con el que dichos fenómenos guardan una relación importante. Y esto es así porque la comprensión cotidiana impropia no sólo rehuye la muerte,

sino que además cuando cree comprenderla tiende a comprender la muy mal. Sólo una comprensión existencial propia da a la analítica existencial el hilo conductor para estudiar apropiadamente el fenómeno de la muerte.

¿Por qué importa especialmente la muerte a la analítica existencial? Porque la muerte representa el fin de la existencia humana y el fin es lo que aporta -o completa- la totalidad de la misma. La cura todavía no aporta esta totalidad. Lo que es más: la cura parece oponerse a la captación de esta totalidad. En efecto, en cuanto preocupación, el ser del Dasein es un anticiparse a lo que es y por tanto -en cuanto poder-ser- un ser 'lo que aún no es', lo cual aporta más bien un estado de inconclusión. Mientras es, el Dasein no está totalizado; al morir el Dasein, se cierra su poder-ser, pero él ya no es.<sup>143</sup> Pero, ¿no supondrá el planteamiento de este dilema una concepción ontológica insuficiente de la muerte? Así es. La muerte se ha comprendido según las categorías de lo 'a la mano' y lo 'ante los ojos'. Por ejemplo, el cadáver de una persona es más, ontológicamente, que algo 'a la mano' o 'a la vista' arrancado a lo viviente, porque, por ejemplo, todavía en el sepulcro, los funerales o el entierro, observa Heidegger, los 'otros' procuran por -se preocupan de- velar, recordar, etc., a la persona difunta: "'Ser con' siempre significa, empero, 'ser uno con otro' en el mismo mundo. La persona muerta ha dejado, pero dejado tras de sí, nuestro 'mundo'. Desde éste pueden los supervivientes ser con ella todavía".<sup>144</sup> La muerte no es, en el caso del Dasein, un fin o una

meta extrínseca a su existencia, sino que, como permanente posibilidad interna de la existencia, la sutura de cabo a rabo. El Dasein es "ya siempre su fin. El finar mentado con la muerte no significa un 'haber llegado al fin' el 'ser ahí', sino un 'ser relativamente al fin' de este ente. La muerte es un modo de ser que el 'ser ahí' toma sobre sí tan pronto como es. 'Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir'".<sup>145</sup>

En cuanto nace un hombre entra en su condición mortal; la muerte 'cae sobre' -se da en- él como una posibilidad constante que circunda inherentemente su existencia, la limita y la dota de sentido.<sup>146</sup> Esto es así porque el Dasein es "ser posible", nada 'ante los ojos'. La muerte es una posibilidad de la existencia, pero no una cualquiera, sino una "señalada posibilidad" suya, pues, en "la muerte, se desemboza con máxima agudeza el carácter de posibilidad del 'ser ahí'";<sup>147</sup> porque el Dasein 'es en cada caso relativamente' a la posibilidad de su muerte. La muerte es siempre personal, una posibilidad intransferible, "una sui generis posibilidad de ser en que va pura y simplemente el ser del 'ser ahí' peculiar en cada caso".<sup>148</sup> Posibilidad sui generis, además, porque con la muerte el ser-en-el-mundo íntegro se manifiesta como un 'ya no poder ser' más en el mundo, el límite de la possibilitación existencial, "la posibilidad de la absoluta imposibilidad del 'ser ahí'".<sup>149</sup> Por eso, la muerte es la posibilidad última, la posibilidad más "irrebasable". Una posibilidad que no sólo cuenta y se trasluce como tal cuando el Dasein 'se muere', sino que se mantiene latente -o sea, 'late'- desde que se existe, finita.

mente, en el mundo. Aunque queda 'indeterminado' cuándo y cómo moriremos, 'sabemos', sin embargo, que vamos hacia la muerte, que somos para-la-muerte, que somos 'relativamente a la muerte' (Sein-zum-Tode). Este 'saber', este comprender, no es regularmente ni inductivo, ni "expreso, ni mucho menos teórico. El 'estado de yecto' en la muerte se desemboza más original y más perentoriamente en el encontrarse de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia 'ante' el 'poder ser' más peculiar, irreferente e irrebasable".<sup>150</sup> Esta angustia no es primordialmente un miedo a dejar de ser, sino una fría entrega a la responsabilidad de ser (siendo relativamente a la muerte).

Pero cotidianamente, se tiende a esquivar y encubrir este 'ser relativamente a la muerte'. Y con esta tendencia no intencionada, pero ciega y dominante, el comprender pleno y genuino resulta afectado. Se comprende la muerte a través de la esquila de defunción, como accidente lamentable, como algo que acaece todos los días en el mundo, pero que todavía no lo atañe existencialmente a 'uno'.<sup>151</sup> Con esto, el Dasein individual 'se tranquiliza'. La muerte es un hecho público real, no una posibilidad latente y constante de la existencia finita de cada quien. Esta interpretación, que desarrolla una comprensión impropia -torcida, deficiente- de la muerte, rige también de manera tácita el comportamiento general con relación a la muerte, y emboza así el carácter de posibilidad peculiar, irrebasable, inherente al existir individual, el carácter "de ser cierta y al par indeterminada, es decir, posible a cada instante"<sup>152</sup>, propio de la muerte. Como resultado de esto, el Dasein no atina ya a ver claro y de frente la

muerte, ni siquiera cuando cree estarlo haciendo:

Uno dice que la muerte es cierta, y diciéndolo implanta en el 'ser ahí' el parecer que es él mismo cierto de su muerte. (...) Uno sabe de la muerte cierta y sin embargo esquiva el 'ser cierto'. (...) Uno dice: la muerte llega ciertamente, pero por ahora aún no. Con este 'pero' le quita el uno a la muerte la certidumbre. (...) Uno sabe de la muerte cierta y sin embargo no 'es' cierto propiamente de ella.

153

Contra esto, ¿es posible un comprender existencial propio de la muerte? Heidegger responde afirmativamente. La angustia auténtica aflora a un nivel de profundidad tal que da a comprender, al Dasein individual del caso, su muerte, pero no como una cosa real que le caerá encima un día -como una guillotina-, si no como una posibilidad, como la más radical de las posibilidades existenciales. Este comprender "no quiere decir primariamente contemplar pasmado un sentido",<sup>154</sup> sino comprenderse a sí mismo como poder-ser finito en el proyecto de ser (y de cómo ser) en el mundo. El Dasein es cura y preocupación porque es 'para' y 'desde' su muerte.<sup>154b</sup> Porque 'sabe' que va a morir, se preocupa, se cura de, actúa, hace cosas. Y si se cura y preocupa de su existencia como un ser-relativamente-a-la-muerte en cada situación, puede libremente, ser propiamente quien es.

El comprender existencial es un poder-ser proyectante -o sea, que proyecta la existencia sobre las posibilidades-. Sólo si se obtiene el poder-ser total, este comprender existencial alcanza plenitud (verdad y propiedad existenciales plenas). La muerte,

bien comprendida, aporta esta totalidad al poder ser. "La muerte es siempre decisiva para nuestra comprensión y nuestra estimación de la vida". (Dilthey; <sup>155</sup> subrayado mío).

También la muerte, bien comprendida, es decisiva para la comprensión existencial-ontológica -o sea, filosofica- del ser humano.

## & 12. COMPRENDER Y CONCIENCIA

¿De qué manera puede atestiguar el Dasein su poder-ser propio? A través de una autocomprensión, pero concretamente a través de un elemento de esta autocomprensión: la voz o vocación de la conciencia (Gewissen). La conciencia -no psicológica, sino 'moral'- "da a comprender 'algo', abre".<sup>156</sup> La conciencia es un modo del comprender, como la vocación de la conciencia -o sea, la voz a través de la cual se expresa la conciencia- es un modo del habla. El vocar articula la concientización como el habla articula la comprensibilidad. En esta tendencia de la vocación de la conciencia a abrir, a "dar a comprender", "hay la nota del choque, de la sacudida intermitente".<sup>157</sup> Este "choque", esta "sacudida", esta "ruptura", están referidos a las habladurías ambiguas del 'uno'. Gracias al comprender inherente a la existencia, dice Heidegger, "'sabe' el 'ser ahí' qué es de él en la medida en que se ha proyectado sobre posibilidades de sí mismo, o en que, absorbiéndose en el uno, dejó que se las ofreciera el público 'estado de interpretado' de éste".<sup>158</sup>

Pero esto último puede ser así porque el Dasein comprende y escucha lo que le transmite uno. Ahora bien, el Dasein también

puede "interrumpir", "romper", dejar de oír esto que se le transmite y escuchar a su peculiar sí mismo. "La posibilidad de semejante ruptura reside en el ser invocado directamente".<sup>159</sup> El invocado es el Dasein mismo y el que lo invoca es su 'sí mismo' peculiar. La invocación, lo vocado, no es "noticia alguna de sucesos del mundo"<sup>160</sup>, ni un "soliloquio", ni una "comunicación", ni el mensaje de una "voz misteriosa". "La conciencia habla única y constantemente en el modo de callar".<sup>161</sup> La profunda silenciosidad del 'sí mismo' irrumpe sobre la superficie de todas las ruidosas habladurías y parloteos encubridores del 'uno', derrumbándolos de un golpe. La invocación es un llamado (Ruf) de la conciencia del Dasein hacia su peculiar poder-ser propio; "La llamada -explica Olasagasti- es una invitación a dejar de ser 'uno mismo' para ser 'sí mismo', a pasar de la inautenticidad a la autenticidad. No es llamado el hombre a encerrarse en su interioridad, sino a ser 'él mismo' como ser-en-el-mundo".<sup>162</sup> Esto vocado, apunta Heidegger, o sea, "Lo que abre la vocación es (...) inequívoco, aunque en el 'ser ahí' individual experimente una diversa interpretación según las posibilidades de comprender del 'ser ahí' de que se trate".<sup>163</sup> Lo abierto es el poder ser peculiar, no en cuanto un "'poder ser' ideal, universal", sino en cuanto "'poder ser' singularizado".<sup>164</sup> Esto, si bien comprendido en cada caso -como el ser es siempre comprendido en cada caso- varía -observa Heidegger- de un caso a otro, según el específico desarrollo del comprender -o sea, la interpretación- llevado a cabo, que podría, tal vez, estar condicionado por factores individuales como el grado de sinceridad con uno mismo, el grado de decisión, el grado de rigor, el grado de inteligencia, etc. Sin embargo, de cual



quier manera, el Dasein es asaltado sin equívocos por la conciencia angustiada de sí mismo y avocado a su más propio ser-en-el-mundo relativamente-a-la-muerte. "Singularizado en su inhospitalidad", "la forma fundamental, si bien cotidianamente encubierta, del 'ser en el mundo'", y siendo en esta experiencia "absolutamente único para sí mismo", ya no puede "hacer uso de la posibilidad de comprenderse mal y desconocerse".<sup>165</sup>

El deber que tiene el Dasein invocado desde el fondo de sí mismo por su conciencia moral no tiene relación alguna con "los cumplimientos e incumplimientos por respecto a la regla manejable y a la norma pública" que "la comprensividad del uno sólo conoce";<sup>166</sup> su concepción tácita de la existencia es la de "algo 'a la mano' de que se cura, es decir, que se administra y se calcula. La 'vida' es un 'negocio', lo mismo si cubre que si no cubre sus costos".<sup>167</sup> En contra de esto, en la propiedad existencial el Dasein comprende que tiene un deber consigo mismo, una "deuda" (Schuld) que sólo puede saldarse en términos de posibilidades de existir en situaciones elegidas autónomamente y en función de la posibilidad más radical, la muerte. De esta manera, el Dasein 'comprende la invocación', lo que "quiere decir: 'querer tener conciencia'"<sup>168</sup> (das-Gewissen-haben-wollen); elige el ser consciente de su poder ser propio, asume la "resolución" (Entschluss) de oír el ser deudor de sí mismo.

Y sólo por ser en el fondo de su ser cura, preocupación, comprensivas, el Dasein puede tener conciencia de su deuda existencial original consigo mismo. Y sólo por tener una deuda existencial original consigo mismo, puede el Dasein contraer deudas con

otros en el mundo. En este sentido, esta deuda existencial original es el fundamento de la moralidad, según nos dice Heidegger.<sup>169</sup> De manera que este 'ser deudor' está tan lejos de un saldar cuentas fáctico, está tan profundamente arraigado en la estructura de ser del ser humano, que siempre está ya en él; ya sea "despierto" en la comprensión articulada del tener conciencia, ya sea "dormido"<sup>170</sup> en una comprensibilidad oscura y latente.

### a 13. COMPRENDER, CURA COMO PODER-SER TOTAL Y TEMPORALIDAD

La cura como ser del Dasein y como 'poder-ser total' de terminado por la muerte, sólo puede comprenderse en su nivel más radical cuando se advierte que el tiempo (Zeit) es el horizonte y sentido que subyace a toda su estructura. El tiempo es el horizonte de comprensión y el sentido del ser del Dasein. Pero no el tiempo del que se tiene experiencia en la comprensión cotidiana y vulgar del curarse de 'contar el tiempo', "comprensión (que) se despliega en el concepto tradicional del tiempo".<sup>171</sup> El sentido del ser sólo puede apresarse comprensivamente de una manera apropiada si se comprende bien el tiempo, o sea, la 'temporalidad' (Zeitlichkeit). Hasta este momento de la analítica se hace posible revelar este horizonte de la temporalidad, porque "la situación hermenéutica, antes insuficiente para interpretar el sentido del ser de la cura, ha obtenido la originalidad requerida".<sup>172</sup> En un pasaje lamentablemente algo oscuro, Heidegger indica que los "previos", del comprender y su proyección existencial, resultan ahora determinados: el directivo 'tener previo' del ente enfocado es el 'po

der ser total y propio', el directivo 'ver previo' es la idea de la existencia aclarada y desplegada como 'poder ser propio'; el 'concebir previo' es la conceptualización ontológica de la existencialidad.<sup>173</sup> Lo que es claro es que el comprender existencial-ontológico ha seguido hasta aquí una progresión hermenéutica -llamémosla así- que avanza en el camino del esclarecimiento de las últimas estructuras existenciales. El sentido del ser del Dasein, o sea, "aquello en que se funda la comprensibilidad" del ser del Dasein "sin presentarse ello mismo a la vista expresa y temáticamente",<sup>174</sup> puede explicitarse ahora, con base en el resultado ganado de la cura como 'poder ser propio y total' 'relativamente a la muerte', como temporalidad. Ahora bien, este sentido "el sentido del ser del 'ser ahí' no es otra cosa, que flote en el vacío y 'fuera' de él mismo, sino el 'ser ahí' mismo, que se comprende a sí mismo".<sup>175</sup> Esto significa: el Dasein es, en el fondo de su ser, tiempo. No existimos fuera del tiempo; ni siquiera existimos 'en el tiempo', si se entiende el tiempo como un flujo o un ámbito independiente y externo a nuestro ser; existimos como tiempo, como temporalidad: la temporalidad es una estructura inmanente a la existencia. Escribe Steiner, en un libro reciente muy irregular -pero en este punto correcto-: "El título (Ser y tiempo) es en sí mismo un manifiesto. Tradicionalmente Sein es atemporal. En metafísica, desde Platón, la investigación del ser(...)es precisamente una búsqueda de lo constante, de lo que se presenta como eterno en el flujo del tiempo y del cambio. El título de Heidegger proclama otra cosa: Sein und Zeit."

El ser en sí mismo temporal".<sup>176</sup>

Pero, ¿qué relación puede haber entre el ser y el tiempo? De hecho, respondería Heidegger, siempre la ha habido, sólo que mal comprendida. Los griegos determinaron el ser como presencia, como presencia de lo que está presente (Anwesenheit des Anwesenden). En la presencia se revela el presente (Gegenwart) y en el presente hay una instancia del tiempo, determinada por cierta idea del ser (ser como constancia 'ante los ojos', permanencia, es decir, eterna presencia).<sup>177</sup> Pero no acertaron a clarificar el horizonte de la temporalidad desde el cual comprendieron el ser, ni menos aún el horizonte ontológico desde el cual comprendieron el tiempo.

Lo anterior representa sólo la prueba extrínseca, es decir, histórica, documental, de la relación entre el ser y el tiempo. La prueba intrínseca, fundamental, sólo podrá aportarla el esclarecimiento de dicha relación en la estructuración existencial del Dasein.

"Fenómicamente -escribe Heidegger- se tiene la experiencia original de la temporalidad en el 'ser total' propio del 'ser ahí', en el fenómeno del 'estado de resuelto' 'precurando'".<sup>178</sup> Es decir, si se analiza el conducirse comprensivamente respecto a la muerte en cada situación existencial, la temporalidad se revelará en su dimensión más original y la analítica existencial sólo tendrá que apresarla adecuadamente en conceptos. Asimismo, habrá de mostrarse cómo la impropiedad existencial implica una comprensión vulgar del tiempo, que a su vez supone un modo de 'temporación' de -o a partir de- la temporalidad origina-

ria.

El primer paso de este programa lo constituye la reiteración exegética o hermenéutica -pues se trata de 'dirigir' "una mirada no disipada, existencialmente comprensiva"<sup>179</sup>- de las estructuras del Dasein, puestas de manifiesto por la analítica, desde el punto de vista de la temporalidad. (Of. & 14 de esta exposición). Empecemos con la estructura del 'ser relativamente al más peculiar poder ser', o sea, el 'ser relativamente a la muerte'. "Cosa semejante sólo es posible si el 'ser ahí' en general puede advenir a sí en su posibilidad más peculiar y en este 'poder advenir a sí' mantiene la posibilidad como posibilidad, es decir, existe".<sup>180</sup> ¿Qué significa 'advenir'? Advenir (Zukunft) es la instancia temporal que determina al Dasein como advenidero, advenidero en su ser relativamente a la muerte propio o impropio. "Advenir' no mienta aquí un ahora que aún no se ha vuelto 'real', pero que llegará a ser, un buen día".<sup>181</sup> sino el ser siempre siendo hacia uno mismo desde la posibilidad última de la muerte. "El 'ser ahí' es esencialmente advenidero' significa que siendo libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su 'ahí' fáctico".<sup>182</sup> Sólo porque es advenidero, el Dasein es preocupación y se precede a sí mismo en la anticipación del proyectar su existencia. (Y es en este sentido en el que la cura se funda en la temporalidad).

Ahora bien, el Dasein adviene a sí mismo y se encuentra a sí mismo en cada caso como 'ya siendo sido'. No como un haber sido, que corresponde a algo que fue alguna vez y ya no es,

sino como un ser siendo todavía lo que se ha 'sido' (gewesen, die Gewesenheit). En el más peculiar advenir comprensivo, el Dasein retrocede hacia su ser sido apropiándose, recogiendo su ser deudor originario y desarrollándolo, encauzándolo y dándole de dirección y sentido de ser. (Por ejemplo: un hombre comete un robo. Antes de cometerlo, viene a sí mismo -'advíene a sí'- en la posibilidad como posibilidad de ser un hombre que comete un robo. Cometiéndolo y después de cometerlo, el hombre es un ladrón. Incluso mucho tiempo después de haber cometido el robo, el hombre no ha dejado de ser un ladrón; si gue siendo -'es sido'- un ladrón. Esto consta de hecho, por ejemplo, en su historial o expediente público legal. Pero desde un advenir propio, el hombre puede volver sobre su 'pasado' en cuanto ser-sido ladrón, y darle un desarrollo existencial crítico, en el sentido de una 'reforma de su vida'. Esta posibilidad desarrollada desde el advenir comprensivo es la posibilidad de 'ser un ladrón reformado').

Por último, el 'pasado', en cuanto 'ser sido', se conserva en el 'presente', en cuanto 'ser sido siendo' -es decir, ser todavía, de algún modo, lo que se ha sido-. El curarse del Dasein en cuanto cura, no es algo pasajero, enterrado en el pasado, sino algo integrado al ser, retenido. El Dasein es adviniendo a sí, siendo sido y 'presentándose' (de gegenwärtigen, presentar) 'curándose de', pues vive cada 'cosa' de la vida presentándose a sí mismo como tal o cual cosa de la vida.

"A este fenómeno unitario de esta forma, como 'advenir presentando que va siendo sido' -concluye Heidegger-, lo llamemos

la 'temporalidad'. (...) El uso de esta expresión como término técnico ha de alejarse antes que nada de todas las significaciones de 'futuro', 'pasado' y 'presente' que sugiere el concepto vulgar del tiempo".<sup>183</sup> La razón de esto estriba en que con esta concepción vulgar el Dasein queda comprendido como algo simplemente 'ante los ojos' dentro del mundo circundante, algo que puede determinarse sin problema desde el punto de vista del tiempo como algo que fue alguna vez y que ya no es, como algo que efectivamente es ahora, o como algo que alguna vez será pero que aún no es. La estructura de ser compleja, unitaria, compacta, total -determinada en la cura, el poder ser, el ser hacia y desde la muerte- del ente que comprende el ser y es siempre desde su posibilidad de ya no-ser, repele esa caracterización esquemática. Es necesario reemplazarla por la idea de la existencia temporal como unidad 'extática', o sea, como estructura abierta y comunicada a través de los 'éxtasis' -o instancias fuera de sí en sí mismas- de la temporalidad: el sido, el presentar, el advenir. (La cura como pre-ser-se-ya-en-un-mundo cabe los entes intramundanos, se reformula a la luz de la temporalidad: el 'pre' es el anticiparse del advenir; el 'ya' se refiere al sido; el 'cabe' apunta al presentar). Ahora bien, "la temporalidad original y propia se temporacía desde el advenir propio",<sup>184a</sup> pero aún se apreciará la primacía del advenir en modalidades temporales impropias. Sólo quien comprende que existe en cada caso como un advenir a su existencia su posible no seguir existiendo y elige, desde esta perspectiva finita sus posibilidades existenciales concretas, deja en fran-

guía el horizonte originario de la temporalidad -finita- del existir. La comprensión existencial propia -o sea, la comprensión inherente a la cura como poder-ser total- se temporaría primariamente también desde el advenir. Adviniendo comprensivamente hacia nuestro ser, podemos mantener la muerte como la posibilidad bien comprendida que guía la comprensión recta de nuestra existencia. ¿Implica esto una suerte de "pesimismo existencialista"? En absoluto. Heidegger respondería que en "el frío comprender las posibilidades fácticas y básicas de la existencia" reside la posibilidad de una felicidad auténtica. En efecto, nos dice, "de la mano de la fría angustia que pone ante el poder ser singularizado va la bien provista alegría por esta posibilidad".<sup>184b</sup>

#### § 14. COMPRENDER, COTIDIANIDAD Y TEMPORALIDAD

Heidegger habla en un pasaje de S/T (2a Sec., Cap. III, §65, p. 358) de un "orden de la comprensión". La comprensión ontológico-existencial, en efecto, debe dejar constancia de su progreso según cierto orden expositivo. Este orden tiene su medida en los fenómenos mismos. Pues al reiterar la analítica existencial en sus grandes rasgos desde el punto de vista fundamental de la temporalidad, para que "se desvanezca por completo el aparente carácter de 'comprensibles de suyo' de los análisis preparatorios", Heidegger advierte, en efecto, que "se hacen valer motivos residentes en el fenómeno mismo para dar por fuerza otra organización al análisis al reiterarlo".<sup>185</sup> En esta "otra organización" de la segunda sección, diferente a la de la primera, el comprender encabeza las estructuras enfocadas por el análisis temporal. En efecto: la exégesis temporal retoma las estructuras existencia-



rias del 'estado de abierto' del ser-en-el-mundo: el encontrarse, el comprender, el habla, la caída. Pero por "motivos residentes en el fenómeno mismo", que Heidegger no revela explícitamente (cf. parte II, & 20, ppp.124,128, de este estudio), se hace necesario alterar este orden seguido en la primera sección de S/T y colocar al comprender en primer término, antes que el encontrarse. Los modos de temporación de la temporalidad puestos de manifiesto por estas estructuras proporcionarán la base para explayar la temporalidad de la existencia en sus modalidades propia e impropia.

Empecemos con el comprender. Ya sabemos que "el comprender abre el peculiar 'poder ser', de tal forma que el 'ser ahí', comprendiendo, sabe en cada caso de alguna manera en dónde es consigo mismo. (...) (Y que) este 'saber' no es un 'tener descubierto' un hecho, sino el mantenerse en una posibilidad existencial".<sup>186</sup> Ahora bien, este "comprenderse, proyectando, en una posibilidad existencial tiene por base el advenir como 'advenir sobre sí' desde la posibilidad bajo la forma de la cual existe el 'ser ahí' en el caso".<sup>187</sup> Así pues, el comprender se temporación primariamente desde el advenir: el proyectar ('hacia' y 'desde') del comprender es signo de esta 'futuridad'. Esto es válido tanto para el comprender propio como para el comprender impropio. En el comprender propio, el Dasein se comprende por sus posibilidades de ser y su radical posibilidad de no ser, enfrentado a su sí mismo como proyecto de ser-en-el-mundo. Desde este comprender adviniendo a sí mismo, el Dasein puede 'despertar' en su presenta y recoger -'reiterar', 'recordar', dice Heidegger- su sido, encauzando su existencia. En el comprender impropio, el Dasein se com-

prende toscamente por posibilidades de ser que ya le llegan empaquetadas y etiquetadas por el mundo público donde 'uno' es el soberano que firma e imprime su sello impersonal sobre la existencia. Pero también en esta forma inauténtica, 'se' existe 'a la expectativa de', 'en espera de', lo que el 'uno' señale como 'debido', 'factible', 'urgente', de manera que el Dasein adviene a sí, dirigido por el 'uno', como un 'estar a la expectativa' (gewärtigen) de las posibilidades de 'curarse de' aquello 'debido', 'factible', 'urgente'. Así pues, impropriamente, se es expectante del poder-ser, esperando y aguardando los dictámenes de 'lo que conviene hacer o decir', de lo que es debido emprender para obtener 'éxito'. De esta manera, el Dasein 'olvida' -modo temporario del comprender opuesto al reiterar o recordar- constantemente su sido y su poder-ser que le son más propios y vive en una completa 'falta de base' (Bodenlosigkeit).

Ahora bien, así como uno siempre 'se encuentra' comprendiendo, igualmente uno siempre comprende 'encontrándose'. "¿Cómo se hace inteligible por la unidad extática de la temporalidad del caso la conexión existencial entre el encontrarse y el comprender?"<sup>183</sup>

El comprender se temporaría primariamente desde el advenir; el encontrarse se temporaría primariamente desde el sido. En los estados de ánimo del encontrarse, el Dasein 'siente' de diversas maneras -acordes a los estados de ánimo específicos del caso: temor, angustia, esperanza, desesperación, melancolía, alegría, hastío, entusiasmo, tristeza, ecuanimidad, etc.- su ya ser-yecto en el mundo, o sea, su ser-sido; siente de alguna manera su existencia, sea como una carga pesada -hastío-, sea como una ligereza

que lo eleva -euforia-, sea como una tremenda responsabilidad de poder-ser como él mismo en ciertas, limitadas y finitas, posibilidades de ser en el mundo -angustia-. Los estados anímicos "retrotraen" al ser sido. Pero hay un encontrarse impropio, "el 'ir viviendo' que todo lo 'deja ser' como es, (y que) se funda en un abandonarse olvidando, al 'estado de yecto'"<sup>189</sup>, y un encontrarse propio, la responsabilidad angustiosa de ser ya o de estar arrojado en el mundo y de poder seguir siéndolo o estándolo finitamente (dentro de una existencia finita), y que "retrotrae al puro 'que es' del más peculiar y singularizado 'estado de yecto'".<sup>190</sup> Sin embargo, ambas modalidades temporales del encontrarse tienen en común que no transcurren como simples accidentes psicológicos en una "corriente de vivencias", sino que animan en cada caso un comprender o están animados por él".<sup>191</sup> El comprender al que anima el encontrarse impropio, es huidizo, evasivo, un 'estar a la expectativa' 'curándose de' lo que viene y 'olvidando' el sido, el ya ser-yecto. El comprender al que anima el encontrarse propio, o que anima al encontrarse propio, es un abrir, despejar, esclarecer, el ser sido propio, el ya ser-yecto en el mundo "como posiblemente reitera ble. (...) (un) desemboza(r) también la posibilidad de un 'poder ser' propio, que en el reiterar ha de retornar como advenidero sobre el 'ahí' yecto".<sup>192</sup> La angustia se arraiga en el sido, retrotrae a él y temporacia desde éste el advenir -como un poder reiterar el sido desde el poder-ser más peculiar- y el presente -como "un presente que 'se queda'".<sup>193</sup> Todavía no pone, advierte Heidegger, en la resolución del comprender propio,

"se limita a poner en el estado de ánimo de una posible resolución".<sup>194</sup>

El 'estado de yecto', la caída, se temporacía preferentemente desde el presente, según Heidegger. En virtud de que la caída está determinada por el comprender en su modalidad de comprensión pública del mundo, la caída es caída en las cosas presentes, en lo actual, lo vigente, las 'modas'. Por ejemplo, en la 'avidez de novedades' se está a la expectativa de lo que se presenta, pero no "para, permaneciendo en ello, comprender lo", sino "sólo por ver y haber visto",<sup>195</sup> ni tampoco esperando lo por-venir, sino sólo brincando de presente en presente. Lo anterior siempre 'se olvida', porque en el encontrarse comprendiendo temporal-impropio, el Dasein es olvido (Vergessenheit), no recuperación de sí como reiteración o repetición (Wiederholung).

Finalmente, el habla se articula en diversos 'tiempos' verbales y no se temporacía desde una instancia en especial, pero por expresarse en el lenguaje y por referirse éste predominantemente, según Heidegger, al mundo circundante y presente, como el ámbito de las acciones y decisiones inmediatas, "tiene en rigor el presentar una función preferente en su constitución".<sup>196</sup>

Sin embargo, en ningún caso, o sea, en ningún 'momento' (comprender, encontrarse, etc.) de la estructura fundamental de la cura, hay que perder de vista que, a pesar de la temporación primordial del caso, se conserva siempre la temporalidad total, debido a la implicación recíproca de los tres 'éxtasis'

temporales. Por ejemplo, el comprender es advenir que 'va siendo sido' (gegenwärtigende Zukunft)<sup>197</sup>, o sea, proyección anticipadora ('comprender') que encauza el presente ('comprendiendo') y va conformando lo 'sido' ('lo ya comprendido').

El estado de abierto del ser-en-el-mundo, constituido por el comprender (el comprender la significatividad y las referencias del 'cabe', el 'para', etc., que constituyen la mundanidad), el encontrarse (el encontrarse en un mundo), la caída (encontrarse en el mundo caído en él), el habla (el habla del mundo), recibe su temporalidad de los modos de temporación de estas estructuras. La temporalidad del ser-en-el-mundo, en general, es -según muestra Heidegger en detalle- un "presentar reteniendo y estando a la expectativa" (por ejemplo: al martillar un clavo se retiene o 'se tiene ya' el martillo, se presenta el martillo con el clavo y se está a la expectativa de martillar el clavo). Presentar reteniendo y estando a la expectativa que "constituye la familiaridad", en virtud de la cual el Dasein se comprende ya en un mundo, con-otros y entre útiles con los que se relaciona 'curándose de' para hacer 'cosas'.<sup>198</sup> Cotidianamente, el Dasein se 'olvida' de sí mismo "para poder ponerse 'realmente' a la obra y manipular, 'perdido' en el mundo de útiles".<sup>199</sup> O sea, cotidianamente el Dasein se empeña, se emplaza, en lo que emprende en el mundo, y desde ahí comprende y se comprende. Pero, observa Heidegger, cuando, estando el Dasein emplazado en un obrar específico dentro del mundo, se produce una perturbación en el contexto de las referencias intramundanas, o bien, en el temporal 'estar a la expectativa' de las mismas, es factible la

"sorpresa" (Auffälligkeit) y su consecuencia es el extrañamiento del mundo, es decir, el "comprenderse el 'ser ahí' fáctico en su 'estado de abandonado' de un 'mundo' del que nunca llega a ser dueño".<sup>200</sup> En efecto, el presentar reteniendo y estando a la expectativa absorbido en el manejo de útiles o implementos 'a la mano' 'no sorprendentes' y de las referencias de conformidad sentadas de antemano, resulta interrumpido por el 'corte circuito' del toparse fáctico con el 'estar estropeado' un útil y cortadas, por ende, las referencias, y entonces el comprender emplazado en lo intramundano se libera, de pronto, como comprender los útiles en su 'para', las referencias en su 'qué' y el mundo como contexto de un poder-ser en él. "Es necesario que pueda perturbarse el manejar para que haga frente lo no manejable",<sup>201</sup> o sea, el mundo como mundo, como mundo donde uno está yecto (sido), donde uno es (presente) y donde, en cuanto advenir, uno puede ser 'desde' un 'a dónde'.

La reiteración de la analítica a la luz de la temporalidad se encarga, por último, de revelar la temporalidad subyacente al conocimiento como modo de ser-en-el-mundo, a la espacialidad inherente al ser-en-el-mundo y a la cotidianidad del ser-en-el-mundo.

El conocer, la actitud científica, tiene "este sentido temporal: todo conocer es presentar".<sup>201</sup> Pero si se compara la comprensión del ser que guía el relacionarse inmediato cotidiano con los entes, o sea, el 'ver en torno', con la comprensión del que guía el proceder objetivista del conocimiento o la ciencia, o sea, el 'dirigir la vista', se observa que esta comprensión

sufre "un vuelco": "dirigimos la vista en forma nueva a lo 'a la mano' que hace frente y lo vemos como 'ante los ojos'".<sup>202</sup> El ente comprendido no se vuelve otro en esta traslación comprensiva, es la comprensión misma la que cambia: el ente es comprendido como algo ya no 'a la mano' sino 'ante los ojos'; el entorno del ente ya no se comprende el sitio preciso (del útil) en el mundo circundante, sino como un punto del espacio. El proyectar del comprender deja de ser un abarcar automáticamente el entorno del mundo circundante donde se actúa, para convertirse en una proyección tematizante en cierta dirección y cierto dominio, en un simple presentar un ente estando a la expectativa de su estado de descubierto y su determinación conceptual como 'ante los ojos', como mero 'objeto'.

El habla, que se expresa en el lenguaje, recae sobre esta espacialización físico-matemática de los entes: "la auto-interpretación del 'ser ahí' y el contenido semántico del lenguaje en general est(á)n ampliamente dominados por 'representaciones espaciales'".<sup>203</sup> La temporalidad se reduce o restringe, así, a un puro presentar algo como un punto 'x' en un lugar 'y' del espacio, y con esto "el presente, las relaciones espaciales, (se vuelven) los hilos conductores de la articulación de lo comprendido e interpretable en el comprender en general".<sup>204</sup> Y sin embargo, el espaciar original del Dasein presupone referencias mundanas ('para qué', 'cabe qué', 'a dónde', etc.) que, como se ha dicho ya, implican a su vez un horizonte trascendental temporal.

Finalmente, es necesario apuntar, para redondear el análisis, cómo la condición cotidiana encarna una temporalidad fundamental. "La cotidianidad mienta la forma con arreglo a la cual el 'ser ahí' se deja 'ir viviendo al día'".<sup>205</sup> Este abandonarse a 'lo que viene', con cierta indiferencia de lo que 'ha pasado', y sólo viviendo o 'pasando' 'el momento', conforma una rutina cotidiana donde también el presente parece tomar una función y un valor preponderantes: "...hoy como ayer, mañana como hoy".<sup>206</sup> Lo habitual, lo acostumbrado, lo pasado, determina y guía confiablemente 'lo de hoy', o sea, lo más importante. Lo futuro, lo esperado, sólo importa en cuanto llega a nosotros cristalizado como presente, como ahora. Como se verá, tanto esta comprensión irreflexiva cotidiana del transcurso temporal como la comprensión científica objetivista y espacializante del tiempo pierden de vista las raíces trascendentes del fenómeno y contribuyen a divulgar como 'comprensible de suyo' lo que en verdad no es sino un 'concepto vulgar' del tiempo. (Cf. & 16 de esta exposición).

#### & 15. HISTORICIDAD Y COMPRENSIÓN

El 'ser relativamente a la muerte' y la temporalidad todavía no bastan para acabar de acotar y concretizar el poder ser total del Dasein. Es necesario explicitar la historicidad, modo humano específico de la temporalidad.

El Dasein es histórico. ¿Qué significa esto? No significa que sea histórico porque es 'pasado' o 'tradicición', ni que sea histórico como algo pretérito que no obstante llega a -o 'muere' de la- 'actualidad', ni que sea histórico como algo 'mundano'



"'ante los ojos' que sobreviene, está presente y desaparece"<sup>207</sup>.  
 Éstas no son sino formas de historicidad impropia y derivada. Y dichas formas tienen una repercusión nociva tanto en la comprensión existencial como en la comprensión existenciaría. En efecto, respecto a la primera, el Dasein histórico individual tiende a comprenderse existencialmente por el mundo público histórico del 'presente', sin saber, ni preocuparse de saber, de dónde viene (origen y tradición), ni a dónde va (destino). Hundido en el mundo público, constituido no sólo por útiles y obras, sino también por acontecimientos, incidentes, gestiones, noticias, modas; hundido en este mundo que no sólo es el ámbito en que se da lo intramundano sino también el escenario de la acción histórica; se deja elegir sus posibilidades históricas de existir, sus posibilidades de testimoniar su 'paso por el mundo'. Respecto a la comprensión existenciaría-historigráfica impropia, el fenómeno de la historia se comprende como lo 'ante los ojos' que transcurrió y transcurre en el mundo y que va registrando el hombre en la memoria de su especie. En esta concepción, el hombre resulta encajonado en el marco de la historia, dentro de la cual se vuelve 'histórico'. Su historicidad se comprende como un gestarse histórico intramundano o 'intratemporacial' -determinación temporal de lo intramundano-, o sea, como algo 'a la vista' dentro del mundo y del tiempo que es 'asaltado' por hechos, sucesos, etc. Heidegger muestra que lo primordialmente histórico es el Dasein, y no por 'entrar' a la historia, ni siquiera por 'tener' o 'hacer' historia, sino por ser histórico en el fondo de su ser,

por constituirse como prolongarse-posible, como gestarse histórico. Sólo por este irrumpir, este acontecer, este gestarse histórico del Dasein surgen acontecimientos, sucesos, y sólo por él hay 'historia del mundo' y objetos históricos. ("Las antigüedades aún 'ante los ojos' tienen el carácter de 'pasadas' e históricas sobre la base de su pertenencia a, y procedencia, como útiles, un mundo 'sido' de un 'ser ahí' 'sido ahí'. Éste es lo primariamente histórico".<sup>208</sup>).

El 'gestarse' es un comprenderse proyectándose sobre posibilidades de ser. Estas posibilidades están tomadas de la historicidad. Cada Dasein 'tiene su historia' en cuanto ha sacado sus posibilidades de su estructura histórica. Desde esta estructura, el Dasein resuelto a ser sí mismo rompe con la 'tradicción' de posibilidades simplemente prefabricadas, heredadas y transmitidas dócilmente por un público estado de interpretado, y elabora, a partir de su tradición, posibilidades propias (conscientemente heredadas, o bien, reelaboradas). Así se forja un 'destino individual', engarzado en la deuda, la conciencia moral, la libertad, la finitud y el ser con respecto a la muerte. El Dasein con conciencia histórica propia es capaz de comprenderse responsablemente en una tradición que lo impulsa -no que lo determina-, y de la que él toma sus posibilidades de existencia histórica, adviniendo y retrocediendo a las "posibilidades del 'ser ahí' 'sido ahí'", "reiteración" que "es la 'tradición' expresa".<sup>209</sup> "La historicidad propia comprende la historia como el 'retorno' de lo posible, y sabe de que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia es en franquea pa-

ra ella en la reiteración resuelta, en el modo de la 'mirada' y bajo la forma de destino individual".<sup>210</sup> El Dasein que llega a asumir su existencia histórica como un cumplir con el ser deudor de su destino individual, se hace eco de la tradición que le hereda posibilidades históricas de existir en el mundo, posibilidades entre las cuales él abre las más valiosas en la elección libre y se coloca, así, de cara a su época.

También la historiografía auténtica debe tomar su punto de partida de lo que constituye su condición de posibilidad, a saber, la historicidad inherente a la forma del ser del Dasein. Y particularmente la historicidad del Dasein en el modo propio -o sea, "la resolución, del 'ser ahí' históricamente existente, de abrir, reiterando, el 'sido ahí'"<sup>211</sup> - es lo que puede abrir el desarrollo genuino de una 'tematización historiográfica'. El "tema central de la historiografía" no es el pasado, ni siquiera el pasado en cuanto pervive en el presente, ni tampoco el presente mismo desde el cual se retrocede "tanteando (...) hacia algo pasado", sino "la posibilidad de la existencia 'sida ahí'".<sup>212</sup> En el proceder del comprender historiográfico, en efecto, tiene el primado el advenir, pues, como explica Gacs, "historiografiar" no es posible sin seleccionar lo que se tiene el propósito de 'historiografiar', propósito que no es sino el proyectarse del historiógrafo sobre determinada posibilidad o posibilidades...<sup>213</sup>

## & 16. COMPRESION, TIEMPO VULGAR Y TEMPORALIDAD

Como se ha expuesto antes, tanto la cotidianidad en su forma impropia, como la comprensión científica objetivista, como la historicidad y la historiografía impropias, presuponen una semicomprensión del tiempo que se despliega y se fija en el concepto vulgar del fenómeno. Ahora bien, según Heidegger, este concepto vulgar debe tener su condición de posibilidad en -o debe ser posible a partir de- la temporalidad original. Revisemos brevemente el concepto vulgar del tiempo y la manera en que se funda en -o se 'temporacia' a partir de- la temporalidad original. Para esto, Heidegger nos ofrece un buen resumen:

El 'ser ahí', en cuanto ente al que le va su ser, 'se emplea', primariamente, hágalo en forma expresa o no, 'en sí mismo' (...); 'empleándose' 'se consume' el 'ser ahí'. 'Consumiéndose' 'usa' el 'ser ahí' de sí mismo. El 'curarse de' que 'cuenta con' 'viendo en torno' descubre inmediatamente el tiempo y conduce el desarrollo de un 'contar el tiempo'. El 'contar con el tiempo' es constitutivo del 'ser en el mundo'. El descubrir, 'curándose de' del 'ver en torno' permite, 'contando con su tiempo', que haga frente en el tiempo lo 'a la mano' y 'ante los ojos' descubriéndose. Los entes intramundanos resultan así accesibles como 'siendo en el tiempo'. Llamamos a la determinación temporal de los entes intramundanos la 'intratemporalidad'. El 'tiempo' encontrado en ella óntica e inmediatamente resulta la base sobre la cual se forma y desarrolla el concepto vulgar y tradicional del tiempo. Pero el tiempo como intratemporalidad surge de una esencial forma de temporación de la temporalidad original. Este origen dice que el tiempo 'en el que' surge y paga lo 'ante los ojos' es un genuino fenó-

meno temporal y no una 'exteriorización' de un 'tiempo cualitativo' 'en espacio', como quiere hacer creer la exégesis del tiempo de Bergson, perfectamente imprecisa e insuficiente bajo el punto de vista ontológico. 214

Existiendo, el Dasein 'cuenta con su tiempo', el tiempo de su existencia, que transcurre a diario, y porta usualmente un reloj de pulso para distribuir este tiempo suyo de acuerdo con sus asuntos, compromisos, citas, obligaciones, diversiones, etc. Dentro de este tiempo existencial surgen entes intramundanos que se cuentan según segundos, momentos, horas, días, etc., en que aparecen y transcurren. Y puesto que el Dasein está cotidianamente 'caído' en un mundo público desde el cual se comprende y comprende, tiende a interpretar el tiempo desde esta perspectiva cronométrica del aparecer y transcurrir entes intramundanos 'ante los ojos' en fracciones de segundos, en milisegundos 'ahoras' que, en secuencia, conforman 'el tiempo'.

De esta vaga idea del tiempo proceden pseudo-planteamientos como el del 'continuo de la vida' para caracterizar el 'entre' el nacimiento y la muerte como una secuencia constante de vivencias que se inicia viniendo al mundo y que termina dejándolo. Si se cala hondo en este planteamiento y

ante todo -advierte Heidegger- en su sentido preontológico, resulta una cosa notable. En esta secuencia de vivencias sólo es 'propriadamente real' la vivencia 'ante los ojos' 'en el ahora del caso'. Las vivencias pasadas y por venir, al contrario, ya no son o aún no son 'reales'. El 'ser ahí' recorre el espacio del tiempo que le es concedido entre los dos límites de tal forma que, siendo 'real' sólo en el ahora, salta, por decirlo así, de uno a otro de los ahora que integran la secuencia de su 'tiempo'. 215

Esta caracterización esquemática en cortes vivenciales de 'ahoras' cuyos bordes son el nacimiento y la última parada de la muerte, no entrega filosóficamente el existir, que es un fluído prolongarse temporalmente, ya en cada caso naciendo-muriendo en el acto, llevando consigo, 'continuos', su ya haber nacido y su ser mortal.

El 'continuo de la vida' como una sucesión de vivencias, entre nacer y morir, en la que sólo lo actual, la del 'ahora' del caso, es real, es, pues, una proyección de la comprensión del 'tiempo público mundano' como lo real 'ante los ojos' intratemporal que transcurre en 'ahoras', sobre el ser de la existencia humana.

El 'ser ahí' cotidiano, que se toma tiempo, se encuentra delante el tiempo 'inmediatamente' en lo 'a la mano' y lo 'ante los ojos' que hace frente dentro del mundo. El tiempo así 'experimentado' lo comprende el 'ser ahí' dentro del horizonte de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo también 'ante los ojos' de alguna manera. 216

En este emplazarse en el mundo público y el tiempo público mundano 'ante los ojos' en la situación del 'ahora' del caso, el Dasein calcula, planea, su 'curarse de' dentro de una 'fechabilidad', integrada por el 'antes' o 'entonces' -'ahora' pasado-, el 'ahora' y el 'luego' o 'después' -'ahora' próximo o futuro-. Esta fechabilidad presenta "una distensión de variable amplitud: 'ahora' en esta pausa, a la comida, por la tarde, durante el verano..."<sup>217</sup> De esta distensión resulta una sucesión ininterrumpida, indefinida, de 'ahoras'; un tiempo

sin principio ni fin, infinito. Este tiempo no es, pues, el tiempo finito de la existencia propia individual, sino un tiempo público e impropio -impersonal, externo e 'infinito'- en cuanto fechado en un ser-con otros convencional. En el tiempo así asumido, el Dasein suele 'no tener tiempo' porque 'lo pierde' al perderse él mismo en una multiplicidad de quehaceres. La existencia propiamente empuñada, en cambio, "no pierde tiempo nunca, sino que 'siempre tiene tiempo'. (...) La existencia temporal de esta forma tiene 'constantemente' tiempo para lo que la situación pide de ella".<sup>218</sup>

Ahora bien, este tiempo público vulgar, fechable y numerable por el calendario y el reloj -pero en función siempre de los entes del mundo, como al decir, por ejemplo: "Mañana a las 4:30 P.M. nos veremos en la puerta izquierda de la entrada al Teatro de la Ciudad"-, 'distendido', 'infinito', sólo es posible a partir de una 'nivelación' -o reducción- del 'tiempo mundano'. Este 'tiempo mundano' recibe su orientación del ente llamado 'naturaleza': los astros, el sol, el cielo, el día y la noche. Pero en cuanto el mundo 'se nos da' inmediatamente como mundo público, o sea, dentro de un 'público estado de interpretado', el tiempo y el Dasein no se orientan por la salida del sol y la claridad del día en abstracto, sino "comprendiéndose por la tarea del día"<sup>219</sup> el 'tiempo mundano' es también, inmediatamente, un 'tiempo público mundano'. Sin embargo, ni siquiera, el 'tiempo mundano' es la temporalidad original. El 'tiempo mundano' es una medición relativa, pues, por ejemplo, el "'ser ahí' tiene el 'privilegio' de poder hacer también de la noche día".<sup>220</sup> El

concepto de 'tiempo mundano' (y de 'tiempo público mundano' también, por implicación) da por sentado que el tiempo es un horizonte como el del cielo y las montañas -no un 'horizonte' trascendental-, un 'espacio', que transcurre ininterrumpidamente desde de cierto día prehistórico o desde la eternidad, donde el Dasein individual del caso 'entra' -al nacer- un día de la historia y 'sale' otro día, dejando tras de sí un mundo donde continúa transcurriendo el tiempo y se le sigue 'contando'. Pero 'contar el tiempo' sólo es posible si hay alguien que 'cuenta el tiempo' dentro del 'contar con su tiempo' propio de una existencia individual concreta.<sup>221</sup> En esta temporalidad original -prolongada-, dinámica, temporizada desde el advenir- el 'tiempo' es finito, propio y lo que importa no es si el tiempo y la historia van a seguir tras nuestra muerte, sino que el tiempo y la historia son con nosotros, mientras somos. Sólo porque se dan las temporalidades finitas de existencias individuales propias, es posible la proyección de algo así como un tiempo incesante de ahora, un tiempo infinito. Sin embargo, lo originario reside envuelto en capas encubridoras de comprensibilidad endurecida, y por eso lo primordial es lo último que se advierte. Heidegger escribe: "En el orden de la comprensión sólo resulta plenamente visible la finitud del tiempo una vez que se ha puesto de manifiesto el 'tiempo sin fin' para oponer éste a aquélla".<sup>222</sup>

¿Resulta de lo anterior que la comprensión vulgar del tiempo sea errónea y por completo inadmisibles? No, responde Heidegger. La plena comprensión filosófica -o sea, ontológico-existencial- sólo es factible y practicable a partir de cierta precom-



comprensión, de cierta comprensión preontológica, y de dicha comprensión en cuanto ya desarrollada y afianzada en una comprensión e interpretación vulgares. En ella encuentra la comprensión rigurosa "sus precisos puntos de apoyo".<sup>223</sup> Esto constituye, incluso, una estrategia heideggeriana para probar la ausencia de constructivismo teórico arbitrario en el despliegue de la analítica existencial.<sup>224</sup> La comprensión vulgar del tiempo tiene teórica y prácticamente, pues, sus "derechos naturales", pues es inherente a la constitución cotidiana del Dasein a su caída en el mundo, a su comprenderse desde este mundo de que se 'cura de', a su comprender el ser como realidad 'ante los ojos'. Dicha comprensión vulgar implica una cierta temporalización de la temporalidad original: la sucesión de 'ahoras' sólo es posible, según Heidegger, sobre la base del presentar antes del ex-tático 'advenir sido presentando'. La interpretación vulgar del tiempo sólo rebasa su esfera de validos y "píer de sus derechos privilegiados y exclusivos cuando pretende proporcionar el 'verdadero' concepto del tiempo y poder trazar a la exégesis del tiempo el único horizonte posible".<sup>225</sup> Esto le sucede a la comprensión 'natural' del ser y del tiempo desde la teoría de Aristóteles, la cual se enuncia así: "El movimiento es la medida del tiempo", o bien, "Esto, a saber, es el tiempo, lo numerado en el movimiento que hace frente dentro del anteriormente y el posteriormente".<sup>226</sup> Esta comprensión del tiempo, en cuanto que centra la mirada en lo real 'ante los ojos', 'lo que está ahí', se funda en la prioridad del presente; lo numerado es un ahora, intercalado entre 'ahoras' que ya no son

y 'ahoras' que aún no son. La temporalidad original, en cambio, se funda en el advenir, el advenir sido presentando. En esta temporalidad cobra sentido el ser del Dasein; en el horizonte de la temporalidad se vuelve su ser comprensible: "La temporalidad misma hace posible en el conjunto de su temporación toda comprensión del ser y todo hablar de entes".<sup>227</sup> Pero, "¿se revela el tiempo también horizonte del ser?"<sup>228</sup>, es decir, ¿se revela la temporalidad, que ha permitido comprender el sentido del ser del ser humano, como el horizonte de comprensión, también, del sentido del ser en general? Con esta interrogante termina Ser y Tiempo.

& 17. BREVES ACOTACIONES GENERALES SOBRE SER Y TIEMPO

La extensión muy considerable de la relectura anterior se justifica, tal vez, si a través de ella pueden constatarse dos cosas: 1) que Ser y tiempo representa un genial esfuerzo filosófico que logra revolucionar la ontología en particular y el planteamiento preciso y riguroso de las cuestiones filosóficas en general; 2) que en esto, el comprender, de la reflexión metódica fenomenológico-hermenéutica, que guía dicho esfuerzo, desempeña un papel fundamental y decisivo.

Respecto a lo primero, hay que observar también, por supuesto, que la obra no está exenta de puntos discutibles, ni incluso, muy posiblemente, de fallas.<sup>229</sup> ¿No es un 'mundo' excesivamente cargado de elementos utilitarios, técnicos, pragmáticos, el que describe S/T? ¿No está ausente en S/T esa dimensión artística, estética, inherente a lo humano, que sólo aparecerá hasta El origen de la obra de arte de 1937 -o sea, diez años posterior a S/T? ¿No hay en los conceptos básicos de 'propiedad' e 'impropiedad', a los que se agregan luego los de 'genuino' y 'no genuino', un contenido moral tácito -como ya observaba Sartre, entre otros, desde 1945-,<sup>230</sup> que es ajeno al planteo neutral de la problemática ontológica y la descripción fenomenológica? (¿O acaso se sostiene la tesis heideggeriana de la propiedad ontológica como 'lo que propiamente es -lo que en verdad es- algo', sin referencia alguna a un 'deber ser algo?'). ¿No resulta la teoría heideggeriana del tiempo en extremo compleja y poco clara en terminología y en fondo?<sup>231</sup> El argumento de Heidegger a este respec

to, de que "el que la temporalidad no responde a primera vista a lo que es accesible como 'tiempo' a la comprensión vulgar"<sup>232</sup> se debe a que nos es lejano el fundamento de nuestro ser -la 'temporalidad original'-, es, creo, si no deshonesto, sí una 'petición de principio'.

Respecto al segundo punto, y que es el que más interesa de los dos a esta investigación -no el primero, que sólo interesa indirectamente-, la primera parte de la misma, la exposición de S/T bajo el leitmotiv del comprender, no ha tenido que ser forzada para dejar entrever la importancia crucial del comprender en el plano existencial-hermenéutico o filosófico. Puede afirmarse, incluso, que de entre las estructuras apriorísticas trascendentales del ser de la existencia humana, el comprender es, desde el punto de vista metódico-fundamental, la estructura más importante. Pero para afirmarlo con mayor fundamento, es necesario no sólo lo entrever sino explicitar esta función central y decisiva del comprender en S/T. Y esto es lo que procede hacer ahora.

¶ 18. ¿QUIÉN COMPRENDE?; ¿QUÉ COMPRENDE?; ¿POR QUÉ COMPRENDE?;  
¿CUÁNDO Y DÓNDE COMPRENDE?; ¿CÓMO COMPRENDE?; ¿QUÉ ES COMPRENDE?

A través de las respuestas a las preguntas que dan título al presente parágrafo, respuestas que se desprenderán naturalmente de la primera parte de este estudio, se obtendrá una primera caracterización de la teoría del comprender tácita en Ser y tiempo.

¿Quién comprende, a quién es dado algo así como una comprensión,

un poder comprender? Heidegger respondería que quien comprende es, precisamente, un 'quien', alguien, es decir, ese ente que en cada caso somos nosotros mismos y que en cuanto que siempre y en cada caso está abierto -o en 'estado de abierto'- al ser, es de cir, al ser de las cosas y a nuestro propio ser, se distingue de otros entes -ontológicamente cerrados- porque, de alguna manera, comprende el ser. La existencia humana, el Dasein, es el ente que comprende el ser, o lo que se dice 'ser'. La prueba de ello está en el lenguaje cotidiano, a través del cual 'nos hacemos comprender', donde 'ser' se filtra en todas sus modalidades verbales como soporte discursivo fundamental. Pero esta comprensión del ser no está en el Dasein como un atributo óptico cualquiera, como una cualidad o un rasgo más entre otros, cierta facultad o capacidad. La comprensión del ser es lo que hace ser humano al ser humano, Dasein al Dasein. El Dasein es, incluso, comprensión del ser concretizada como ente. Comprender el ser no es una capacidad o facultad abstracta de la razón, no es una peculiaridad particular de ser; es una condición a priori, una determinación universal de la existencia, que constituye al hombre como hombre y como ente ontológico (o más bien, preontológico).<sup>233</sup>

¿Qué es, pues, lo que se comprende? Las cosas, la realidad, los sucesos, las situaciones, las relaciones, las proposiciones, las razones, los motivos, la propia existencia. Sí, pero lo que permite comprender todo esto es el ser, el ser de las cosas, el ser de la realidad, etc.; el 'que es', el 'qué es', el 'cómo es', implícitos en la comprensión de cualquier ente (sea una cosa, un

suceso, etc.). Sobre la base de la primordial comprensión del ser, se comprende el ente en cuestión, el ente que en cada caso es. El estrato más primitivo de cualquier cosa, lo más elemental que se puede decir sobre cualquier cosa, es que esa cosa es (y que es es to o aquello).

Ahora bien, cabe que alguien se pregunte por qué tiene que ser que el ser humano tenga que comprender el ser para poder ser. ¿Por qué se comprende el ser? La contestación a esta pregunta por el '¿por qué?' no está obligada a remontarse al inseguro ámbito de los 'orígenes' (sean psicológicos, mitológicos, cosmológicos, etc.). Pero tampoco es suficiente decir que el Dasein comprende el ser porque es, pues todo ente es y sin embargo, sólo el Dasein, que nos conste, comprende que es. Más bien, la respuesta está en la forma de ser peculiar al Dasein: la cura. El Dasein es existencia que se cura de, que se preocupa por, que 'se afana en torno a', ser. Pero para curarse, preocuparse, afanarse, se precisa ser. El Dasein, siendo, se cura de ser; 'desde' el ser, la ek-sistencia, se preocupa, se afana, 'hacia' el ser. Pero ser 'desde' el ser y 'hacia' el ser sólo es posible si de alguna manera, 'se sabe', se comprende algo así como 'ser'. El Dasein comprende el ser porque es esencialmente cura, preocupación, cuidado, afán, de ser, que es lo único en lo que 'le va' algo, a saber, su existencia, su existencia problemática en el mundo.

Pero siempre que se comprende, se comprende estando uno en algún sitio, en alguna situación, y en algún momento, a alguna hora. ¿Dónde y cuándo se comprende? según Heidegger, siempre que se comprende se comprende 'en', se comprende encontrándose 'uno'

en-el-mundo, pues ser es ser-en-el-mundo y comprender ser es comprender ser-en-el-mundo en el mundo mismo. Pero el mundo no es ni un 'enfrente', ni un 'espacio', ni una 'tierra', sino el horizonte inherente a la existencia desde el cual puede hacer frente y ser espacializado algo. Venimos al mundo con el mundo. Somos en el mundo comprendiendo ya el ser, el ser-en, el mundo y el ser-en-el-mundo, desde una 'familiarización' original, no innata -puesto que Heidegger, como Kant, no se compromete con este viejo problema del 'origen'- sino a priori. Desde que se viene al mundo y hasta que se abandona el mundo -o cesa la relación con el mundo-, se comprende de alguna manera el ser-en-el-mundo. También 'antes' y 'después' de que 'empiece' o 'termine' la relación con el mundo, se comprende el ser-en-el-mundo. Esto significa que el mundo, como horizonte de las posibilidades de la existencia y de los entes intramundanos, entra en coordenadas con el tiempo, como horizonte del 'antes', el 'durante', el 'ahora' y el 'después' en que aparecen y transcurren o 'pasan' en el mundo 'ante los ojos' las cosas, los sucesos y 'uno' mismo. Mundo y tiempo son las coordenadas entre las cuales la existencia hace intersección para comprender.

Mas el mundo y el tiempo nunca se nos dan cotidianamente en estado puro y original. Como el Dasein es comprensión, siempre ha comprendido ya de alguna manera las cosas del mundo. Y su manera de comprenderlas es 'pública', o sea, a través de su 'caída' en un mundo ya comprendido de alguna manera por 'uno', por otros, por 'todos' y por nadie en lo personal. El Dasein perdido en este mundo ya comprendido e interpretado, tiende a comprender todo desde su caída en este mundo, o sea, desde los entes 'a la vista' de es

te mundo. Todo, árboles, pájaros, edificios, escritorios, personas, poemas, hechos, etc., son entes 'ante los ojos' que fluyen en el tiempo, en el que aparecen, tienen lugar y desaparecen; son entes en el tiempo, que al cabo de un rato ya no son o han dejado de ser (en el tiempo). Pero esta interpretación transmitida, común, fácil, es impropia. No captura los fenómenos que se dan a la existencia como propiamente son. No es que los fenómenos de ser-en-el-mundo y de ser-en-el-tiempo no sean válidos, ni que se conviertan en otros nuevos, sino que es necesario comprenderlos como en verdad son. ¿Cuándo comprende el Dasein? Respuesta: el Dasein comprende siempre, aún cuando 'no comprende' algo (pues en ese caso comprende que no comprende algo). Pero sólo en un modo de estar, de encontrarse especial, privilegiado, en el mundo y 'ante' el tiempo, según Heidegger, el Dasein llega a comprender propiamente su ser-en-el-mundo y su ser-en-el-tiempo: la angustia. En este encontrarse angustioso, el Dasein propio descubre las cortinas confortables y fugitivas del 'público estado de interpretado' y comprende al fin, con sudor frío, su poder-ser en el mundo como irremplazable existencia finita, exclusivamente propia, personal, y relativa en cada caso a la posibilidad límite de su muerte.

Ahora bien, la experiencia de la angustia, según el Dasein del caso que la viva, 'abre' en diferentes grados de comprensión, de articulación lingüística en que se expresa la comprensión, o de traducción conceptual. Esto depende de cómo comprenda el Dasein del caso. El 'llamado' de la angustia es 'inequívoco', en cuanto a su contenido significativo, pero no así la comprensión e interpretación del mismo, que son diversos, personales. ¿Cómo, en efec



to, se comprende? ¿No es ya momento de aclarar ese "de alguna mane-  
ra se comprende el ser", que se ha suscrito aquí tantas veces? ¿De  
qué manera, cómo, se comprende el ser? Inmediatamente, cotidiana-  
mente, aún en la angustia, la manera de comprender el ser es previa,  
preontológica. El ente al que en su ser 'le va' su ser, el ente que  
comprende el ser, no tiene en modo alguno que desarrollar una onto-  
logía para comprender lo que significa 'ser'. Antes de tener que  
abordar una reflexividad teórico-ontológica, este ente ya tiene  
-más bien, ya es él mismo- una comprensión previa -previa a refle-  
xionar y previa a reflexionar teórico-ontológicamente- del ser.  
Pero el Dasein ha 'caído' en un mundo ya interpretado desde una tra-  
dición. La comprensión preontológica va aunada a la comprensión del  
ser que despliegan las ciencias positivas ('ser' como lo observable,  
la realidad 'ante los ojos') y las filosofías tradicionales. Aunque  
la naturaleza de esta relación entre la comprensión preontológica  
del ser y las opiniones y teorías tradicionales sobre el ser no es  
explorada, ni aclarada, ni determinada a fondo por Heidegger, sino  
sólo acotada de paso, podemos suponer que se trata de una compleja  
interrelación de mutuos encubrimientos ontológicos. La angustia exis-  
tencial no rompe ni analiza estas capas de encubrimientos, sólo abre  
la posibilidad de comprender con más propiedad y autenticidad el  
poder ser propio e individual. Esta posibilidad abierta puede ser  
comprendida, según la manera disponible de desarrollar la compren-  
sión inherente al Dasein del caso, y de acuerdo con factores perso-  
nales como el grado de resolución, de sinceridad, de valor, de inte-  
ligencia, etc.,<sup>234</sup> en muy diversos grados de profundidad y rigor.  
La filosofía, como una posibilidad de la existencia resuelta y como  
el modo más profundo y riguroso de comprender y de lenguaje concep-

tual, temático y crítico, se ocupará de analizar y 'destruir' estas capas de encubrimientos ontológicos, para desenvolver la comprensión preontológica como comprensión ontológica. Todo lo supuesto, todo lo tácito, todo lo implícito y lo 'comprensible de suyo', todo eso que se dice 'de alguna manera' o 'más o menos expresamente' o 'en cierto sentido', lo vuelve la filosofía materia explícita, expresa, temática, bien comprendida.

Aunque mantenemos, dice Heidegger, una correspondencia esencial con el ser

sólo de vez en cuando se convierte en una conducta asumida expresamente por nosotros y que se desarrolla. (...) Φιλοσοφία es el corresponder expresamente ejecutado... (...) ... en ella (la metafísica del ser-ahí) se manifiesta la voluntad de despertar la conciencia de que el filosofar se realice como trascendencia explícita del ser-ahí. 235

Y Zubiri lo expone así:

"Filosofar -nos dice Heidegger- es trascender explícitamente"; es decir, es hacerse cuestión del ser que de una manera no cuestionada, pre-ontológica, está comprendido por el mero hecho de existir el hombre. La filosofía no surge, pues, como Husserl pretendía, por un acto de reducción de la vida natural, sino justamente al revés, por un acto de tematización de la estructura ontológica de la existencia natural. 235b

Pero esto no basta. Es necesario advertir, como ya se adelantó aquí casi desde un inicio,<sup>236</sup> que la filosofía es hermenéutica crítica, o sea, que comprende existencialmente los datos de la comprensión existencial, pero enderezándolos, interpretándolos como en verdad son.<sup>237</sup>

¿Qué es, pues, comprender; tanto existencial como existencialmente, tanto cotidiana como filosóficamente? Primero esclarezcamos lo que no es comprender. Comprender, en su estrato más profundo y

original, no es una facultad, ni una capacidad, ni una habilidad, ni una potencia o fuerza de la razón, ni un 'entendimiento' que funcione a partir de sensaciones e impresiones o que organice éstas hasta formar ideas. Comprender tampoco es 'intuir': ni la comprensión preontológica del ser, ni la comprensión filosófica u ontológica, son intuición, o sea, percepción inmediata de algo. En este punto delicado se equivoca, por ejemplo, la exposición de Wagnier De Reyna, cuando interpreta 'comprender' como 'intuición'.<sup>238</sup>

"'Intuición' y 'pensamiento' -aclara el filósofo de Selva Negra- son ambos derivados lejanos del comprender. También la 'intuición eidética' de la fenomenología -dice contra Husserl- se funda en el comprender existencial".<sup>239</sup> Y la razón de que el comprender no sea ni un atributo óntico, ni una facultad, ni un 'entendimiento', ni intuición, es que el comprender no es algo que se tiene, como se tiene una facultad o una capacidad, como se tiene una habilidad o una cualidad, o como se tiene entendimiento o se tienen intuiciones. El comprender no es algo que se tiene sino algo que se es. En este sentido, escribíamos que el comprender es una determinación universal de la existencia, o sea, una condición que determina a la existencia como existencia y sin la cual la existencia no podría ser como es, ni ser lo que es. Y la existencia es lo que es porque es en el modo de comprender el ser, de comprenderse 'desde' el ser y 'hacia' el ser. Comprender es comprender ser. Y ser es ser comprendiendo. Comprender ser es ser comprendiendo. Somos comprendiendo y siendo comprendemos (que somos). Por eso el § 31 de S/T se titula "El 'ser ahí' como comprender".<sup>240</sup> (Subrayado mío). No sólo comprendemos el ser o que somos, sino que nuestro ser es

-somos- comprender. A la máxima de Parménides: "Una misma cosa -Lo mismo- es Ser y Pensar",<sup>241</sup> Heidegger podría anteponer esta: "Una misma cosa -Lo mismo- es Ser y Comprender".

Ahora bien, comprender 'Ser' no es comprender un nombre o palabra, ni un concepto, ni un objeto o realidad sobre lo que recaería la comprensión. 'Ser' es lo que 'abre' la comprensión de entes, objetos, nombres, conceptos; ser es lo que impulsa todo comprender específico, pues de todo lo comprendido se dice: 'es...' La comprensión previa, primaria, de ser es lo que 'abre' la comprensión de algo que es (un ente), sea esto de la manera que sea (material, ideal, espiritual, etc.). El comprender (el ser) abre, es decir, es el modo del estado de abierto en que se dan los entes. Estos entes pueden ser de muchas maneras ontológicas (material, ideal, espiritual, etc.). De manera que la comprensión del ser abre la posibilidad de muy diferentes entes. Lo comprendido puede ser uno mismo, un árbol, una casa, una persona, un problema de álgebra, una sinfonía, etc. La comprensión del ser abre la posibilidad de lo que la existencia propia es, así como la posibilidad de aquello que la existencia propia (que comprende en el caso) no es (o sea, otros entes). La existencia comprende proyectándose (proyectando su ser) sobre posibilidades existenciales propias y posibilidades existenciales en que se dan otros entes. (Por ejemplo: cuando cogemos un martillo para clavar un cuadro en la pared, abrimos la posibilidad del martillo, del clavo, del cuadro, de la pared, del acto nuestro de clavar un cuadro en la pared con el martillo). Esto es así por dos razones trascendentales. En primer lugar, porque el Dasein o el comprender el ser es

esencialmente 'poder ser', poder algo (o mientras existe, no poder no poder algo). En segundo lugar, porque la proyección del comprender en posibilidades concretas y específicas se hace desde el horizonte de la temporalidad, desde donde algo puede ser, pudo ser o se hace posible, o sea, desde donde ser y poder-ser se vuelven compre-  
sibles.

& 19. LA TEORIA HERMENEUTICA DE 'COMPRENDER' DE SER Y TIEMPO EN SUS LINEAMIENTOS MÁS GENERALES: FAMILIARIDAD Y OLVIDO; SORPRESA Y RECUERDO

Hace falta ahora una caracterización más explícita y cabal del modelo o teoría del comprender formulada, utilizada y, hasta cierto punto, dada por sentada, por Heidegger en Ser y tiempo.

Venimos al mundo con el mundo, somos en el mundo y tácitamente lo comprendemos así, ya previamente al todo proceso de aprendizaje. El mundo y el tiempo, coordinadas cuya intersección trascendental concreta es nuestra existencia, nos son 'familiares' en cuanto somos, porque no podemos ser sin ellos. La existencia 'se las entiende con sigo',<sup>242</sup> misma, con entes que encuentra todos los días dentro del mundo y con las relaciones de significatividad y de intramundinidad que se dan entre los diferentes entes y ella misma.

La familiarización con algo (un oficio, por ejemplo) puede intensificarse 'dentro de una comprensión',<sup>243</sup> pero el mundo y el tiempo siempre nos son familiares: o sea, en cada caso ya los comprendemos previamente, preontológicamente. Pero esto no significa que la teoría hermenéutica heideggeriana del comprender se agote (o se acote suficientemente) si se le caracteriza como familiaridad; es decir:

comprender como familiaridad y comprensión como familiarización. O mejor dicho, si la familiaridad se toma como un estado definitivo, resulta insuficiente para caracterizar al comprender. Porque el comprender es poder-ser, posibilidad, proyección, desarrollo, renovabilidad. En este punto, el fenómeno de la 'sorpresa' viene en nuestro auxilio explicativo. Veamos: de la conjunción fenoménica de la familiaridad con el mundo y el tiempo, que inmediatamente son un mundo y un tiempo públicos, y de la 'caída' o estado de yecto en este mundo y este tiempo públicos, resulta un estado de pérdida o extravío de la existencia y su comprensión existencial en lo 'no sorprendente' del contexto de conformidades intra-mundanas-temporales significativas en que se da la existencia. Como se ha expuesto, en este estado de extravío, la existencia 'cae' o se sumerge en una evasión, en un 'olvido' de sí misma y de una autocomprensión auténtica. Olvidar es haber extraviado, haber perdido algo; en este caso, perderse a uno mismo. Todo se vuelve 'comprensible de suyo', nada sorprende en verdad, porque lo esencial, a fuerza de ser dado por sentido y 'por supuesto', se 'olvida', se oculta y ya no se advierte. Pero esto supuesto (sub-puesto, o sea, puesto por debajo), inadvertido y olvidado, es, radicalmente hablando, ni más ni menos que el ser, el ser-en-el-mundo y el ser-en-el-tiempo-relativamente-a la muerte; la estructura existencial de la existencia y su comprensión preontológico-existencial. Como decía T.E. Hulme, coincidentemente -aunque en otro contexto de discusión-:

...la estructura dentro de la que vivimos es algo que damos por descontado; y en la vida corriente pocas veces tenemos conciencia de (h) -'h'-la estructura dentro de la que vivimos'- (...) nunca vemos a (h), porque vemos todas las cosas a través de (h).

Nunca vemos nuestra estructura temporal de ser-en-el-mundo, porque todo lo comprendemos a través de ella, dentro de ella, desde ella. Que no la veamos no significa que no sepamos de ella, que no la comprendamos. Todos comprendemos que somos y que somos en el mundo, que existimos en relación con el tiempo y que, por lo tanto, moriremos. Pero cotidianamente, todo esto lo comprendemos sólo preontológicamente. Y al comprenderlo así, lo comprendemos insuficientemente. Una de las consecuencias de esto es la existencia y el comprender inauténticos, impropios. El mundo es interpretado de acuerdo con un modo de ser -y un modo derivado- de los entes que se dan dentro del mundo -y que, por tanto, lo presuponen-, las cosas 'ante los ojos', la realidad observable 'enfrente'; el tiempo es interpretado como lo que transcurre en esa realidad observable; la muerte es interpretada como algo que nos sucederá a todos un día; pero que, por lo pronto, hoy, les sucede a otros. A lo largo de este estudio se ha mostrado, relejendo a Heidegger, cómo estas interpretaciones son 'vulgares'.

Ahora bien, como decía antes, el estado anterior no es definitivo. Un factor es capaz de sacudirlo: la sorpresa. Esto lo expresaré mediante el ejemplo siguiente. Un hombre se dispone a asistir a la escuela para dar ahí una clase de gramática. Está retrasado; por lo tanto, se apresura en sus preparativos rutinarios, habituales: tomar las llaves, bajar la escalera, pensar en el tema de la clase, coger unos libros. En todo eso piensa; en lo que no piensa es en el supuesto de todo ello: su poder ser-en-el-mundo. De pronto, todo se bambolea, resquebraja y derrumba: un terremoto. El profesor alcanza a salir de la casa y a salvarse casi milagrosamente.

Después de superar el colapso nervioso natural, el profesor cae en una honda vivencia angustiada: la de su fragilidad existencial, su finitud fáctica. Ya no piensa en asistir a la escuela, desde luego. La obstrucción violenta de su proyecto (x2) -comprenderse en la posibilidad de dirigirse a la escuela para dar una clase- tiene como consecuencia una 'sorpresa' que lo remite a la condición de posibilidad (x1) de dicho proyecto, condición que por unos momentos se vió seriamente amenazada, cuestionada: la posibilidad de proyectarse en algo concreto como poder-ser-en-el-mundo. Si veía 'x2' sobre la base de 'x1' y 'x2' es negado o está en gran peligro de serlo -en el 'corto circuito' descrito-, es natural que se vuelva, sorprendido, hacia el supuesto de 'x2', sobre el que se destacaba 'x2', 'x1', para revisarlo. Este supuesto, 'x1', es menester de revisión, pues había sido comprendido tácitamente como 'existencia más o menos indefinida, segura, garantizada, en el mundo', cuando en verdad debió ser comprendido como 'existencia finita y poder-ser-en-el-mundo-relativamente a la muerte en cada caso'. Con esto, la 'estructura dentro de la que vivimos' -según la expresión de Heidegger-, la estructura trascendental y existencial-temporal, recibe una primera explicitación, aunque todavía sea cuasi-preontológica.<sup>245</sup>

De alguna manera, también Heidegger se refería ya a la 'sorpresa' e incluso al mecanismo de obstrucción y 'corto circuito' que la produce. En efecto, al hablar de la absorción -o familiarización comprensiva- en quehaceres con útiles, dice que de pronto la inempleabilidad del útil en cuestión, al interrumpir el curso natural de una obra, produce una 'perturbación de las referencias' intramundanas, la cual, a su vez, 'sorprende', extraña, y vuelve extraño lo



familiar: el 'para', el 'qué' y el mundo mismo como contexto de existir y poder-ser, se liberan del emplazamiento habitual, mecánico, y resaltan súbitamente, son 'ahí'.<sup>246</sup>

Y también Heidegger habla de la angustia como de un temple o temperamento que libera al comprender emplazado en lo cotidiano y público para sus posibilidades más propias. La angustia sorprende, arrebatada. La angustia rompe momentáneamente los encubrimientos públicos, así como la red de referencias y ocupaciones en el mundo en general, y devuelve al Dasein que comprende a su poder ser mismo en el mundo, como una responsabilidad radical, efectivamente angustiosa.<sup>247</sup>

El comprender se nutre de esta familiaridad desfamiliarizada -o sorprendida, azorada- de lo real -y ante todo, del misterioso acontecimiento del ser.

La interrupción, la obstrucción, la ruptura, la "sacudida intermitente", conducen a un estado de sorpresa, de admiración. En este estado somos 'devueltos', regresamos, hacia aquello que en el fondo no habíamos advertido bien. Este retorno del comprender es un recordar. No es casual que Heidegger se refiera constantemente al 'reiterar' de la existencia propia resuelta.<sup>248</sup> Tampoco lo es que en otra parte escribiera que "el acto ontológico-fundamental de la metafísica del Dasein es un 'recuerdo'".<sup>249</sup> La sorpresa pone en crisis el olvido, el aletargamiento de la existencia cotidiana impropia y pública. Después -después, en el tiempo de la comprensión-, después de la sorpresa, viene el recuerdo. 'Recuerdo', porque lo que se comprende no es algo nuevo. Nada nuevo hay ya sobre la tierra y bajo el sol: la existencia, habitar un mundo, ser en el tiempo, ser mortales, las

relaciones significativas de los entes dentro del mundo y el tiempo, el conocimiento, la expresión, son las cosas más viejas y sabidas. Pero insuficientemente sabidas, mal comprendidas, preontológicamente comprendidas. Por eso vienen a ser tan valiosas la sorpresa y la admiración. Admirarse de lo viejo y ordinario no es una tarea ociosa: todo lo contrario. Platón lo supo muy bien cuando dijo que "todo conocimiento no es sino remembranza", que "conocer es recordar" -independientemente de la validez de la doctrina platónica del Ma-des y la transmigración de las almas-. Y Heidegger, yo creo, también. Los lineamientos teóricos de su modelo hermenéutico de comprender así lo muestran.

Sólo podemos saber -comprender- lo que 'ponemos' -a priori- con nosotros mismos: la existencia humana y sus modos, el mundo, el horizonte del tiempo, el ser, etc. Pero como lo puesto por nosotros queda de ordinario supuesto y se olvida, sofocado todo por la praxis y la acción inmediatos e inaplazables, para comprenderlo bien es necesario recordar. La comprensión y el recuerdo no cambian el mundo ni 'las cosas'. Nada nuevo hay ya sobre la tierra y bajo el sol. Lo único que aún puede renovarse son nuestras formas de recordar y comprender.

## & 20. DE LA COMPRENSIÓN EXISTENCIAL (PREONTOLÓGICA) A LA COMPRENSIÓN FILOSÓFICA (ONTOLÓGICA)

Pero el comprender, desde el cual se olvida y se recuerda, es variable, gradual, como ya se estableció antes.<sup>250</sup> Siempre se está comprendiendo, pero las posibilidades de abrir la comprensión varían

en grados diversos de profundidad, claridad, verdad. Por eso dice Heidegger que con el 'despertar' repentino que puede provocar la inempleabilidad, lo inútil del útil, permitiendo un 'destello' de las referencias del entorno de obras y del mundo mismo, todavía no se abren éstas como estructuras ontológicas, "sino ónticamente para el 'ver en torno'".<sup>251a</sup> De manera análoga, cuando la experiencia individual e inalienable de la angustia o del avocarse al ser sí mismo consciente y responsable, desconectan a la existencia de la dictadura 'no sorprendente', secreta del 'uno' -que ya ha decidido de antemano lo que es comprensible y lo que debe ser desechado como incomprensible<sup>251b</sup>-, no hay todavía, desde luego, una comprensión ontológica. La angustia y la vocación de la conciencia sólo abren la posibilidad de avocarse al ser sí mismo propio y peculiar<sup>252</sup>; los modos de 'interpretar' -o sea, de desarrollar la comprensión de- esta experiencia son muy diversos: desde la evasión del 'mensaje' hasta la apropiación existencial más firme. E incluso, dentro de esta apropiación existencial, hay toda una gama de formas comprensoras e interpretativas "según las posibilidades de comprender del 'ser ahí' de que se trate".<sup>253</sup> Ya adelanté antes<sup>254</sup>, sobre este punto, mi hipótesis de los factores individuales: la profundidad y claridad de la comprensión, motivada por la angustia y la vocación de la conciencia, dependen del grado de sinceridad, honestidad, valor, decisión, inteligencia, rigor, e incluso cultura, de quien comprende en el caso.

Y precisamente, en un grado excelso de profundidad, claridad, rigor, inteligencia, aspiración a la verdad, reside la posibilidad de la filosofía. De nuevo, fue Platón, quien enseñó que con el asom

bro, con la admiración, comienza la filosofía. Cotidiana, existencialmente, nos asombramos, nos sorprendemos, pero, por lo general, para volver a sumergirnos en lo familiar y habitual, y olvidar, disipándonos, dispersándonos. "Igualmente vuelve lo antes descubier to -dice también Heidegger- a hundirse otra vez en el 'estado de desfigurado' y el 'estado de oculto'"<sup>255</sup>; o bien, "Lo 'a la mano' resulta comprendido siempre ya por la totalidad de conformidad. Es ta no necesita ser aprehendida explícitamente en una interpretación temática. Incluso cuando ha pasado por una interpretación semejante, retorna a la comprensión no destacada. Y justamente en este modo es esencial fundamento de la interpretación cotidiana, de la interpretación en el 'ver en torno'".<sup>256</sup> Pues bien, contra esta disipación, la filosofía pretende retener el asombro y recordar con perseverancia, para comprender. Pero, sin embargo, la relación de la filosofía, comprendida como comprender ontológico-existencial y fenomenológico-hermenéutico, con el comprender cotidiano, preontológico-existencial, es profunda, esencial. La filosofía es una posibilidad rigurosa de la existencia humana: parte de ella y trata de comprenderla desde su misma estructura hermenéutica. El ser humano es en sí mismo hermenéutico: se comprende e interpreta, habla y se expresa, supone, olvida, se asombra, recuerda, vuelve a olvidar. Su estructura de ser y comprender es preontológica. La filosofía se adentra -pues la filosofía nunca es una reflexión teórica externa, objetivista, como lo es la ciencia, sino un resurgimiento en los fenómenos-, se adentra en esta estructura de comprender preontológico y de ser-en-el-mundo, se familiariza comprensivamente con ella, y la desarrolla inter-

pretativa-hermenéuticamente pero de una manera esencialmente crítica, correctiva,<sup>257</sup> en una analítica de las estructuras a priori de la existencia, desde la cual se esclarezca el horizonte de comprensión del ser del ser humano y del ser en general.

La analítica explícita estas estructuras presupuestas -ser-en-el-mundo, encontrarse, comprender, habla, cura, poder-ser, mortalidad, temporalidad, relación del ser con el tiempo, etc.-, cotidiana y vagamente conocidas, pero mal interpretadas.

'Ser' es nuestro concepto -o preconcepto- más básico, más elemental, a priori -es decir, independientemente de cualquier adquisición empírica-, más comprensible, y nuestro concepto más supuesto, más oscuro. Cuando comprendemos 'algo', algo que es, comprendemos ya en ello 'ser' -comprender ser es lo que nos permite comprender algo-; 'ser' es 'puesto' en dicha comprensión como ya (pre)comprendido. Pero como la ontología occidental y la existencia humana misma centran su comprensión en los entes, en lo óntico, y no en el ser de los entes, en las determinaciones ontológicas (ser, categorías de 'relación', 'modalidad', 'cualidad', 'cantidad'), 'ser' es más que lo 'puesto' lo 'sub-puesto', un supuesto oscuro, cada vez más oscuro. (Este proceso de progresiva oscuridad lo reconoce Heidegger, por ejemplo, cuando escribe que las habladurías impulsan un "cerrar" que "se hace cada vez mayor".<sup>258</sup>) Por eso decía Heidegger que lo que está ónticamente 'más cerca' de nosotros -a través de nuestro comprender-, 'ser', es 'lo más lejano' ontológicamente -o de nuestro comprender preontológico-. La presuposición progresivamente oscura de 'ser' conduce al extravío, a la pérdida y finalmente, al olvido

del problema del ser. (En el olvido, observa Heidegger, no "se ha extinguido toda 'relación de ser' a lo anteriormente conocido"; se trata de "una modificación del original 'ser en'..."<sup>260</sup>). De ahí que la filosofía sea una hermenéutica en el sentido de rescatar, de un reponer (lo supuesto en lo puesto con nuestra existencia), de un despertar, de un recordar, de una mayéutica -otra vez, de acuerdo con Sócrates y Platón- y de un preguntar por el sentido del ser -después de la sorpresa, la admiración y el asombro, en nuestra teoría, viene, en efecto, el preguntar, el inquirir: "¿por qué pasa esto?; ¿cómo es posible?". La hermenéutica, en S/T, está notablemente asimilada, como método de comprensión e interpretación del sentido o el mensaje del ser y del horizonte (temporalidad) de comprensión del ser. Arranca precisamente del proto-fenómeno del comprender el ser ínsito existencialmente en el Dasein cotidiano, lo toma incluso como el criterio ontológico para diferenciar a este ente de los demás y se deja guiar -pero siempre críticamente, "destruyendo" capas encubridoras- por esta comprensión del ser, hasta rastrear su sentido y horizonte legítimos.<sup>261</sup> En este sentido, se confirma una de las tesis del presente estudio: el 'comprender' mantiene una primacía metodológico-filosófica como hilo conductor fundamental y esclarecedor en las indagaciones de S/T, porque la filosofía misma es comprensión: "La investigación ontológica es una especie posible de la interpretación, que se caracterizó como articulación y apropiación del comprender".<sup>262</sup>

Después de asentar su apoyo en la comprensión preontológica del ser, la analítica sigue en su curso y desarrollo una progre

sión hermenéutica, es decir, proyecta el ser del Dasein (con la comprensión que le es inherente) hacia su "totalidad estructural", y conforme avanza va comprendiendo, interpretando y determinando conceptualmente ésta cada vez con mayor precisión y claridad. La totalidad existencial del Dasein como ser-en-el-mundo y cura, la aporta el fin, que, a su vez, lo determina como poder-ser relativamente a la muerte, que desemboza el horizonte de comprensión del ser del Dasein como la temporalidad. Pero la totalidad hermenéutica desde la cual se comprende la estructura de ser del Dasein, está ya proyectada por anticipado o previamente en el 'tener previo' -hipotético- del ente temático como un ser-en-el-mundo, cura, comprendiendo el ser. Heidegger no le teme en absoluto a esta 'circularidad' de la investigación. Por el contrario, sostiene firmemente que el ente al que en su ser le va su ser "tiene una estructura ontológica circular",<sup>263</sup> y que esta circularidad es inherente al comprender mismo: "... ver en este círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente 'sentirlo' como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender".<sup>264</sup> Cuando comprendemos algo, en efecto, proyectamos por anticipado la posibilidad de este algo, como una perspectiva previa desde la cual se aclarará su conocimiento particular en tal o cual sentido. Para investigar el ser en general, es preciso partir de la existencia humana, que ya de algún modo (el modo pre-ontológico) comprende el ser en particular y en general. De igual manera, para comprender la esencia del arte es necesario volvernos hacia las obras de arte, pero sólo podemos identificar las obras de arte desde nuestra comprensión de la esencia del arte.<sup>265</sup> U bien,

al entrar a una habitación y contemplarla en una mirada previa, no vemos un mueble, un rincón, una lámpara, dos ventanas, una puerta, un escritorio, un tintero, etc., "cuya suma de cosas reales" 'llena' "un cuarto", sino una habitación, y un arreglo, una decoración, un estilo de habitar, un ambiente doméstico, como una totalidad interrelacionada y unitaria de útiles dispuestos.<sup>266</sup> Estos fenómenos de la totalidad hermenéutica previa y del círculo hermenéutico son, pues, inherentes al comprender.

Husserl se propuso fundar 'la filosofía como una ciencia estricta o rigurosa, sin supuestos, o sea, como un saber universal y radical en el que no hubiera supuestos sin fundamento. A Heidegger, me parece, esta pretensión le resulta no sólo improbable e impracticable, sino sin razón teórica de ser. Esto se debe a la naturaleza del comprender, comprender del que la filosofía es una posibilidad radical. Siempre que tratemos de comprender, tendremos que lidiar con prejuicios -o sea, 'juicios previos'-, preconcepciones, presupuestos, que no deben ser anulados sin más en aras de un presunto 'inicio desde cero' cartesiano del conocimiento, sino tomados en consideración, revisados y desarrollados críticamente en una plena comprensión. Sencillamente, sin pasar por la comprensión preontológica es imposible acceder a una rigurosa comprensión ontológica. "La filosofía -concluye Heidegger- ni debe querer negar sus 'supuestos', ni concederlos simplemente. Los concibe y, a una con aquello para lo que sirven de supuestos, los desarrolla acabadamente".<sup>267</sup>

Así, por ejemplo, la analítica de S/T no anula los supuestos ontológicos tradicionales: /los discute y los corrige. Para ello in-



tenta una reconstrucción: la interpretación del ser se orienta por los entes que aparecen dentro del mundo, que además no toma como entes inmediatos 'a la mano', sino como cosas 'ante los ojos' cuyo conjunto conforma 'la realidad'; el ser en general es comprendido como 'realidad' presente, de la que los entes, sin importar matices -lo mismo un árbol que un hombre-, forman parte.<sup>268</sup>

La consecuencia de este conjunto de presuposiciones es que "cierra el camino de una genuina analítica existencial del 'ser ahí' (...) (Y) finalmente, empuja a los problemas del ser en general en una dirección extraviada".<sup>268</sup>

Esta reconstrucción es en realidad un desmontaje, un ablandamiento de la tradición endurecida, sobre la base del cual se opera una "destrucción", en el sentido de una disolución de las capas encubridoras. Para esto, Heidegger habla de "'rastrear' del modo justo los equívocos (...) para sacar en limpio semejantes 'matices'".<sup>269</sup> Y ya antes: "Semejante hacer presentes fenoménicamente distinciones ontológicas fundamentales pero fáciles de confundir, tiene que practicarse expresamente, aun a riesgo de dilucidar cosas 'comprensibles de suyo'".<sup>270</sup> Es necesario, ejemplifiquemos, revisar el supuesto encontrado 'realidad', llevarlo hasta su origen conceptual, su origen en la división epistemológica entre una conciencia ideal y una realidad externa, que ha salido de fijar la atención en las 'cosas' o 'sustancias' (res), para comprender que la realidad es un dominio ontológico estrecho que no puede abarcar al ser, y que comprender ser como realidad equivale a circunscribir 'ser', sin justificación, a una instancia temporal determinada, el presente: ser es lo ahí a la vista en este preci

so momento, lo que aparece y permanece, la presencia.

O bien, otro ejemplo, ligado con el anterior y con la presente investigación: muy fácil es desembocar en una insuficiente e imprecisa teoría epistemológica del comprender. El ser humano, 'sujeto cognoscente', se encuentra ante un mundo, una totalidad de cosas significativas, que tiene que entender. No 'se las ha' con ellas entendiéndolas, sino que las enfrenta, las percibe, y luego las entiende. Comprender es conocer: no un modo esencial del estado de abierto al mundo en que ya se está comprendiendo, sino una aprehensión de lo que 'cae' dentro del circuito de este estar abierto en enfrentamiento directo al mundo.

La inadvertencia de estas minucias, de estas sutilezas y matices, siempre tendrá relevancia hermenéutica. Las pequeñas diferencias nunca son pequeñas. Los errores 'mínimos' se vuelven grandes, como se vuelven grandes, rodando, las bolas de nieve. Nimiedades, se dirá. De acuerdo: la filosofía consiste en lidiar cuidadosa, rigurosamente, con nimiedades y matices. Un matiz inadvertido, un pequeño error jala otro; pronto ya no se comprende nada. Peor aún: se comprende 'todo', y se le comprende muy mal.

Rastrear equívocos, retroceder, retornar, recordar, es el movimiento del comprender. La temporalidad del comprender -misma que determina la prioridad metódica de este existenciarío respecto de los demás- es un proyectar que regresa -como el "bumerang"-, un 'advenir que va siendo sido'. El ser está perdido en la memoria histórica. El comprender recordando, rememorando, el ser es el camino de la filosofía hacia su supuesto clavo. El ca

mino es lento, cauteloso, tranquilo: paseo habitual por un bosque misterioso; peregrinaje perseverante por unas "sendas perdidas". El tiempo del comprender pleno y genuino es esencialmente lento y esmerado. (Queda por encima del comprender retardado del tonto y del comprender eficaz, batiendo records de rapidez del superficial pragmático). Comprender es "permanecer", "demorarse cabe" los entes, reteniendo y esperando la verdad, sin prisas ni desesperación. Un recuerdo y una espera lentos, esmerados, infinitos.

## § 21. LA TEORÍA DE 'COMPRENDER' DE SER Y TIEMPO EN EL CONTEXTO DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICO-HERMENÉUTICA

"La hermenéutica -dice H.-G. Gadamer- es una vieja cuestión".<sup>271</sup> Y el propio Heidegger da una idea de qué tan "vieja" es la cuestión de la hermenéutica:

La expresión 'hermenéutica' -explica- deriva del verbo griego ἑρμηνεύειν. Este verbo remite al sustantivo ἑρμηνεύς, que puede referirse al nombre del dios Ἑρμῆς, en un juego del pensamiento más condescendiente que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero de los dioses. Él trae el mensaje del destino; ἑρμηνεύειν es ese exponer -o recitar- que notifica en tanto que puede escuchar un mensaje. Tal exposición -o recitación- vendrá a ser una interpretación de lo que ya han dicho antes los poetas, quienes, de acuerdo con las palabras de Sócrates en el *Ion* (534e) de Platón, ἑρμηνεύς εἰσὺν τῶν θεῶν, "son intérpretes -o mensajeros- de los dioses".

272

En Ser y tiempo, concluyamos, la hermenéutica tiene la función de escuchar, comprender, interpretar, el mensaje del ser del que es depositario inconsciente el hombre, mensaje que regularmente éste ya ha escuchado y escucha siempre, aunque lo comprenda a me

días y lo interprete mal. El filósofo tiene que volver a 'escuchar' atentamente, recomprender y reinterpretar con rigor, desde un meta lenguaje crítico, el lenguaje que habla el hombre, conversar con él mismo desde atrás de él mismo y 'sacar a flote' el sentido del ser. Y así se explicaría que la 'hermenéutica' y la teoría del comprender desarrollados en S/T no se reduzcan, según diría después Heidegger, ni a una "interpretación", ni a "la teoría del arte de la interpretación", ni a la metodología de las ciencias humanas o del espíritu, ni a la lectura exegética de textos, sino que se trata, "más bien, del primer intento de todos por definir la naturaleza de la interpretación sobre fundamentos hermenéuticos".<sup>273</sup> El carácter de aparente arrogancia de la cita anterior se desvanece con las siguientes justas constataciones de otros autores:

Ser y tiempo contiene no sólo la primera elaboración del tema subyacente a varios intentos que yo, de manera un poco forzada, agrupé juntos bajo el término global de 'filosofía hermenéutica' -véase la relación con consecuencias fundamentales, teóricas, 'trascendentales'-, sino que también provee de un número de análisis que siguen siendo reconocidos hoy como re levantés... (bleicher) 274

Heidegger (...) es el primero que calificó el concepto de la comprensión como de terminación universal del estar ahí. (...) La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. (...) También nosotros nos remitimos al sentido trascendental del planteamiento heideggeriano. En la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger el problema de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún, gana toda una dimensión nueva. (Gadamer) 275

Y en efecto, yo creo que el rasgo que distingue y radicaliza la hermenéutica y la teoría del comprender heideggerianos respecto de los de la tradición es el planteamiento trascendental de los problemas. El comprender, en efecto, no es ni una facultad, ni una capacidad de aprehensión, ni una cosa, ni un hecho, ni siquiera un proceso; tampoco juzgar, ni percibir, ni una actitud puramente intelectual -teórica o especulativa-, ni "una determinada forma de conocer, distinta v.gr. del explicar y el concebir, ni en general un conocer en el sentido del aprehender temático".<sup>276</sup> Más bien, el comprender es un esencial 'estar abierto' al ser y a la situación; algo en lo que ya siempre 'se está' al relacionarnos con los entes; una estructura trascendental, existencial, que prefigura y constituye al ser humano como ser humano. Y más bien, toda forma cognoscitiva, el explicar, por ejemplo, "tiene, en cuanto descubrir, comprendiendo, lo incomprendido, su raíz en el primario comprender del 'ser ahí'".<sup>277</sup> El 'comprender' es un a priori -una estructura universal y necesaria, independiente de la experiencia- de la existencia, un existencial; la 'comprensión', como despliegue del comprender, en sus diferentes modalidades y desarrollos (científico, religioso, teórico, filosófico, etc.) es un proceso fáctico.

Con esto, Heidegger avanza notablemente respecto de grandes autores de la tradición hermenéutica como Schleiermacher y Dilthey.

Respecto del primero, Heidegger retoma, en la práctica filosófica, su principio fundamental: "Es necesario comprender a un autor mejor de lo que él ha podido comprenderse a sí mismo". Esta lectura hermenéutico-crítica es la que en g/T se intenta hacer con Descartes y en Kant y el problema de la metafísica con Kant.<sup>278</sup> Pero con ello, Hei-

degger no creo que la hermenéutica se reduzca a una interpretación de signos, textos y obras escritas, por la supuesta razón de que sólo en la expresión gráfica se manifieste, se conserve y se vuelva comprensible la interioridad humana. Es necesario comprender el comprender inherente al ser humano como su ser mismo, articulado en el 'habla' incluso ya antes de la expresión lingüística oral o escrita.

Este planteamiento trascendental heideggeriano del comprender es también, creo, el punto clave en el cual la hermenéutica alcanza un rango más profundo, radical y riguroso que el que tiene en Dilthey -rango que es un tanto psicologizante-. Según me parece, Dilthey atisba, intuye, características fundamentales del 'comprender' que sólo en Heidegger alcanzarán un desarrollo y una radicalización hermenéutico-trascendentales.<sup>279</sup> Por ejemplo, Dilthey escribe: "El comprender muestra grados diferentes. Estos se hallan condicionados en primer lugar por el interés. Si el interés es limitado, también lo será la comprensión. ¡Con cuánta impaciencia escuchamos algunas disertaciones!"<sup>280</sup> En efecto: para comprender (algo) es un factor importante e incluso necesario el interés (en ese algo) -aunque sólo sea el más superficial interesarse ligera y momentáneamente-. Pues bien, me parece que la 'cura', ser del Dasein, según Heidegger, surge de este 'interés en' existencial, pero elevándose y concretándose como estructura existencial-trascendental, o sea, como un estar de raíz interesado en la existencia, en el ser, porque es lo único en lo que 'nos puede ir' 'algo'. El Dasein comprende porque es cura, es decir, porque es alguien a quien 'le importan' -'le interesan'- su existencia y las 'cosas'

que surgen en esta existencia suya.

Por otra parte, Heidegger también canaliza trascendentalmente este 'interés' del comprender, apuntado por Dilthey, al establecer que todo 'encontrarse' tiene su comprensión y toda comprensión tiene su 'encontrarse'. El 'interés' como 'cura' no es un encontrarse en el sentido de un estado de ánimo, pero sí la base sobre la que se dan los estados de ánimo. El 'interés' obligado, casi indiferente, en un asunto, no pasará tal vez de animar una simple comprensión formal, superficial y desprovista de sentido profundo. El 'interés' entusiasta en algo, en cambio, podríamos decir, tiene de estimular una comprensión honda y plena. No hay como la pasión esforzada, entusiasta, fascinada, en algo, para llegar a comprenderlo a fondo.

El concepto de cura-comprender es desarrollado trascendentalmente por Heidegger como poder-ser. ¿Qué relación puede haber entre 'comprender' y 'posibilidad'? A primera vista, parecería que ninguna. Y sin embargo, es evidente que nuestra práctica de comprender más sencilla se basa en lo posible. En efecto, cuando intentamos comprender una situación, una realidad, un hecho, una conexión de hechos, un motivo, etc., nos orientamos siempre con base en 'lo que puede ser', o sea, con base en posibilidades. Alguien nos dice: "Juan salió de su casa corriendo". Comprendiendo que salió corriendo de su casa, no comprendemos, sin embargo, por qué, para qué, salió corriendo de su casa. Entonces, sobre la posibilidad de 'Juan saliendo corriendo de su casa' -sobre la cual nos hemos proyectado, al comprenderla-, proyectamos la posibilidad de que Juan haya salido corriendo de su casa porque se le hizo tarde pa-

ra llegar a la oficina, al banco o a un desayuno, o bien, la posibilidad de que saliera corriendo de su casa porque ésta se incendiaba, o porque recibió una llamada -¿de quién podría ser?, preguntamos- que requería urgentemente su presencia -¿por qué podrá ser?, preguntamos-, o simplemente porque quería hacer ejercicio. Todas estas posibilidades posibilitan la comprensión y la interpretación, o sea, el despliegue de nuestro comprender esencial. Lo incomprendible es 'lo que no puede ser'. Para comprender algo proyectamos lo que puede ser, que a veces nos llega a parecer tan probable que decimos: "Seguramente que eso (dicha posibilidad proyectada, concebida, imaginada) fue lo que ocurrió". Pero esto, dice Heidegger, sólo es ontológicamente posible porque somos, radicalmente y en el fondo de nuestro ser, poder-ser, es decir, entes que comprendemos proyectándonos sobre la comprensión de nuestro ser y de nuestro poder ser en posibilidades diversas, manteniéndonos siempre en ciertas posibilidades. Toda la teoría hermenéutica heideggeriana de comprender se funda en el desentumecimiento ontológico del concepto, radicalmente comprendido, de 'posibilidad', de 'posibilidad existencial', como concepto "más alto" que el de 'realidad' o 'presencia', en que se funda la ontología tradicional. La concepción vulgar de la comprensión tiende a sostener que se comprende o no se comprende (algo), que la comprensión es efectiva o no lo es, que está presente o ausente, que es real o irreal.<sup>281</sup> Pero la 'comprensión', desarrollada a partir del existencial 'comprender', es siempre un proceso gradual, afincado en lo posible, y que varía en claridad, profundidad y verdad. Las expresiones ónticas, existenciales, cotidianas, usuales: "No acabo de com



prender tu problema...", "Lo que sin embargo no acabo de comprender de la película es...", "No comprendo bien esto...", y afines, no son casuales, ni les falta razón de ser. Revelan preontológicamente, implican sin saberlo 'bien', que la comprensión siempre existe -es un existenciario-, pero como proyección interpretante sobre 'lo posible', siempre existe en un proceso en marcha gradual rumbo a la verdad. Este rasgo va ligado a la finitud humana: "Una interpretación definitiva -observa agudamente Gadamer- parece ser una contradicción en sí misma. La interpretación es algo que siempre está en marcha, que no concluye nunca. La palabra interpretación hace pues referencia a la finitud del ser humano y a la finitud del conocimiento humano".<sup>282</sup> Esto no sólo se verifica en la estructura de la existencia humana -que se interpreta incesantemente en posibilidades de existir concretas, 'desde' la posibilidad de su muerte-, sino también, y precisamente, en el intento más profundo y riguroso de aspiración a la verdad, en la filosofía -en su naturaleza- : nunca se acaba de comprender.

En este punto de la graduación y de los niveles del comprender desplegado, el planteamiento heideggeriano también desborda y rebasa el diltheyano. Dilthey vio admirablemente este proceso gradual de desarrollo del comprender: "(El) comprender alcanza desde el da da infantil hasta el Hamlet o la Crítica de la razón pura",<sup>283</sup> "El comprender muestra grados diferentes",<sup>284</sup> "Denominamos 'interpretación' a la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas".<sup>285</sup> Pero no alcanzó a ver que la radicalidad trascendental del comprender afincada en la estructura ontológica humana, permite todo un programa de reunificación del saber humano, la

filosofía, el conocimiento y la ciencia. Dilthey siguió preso en la idea de que el 'comprender' es el método idóneo de las ciencias del espíritu y la cultura (historia, arte, etc.), mientras que en las ciencias de la naturaleza opera el 'explicar'. Ésta es una falsa dicotomía, pues, como muestra Heidegger, las ciencias positivas surgen de un modo de ser de conducta teórica particular del ente que comprende el ser y las diferentes regiones de entes. Por eso, el explicar, según Heidegger, es un modo desarrollado del 'dirigir la vista' descubriendo y determinando, a partir del comprender primario. La reunificación cabal del saber y el conocimiento a través de la hermenéutica, en contra de la dispersión de disciplinas técnicas y especializadas, incomunicadas entre sí, reunificación que, por ejemplo, ha intentado en nuestros días Paul Ricoeur -fundiendo comprender y explicar a través de la 'interpretación'-, es ciertamente una empresa que ni siquiera Heidegger realiza. Deja pendiente la elaboración de una gradación precisa del comprender en sus diferentes niveles, natural o cotidiano, filosófico, científico, psicológico, teológico, religioso, artístico, etc., así como el gran problema de la interrelación precisa entre ellos. Dos autores confirman mi punto de vista:

El gran problema -escribió Rieu- consiste en la posibilidad de que, a partir de la comprensión existencial del ser -previa, por estar incluida en ellos, a todo percibir, intuir, pensar, etc.-, se logre la fundamentación de los niveles científico y filosófico de la comprensión e, incluso, cotidiano. La dificultad de esta tarea puede calcularse si se tiene en cuenta que ella presupone el paso del plano existencial al lógico y epistemológico. 286

Heidegger sostiene K.O. Apel descubrió el lógos hermenéutico propio del 'comprenderse en la situación', esto es, la 'reflexión efectiva' que hay en la comprensión preontológica del ser implícita en el lenguaje, pero no recorrió hasta el final el camino de la autogradación de la reflexión ya abierto en la distinción entre el comprender 'existencial' y el comprender 'existenciario'. 287

Y sin embargo, el planteamiento hermenéutico-trascendental del comprender de S/T permite desarrollar dichos problemas, así como, entre otras cosas, permite fundamentar y explicar algunos fenómenos y usos existenciales y preontológicos de palabras que no son casuales, sino muy significativos. Pondré un ejemplo. El comprender interpretado como modo esencial del estado de abierto explica y fundamenta el que se diga que "'X' es muy abierto, muy comprensivo"; que "'Y' es de criterio amplio, despejado, inteligente" ; que "'Z' es muy cerrado, no comprende". Quien 'es abierto' es quien comprende, quien puede proyectarse o abrirse a sí mismo hacia una situación ajena. Es el 'inteligente', el que comprende -aunque en realidad todos intelijimos o comprendemos, de diferentes maneras y en distintos grados-, y también el generoso, el 'bueno', el comprensivo.

Ahora bien, comprender no es el abrirse ilimitado del que cree que 'todo lo comprende' -el superficial, el necio, el disipado, el 'uno'-. Comprender es -etimológicamente, incluso- 'abarcarse', comprender, abrirse, pero bajo límites necesarios, o sea, comprimiendo, 'prendiendo con', 'cogiendo', oprimiendo. La connotación de 'síntesis', de totalidad unitaria y originaria, distingue radicalmente al 'comprender' (Verstehen) del 'entender' (Verstand),

cuya connotación es más analítica.<sup>288</sup> Y esto mismo, distingue a la comprensión, proceso de desarrollo del comprender, del entendimiento, facultad y acción de entender y razonar.

También se distingue la comprensión propia del comprender de la 'intelección' del entendimiento, en el hecho de que lo comprendido no es un 'objeto' fijo, disecado, estático, rígido, lógico, esquemático, sino algo dinámico, fluido, posible, temporal -el ser, los entes-, histórico, complejo, evanescente. El proceso proyectivo y progresivo, 'hacia adelante' y 'hacia atrás', del comprender, se encuentra en correlación fundamental con la complejidad y riqueza de lo comprendido: el ser, el ser de los entes.

Heidegger es, sin duda, uno de esos filósofos literalmente asfixiados por un solo problema: el problema del ser. ¿Qué tan válida resulta hoy la primordial, obsesiva, preocupación heideggeriana por el ser? ¿Conduce ésta a rutas aporéticas y estériles que confirman la declinación de la metafísica -con toda su gloria milenaria-, e incluso, de la ontología radical, en nuestro tiempo? ¿O la reflexión sobre el ser constituye, por el contrario, el camino radical de la filosofía?

Independientemente de las cuestiones anteriores, espero que las páginas precedentes logren sugerir el valor y la relevancia enormes del modelo de comprender desarrollado en S/T. Constituye éste un esfuerzo ejemplar de instauración y operatividad de la situación hermenéutica necesaria para comprender un problema filosófico -el problema filosófico por excelencia, según el autor: el problema del ser-. Esta laboriosa comprensión del problema

minuciosa heurística conceptual, reclama su modo de ser -estilo- y su tiempo propios. Decía Heidegger de sus preguntas que eran "desacostumbradamente difíciles y fundamentalmente inaccesibles al entender corriente. (...) Hoy lo único que cuenta son las publicaciones de actualidad. ¿Quién ha leído y entendido realmente mis obras? Pensar requiere tiempo, su tiempo. Lleva tiempo, mucho tiempo. (...) En el pensamiento cada cosa se vuelve solitaria y lenta".<sup>289</sup> Comprender de manera plena y genuina exige tiempo, su tiempo, un tiempo esencialmente lento, demorado, retenido: un recuerdo y una espera de lo posible. Comprender es un peregrinaje tranquilo, pero a la vez perseverante y entusiasmado, por sendas perdidas del bosque, donde repentinamente brilla lo comprendido, para volver a refugiarse en lo latente.

BREVE RECAPITULACIÓN: ALGUNAS CONCLUSIONES SUMARIAS (TESIS)

1. El rasgo fundamental que diferencia la fenomenología heideggeriana de la husserliana es el aspecto hermenéutico que se desarrolla en S/T. La diferencia radical no está, pues, en el objeto del método, ni en el plano teórico en que se mueven las disquisiciones, sino en la naturaleza misma del método (fenomenología eidética, descripción, intuición, en Husserl; fenomenología-hermenéutica, comprensión, interpretación, en Heidegger).
2. Heidegger sabe que la naturaleza misma del comprender es un aproximarse a lo comprendido a través de preconcepciones, prejuicios (juicios previos), presupuestos, porque la comprensión cotidiana más radical del ser humano, y que lo constituye como tal, es preontológica. Ya antes de comprender claramente y con precisión, estamos comprendiendo. La comprensión ontológico-fenomenológica del ser encuentra su punto de partida y apoyo hermenéuticos en la comprensión cotidiana, ordinaria, existencial, media, ambigua, preontológica, pero a priori, trascendental, del ser. La 'metafísica' ha su-puesto el ser; la ontología fundamental, fenomenológico-hermenéutica, tiene que ex-poner el ser, a partir de su estado subyacente. La idea husserliana de una filosofía como ciencia rigurosa sin supuestos, que arranca de la tabla rasa cartesiana de la conciencia, es totalmente insuficiente y artificiosa.
3. La existencia fáctica se llena de supuestos porque, en cuanto 'caída' en el mundo, se ha respondido ya todo provisoriamente.

te, y tiende a suponer cosas y a extraviarse, con sus suposiciones. El extravío existencial conduce a un estado de comprensibilidad superficial y oficial de todas las cosas, que gradualmente se va asentando y sedimentando, en el lenguaje diario por ejemplo, hasta ocultarse, como tal, en capas vez más endurecidas, entumecidas y subyacentes. (Por ejemplo: el hombre huye de su muerte, de su autenticidad existencial; a tal grado comprende su ser huyendo de él, que por lo general ya ni siquiera 'sabe' que huye). El comprender existencial y filosófico genuinos tienen por delante la tarea de un retorno desentumecedor, crítico y apropiador. El camino de regreso del comprender ha de aclarar dicha comprensión preontológica oscura.

4. El comprender genuino surge frecuentemente después de la apertura tácita, pero arrebatadora, de un modo de 'encontrarse', de un temple o estado anímico, vívido, profundo: La angustia, o bien, la admiración y la sorpresa. En estos estados radicales (provocados por un 'corto circuito'), el comprender 'despierta' y se pregunta, recuerda. Se pregunta de nuevo por lo que creía saber tan bien, por lo familiar, y recuerda lo posible. Sólo podemos recordar, llegar a saber, admirar y recordar, lo que ya de alguna oscura manera sabíamos, y que tendemos a olvidar en virtud de nuestro 'ser yecto' en 'las cosas' del mundo y de la vida. La comprensión y el recuerdo no cambian el mundo ni 'las cosas'. Nada nuevo hay sobre la tierra y bajo el sol. Lo único que aún puede ser renovado son nuestras formas de recordar y comprender.
5. En efecto, la filosofía, en contra del marxismo, no tiene por misión cambiar el mundo ni inventar nuevos entes y reinos, si-

no sólo una misión más modesta: comprender mejor el mismo mundo y los mismos entes conocidos. Por eso, <sup>en</sup> el vuelco o traslación comprensiva que da la comprensión científica a la comprensión cotidiana, el ente comprendido no se vuelve otro, sino que es la comprensión misma, en cuanto interpretación, la que cambia. Análogamente, todo lo que la analítica existencial describe y comprende resulta familiar, consabido, hasta cierto punto, porque es lo existencialmente dado. Pero la analítica hermenéutica 'saca' lo dado a lucir bajo una nueva luz, que frecuentemente acierta a revelarlo en su fundamento tal como verdaderamente es. Y se tiene, así, la profunda sensación de que lo extraño y misterioso respira a través de lo ordinario; de que lo nuevo se trasluce en lo ya viejo y sabido. "La filosofía deja al mundo tal como es". (L. Wittgenstein) La filosofía sólo transforma el mundo en el sentido de que se esfuerza por interpretarlo mejor.

6. La analítica existencial de S/T se orienta en sus indagaciones, de manera fundamental, por el comprender (por la comprensión de la comprensión cotidiana y previa del ser) y sigue una progresión hermenéutica (tiempo del comprender y su proyectar) que conduce a una comprensión más clara de los problemas. De ahí la primacía metodológico-filosófica del existencial comprender.
7. El punto crucial en que Heidegger progresa dentro de la tradición filosófico-hermenéutica, por ejemplo, respecto a Dilthey, es el planteamiento trascendental del problema del com-



prender. Comprender, en su estrato más originario y radical, no es conocer, ni entender o aprehender alguna cosa, ni una facultad o capacidad racional, ni una actitud teórica o práctica, sino la estructura previa que constituye nuestro ser, nuestro modo esencial de 'estar abiertos' al mundo y los entes con que se relaciona constantemente nuestra existencia. Comprender es un radical existencial, un basamento estructural de nuestra existencia. Como el ser humano es comprender, el comprender se desarrolla naturalmente con el existir humano mismo, como un proceso de comprensión, de interpretación, que se da en diferentes órdenes (cotidianidad, conducta práctica, conducta técnica, conducta teórica, conducta científica, psicología, arte, religión, filosofía) y en diferentes niveles y grados (de profundidad, rigor, claridad, verdad). Pero a estos desarrollos subyace siempre el fundamental existencial comprender. A través de él, se ofrece, así, la posibilidad de emprender una reunificación necesaria de la existencia y el saber humanos.

## NOTAS A PIE DE PÁGINA

- 1 De aquí en adelante utilizaré la abreviatura 'S/T', para referirme a Ser y tiempo.
- 2 Así, coincido con F. Riu: "Partimos de la idea, no siempre suficientemente reconocida, de que lo importante en esta obra (Ser y tiempo) no es el contenido de ciertas descripciones: angustia, voz de la conciencia, ser para la muerte, y el problema antropológico, sino lo que designamos como la estructura del problema de la ontología: (...) En vez de repetir los mismos tópicos de la angustia, la autenticidad, el ser deudor, etc., un desarrollo positivo y fructífero de la filosofía de Heidegger lo representa todo intento de desarrollar los contenidos materiales de las ciencias antropológicas particulares a partir de la 'forma de ser' ganada por la analítica existencialista". (Ontologías del siglo XX, pp.63 y 94, n.1) Y con Barret: cf. Irrational Man, IX, p.211.
- 3 Cf., vr.gr., entrevista con Palmier/Towarnicki; oct., 1969:  
 P/T- ¿Es posible repetir a Heidegger? H- En ningún caso. Lo que es necesario no es que se me imite, sino que cada quien cree sus propias cuestiones. Seguir a Heidegger carece de interés. Es necesario prolongar mi problemática en otras direcciones, o contradecirla. P/T- "Es necesario pensar a Heidegger contra Heidegger...". decía usted en sus cursos. H- ¡Y es lo que he ensayado hacer yo mismo! Durante treinta años no he dado un solo curso sobre Heidegger. P/T- Y sin embargo se habla de filosofía heideggeriana. H- Ya lo dije: la filosofía heideggeriana no existe. Desde hace sesenta años he intentado comprender lo que es la filosofía, y no proponer una".  
 Pero véase el contraste contradictorio que señala R. Xirau: "Heidegger llegó a creer que su pensar era el movimiento propio de su conciencia y negó la posibilidad de que alguien más lo siguiera. Así se lo hizo saber a Kostas Axelos quien, en Hacia un pensamiento planetario, dice: 'Me hallé dialogando con un hombre al borde de la vejez. Este hombre le pedía a un joven que evitara repetirlo y que tratase de pensar en la dimensión de la verdad del Ser'. Lo cual no deja de ser ambiguo puesto que Heidegger, al decir que no se le repita, está diciendo, en el fondo, que no hay más vía que la suya: justamente la vía que parte hacia el Ser. Escribir sobre Heidegger significa, así, escribir sobre Heidegger pero puede significar también -y tal es mi posición- pensar ante Heidegger, frente a Heidegger o incluso contra Heidegger". (Xirau, Ramón: Cuatro filósofos y lo sagrado, Ed. Cuadernos de Joaquín Mortiz: México, 1966., II, pp.32-33)
- 4 A pesar de que Heidegger, sin dejar de reconocer la importancia de S/T, lo juzgara retroactivamente, desde la perspectiva de sus obras posteriores, como una tentativa todavía prematura, torpe, insuficiente. Cf., vr.gr., Carta sobre el humanismo, pp.81-82; Diálogo sobre el lenguaje, p.7: "El defecto fun-

damental del libro Ser y tiempo es tal vez que me aventuré avanzando demasiado lejos demasiado pronto".; El principio del fundamento: "En el lenguaje todavía torpe y provisional de Ser y tiempo..."; Entrevista de Wisser con Heidegger, 1969, p.81: La tarea del pensamiento "exige un nuevo cuidado de la lengua, no la invención de nuevos términos, como yo creí una vez..."

- 5 Heidegger, Martin: El ser y el tiempo., F.C.E.: México, 1951., Traducción: José Gaos.
- 6 Gaos, José: Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger., F.C.E.: México, 1951 y 1971.
- 7 Heidegger, M.: Seminario Übungen im Lesen, Aristoteles, Physik II und III, WS 1951-52. La cita la proporciona D. Cruz Vélez en su libro Filosofía sin supuestos, pp.111-112, don de revela protocolos y manuscritos inéditos de cursos. Heidegger, ciertamente, ha dicho: "Los apuntes (o transcripciones) son fuentes turbias". (Diálogo sobre el lenguaje, p. 6). Sin embargo, en otras partes, Heidegger expresa un punto de vista afín al que se desprende de dicha cita del seminario sobre Aristóteles. El final de la filosofía y la tarea del pensar, 1966: "No de las filosofías, sino de los estados de cosas (Sachen) y de los problemas debe partir el impulso de la investigación (Husserl). (...) Pero, ¿cuál es el asunto de la investigación filosófica? Para Husserl, lo mismo que para Hegel, y de acuerdo con la misma tradición, es la subjetividad de la conciencia". (p.139, y ss.). Mi camino hacia la fenomenología: "...Ambos términos, 'subjetividad' y 'trascendental', muestran que la 'fenomenología' se mueve consciente y decididamente dentro de la tradición de la filosofía moderna, pero de tal manera que a través de ella la 'subjetividad trascendental' alcanza una determinación más original y universal. La Fenomenología conservaba las 'experiencias de la conciencia' como su dominio temático... (...) vino a ser acuciante esta pregunta: ¿Desde dónde y cómo se determina lo que ha de ser experimentado como 'las cosas mismas', de acuerdo con el principio de la fenomenología? ¿Son la conciencia y la objetividad o es el ser de los entes en su desocultamiento y ocultamiento?..." (pp.77 y 79)
- 8 Cf.: S/T, p.7 e "Introducción", & 7, p.49, nota 1.
- 9 S/T & 7, p.49. Cf. también el final de Mi camino hacia la Fenomenología (1963 y 1969), p.82.
- 10 S/T, & 7, p.38.
- 11 Husserl, E.: La filosofía como ciencia estricta., cf. pp.65, 108.
- 12 Cf., vr.gr., a propósito de esto, sus Meditaciones cartesianas (1931).

- 13 S/T, & 7, p.46.
- 14 Mi camino hacia la fenomenología, p.79.
- 15 Ibid.
- 16 Cf. Diálogo sobre el lenguaje, p.6.
- 17 zubiri, X.: Cinco lecciones de filosofía, V, p.216.
- 18 Heidegger, El final de la filosofía y la tarea del pensar, p. 148.
- 19 S/T, & 7, pp.46-49.
- 20 Cf., S/T, & 7, A-C, pp.37-49.
- 21 S/T, & 7, p.45.
- 22 "Ser quiere decir ser de los entes" (S/T, & 2, p.16); "Ser es en cada caso el ser de un ente" (Op.cit., & 3, p.18); "Fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser, pero ser es siempre ser de un ente". (Ibid., & 7, p.47)
- 23 Cf.: Diálogo sobre el lenguaje, p.5; Mi camino hacia la fenomenología, p.79.
- 24 Varios textos de Husserl revelan directa o indirectamente esta actitud, que parece implicar invariablemente una mala comprensión de Heidegger. Cf., vr.gr.: Husserl, E., Nachwort zu meinen Ideen, en Jahrbuch..., vol.II, pp.550-551 (1930).
- 25 Schleiermacher, "Hermenéutica y Crítica, con referencia al Nuevo Testamento", cit. en: Heidegger, Diálogo sobre el lenguaje, pp.10-11; cf. pp.9-11.
- 26 cf. Diálogo sobre el lenguaje, p.9.
- 27 Ibid.
- 28 Cf. Ibid., p.30.
- 29 Ibid., p.9.
- 30 Ibid., cf. pp.11, 28, 30; S/T, & 7, p.48.
- 31 Diálogo sobre el lenguaje, p.11.
- 32 Cf. Ibid., pp.29-30.
- 33 Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought, p.631.
- 34 Cf.: & 1, p.15, de esta tesis.

- 35 Cf. nota 22 de esta serie.
- 36 S/T, & 2, p.16.
- 37 Ibid., & 4, p.21.
- 38 zubiri, X.: Op.cit., p.264.
- 39 S/T, & 4, p.21.
- 40 Ibid., & 4, p.22.
- 41 Explica D.Cruz Vélez, Filosofía sin supuestos, pp.204-205: "...el término Dasein expresa tanto la relación del ser con el hombre como la relación del hombre con el ser. El ser (Sein) entra en relación con el hombre en cuanto, al revelársele, está ahí (Da) para el hombre. Este es el Da-sein del ser. El hombre es, entonces, el Da del Sein, es decir, el ámbito en que el ser se hace patente. Pero, al revés, el Da del Sein es el Da del hombre. No se trata, por tanto, de una relación objetiva, en la cual los relata son antes de la relación e independientemente de ella. El hombre llega a ser hombre dentro de la relación, es decir, cuando entra en contacto con el ser, o lo que es lo mismo, cuando se convierte en el Da del ser. El ser, a su turno, se hace patente, sale a la luz, se desoculta, ingresa en su verdad, cuando se convierte en el Da del hombre. En suma, la palabra dasein nombra el punto en que se cruzan el hombre y el ser. Este cruce es la dimensión esencial en que se encuentra el hombre".
- 42 Cf.: Cruz Vélez, Op.cit., p.211.
- 43 Volveré más adelante sobre este punto, como sobre otros. Cf. Cruz Vélez, Op.cit., pp.210-212.
- 44 S/T, & 5, p.25.
- 45 Ibid.
- 46 Ibid.
- 47 Wagner De Reyna, A.: La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación., p.87.
- 48 Ibid.
- 49 S/T, & 7, p.48.
- 50 'Analítica'.- Por "analítica", Heidegger entiende, con Kant, "el negocio de los filósofos". "Lo 'comprensible de suyo' y sólo ello, 'los secretos juicios de la razón común' (Kant) deben llegar a ser y seguir siendo el tema expreso de la analítica ('el negocio de los filósofos')". (S/T, & 1, p.13; cf. tam

bién: & 6, p.34). Como investigación de los conceptos, las formas y modos de ser y conocer, la analítica es indispensable en la metodología fenomenológica: se trata de cuestionar todo lo 'comprensible de suyo', todo lo presupuesto, oculto, secreto. Así, el filósofo tiene la misión de un detective del tráfico clandestino de 'evidencias'.

'Existenciario' (existenzial).- La distinción entre existencial (existenziell) y existenciario (existenzial) corresponde a la distinción entre óntico (ontisch) y ontológico (ontologisch) como un apartado de ella. Lo óntico es el dominio de los entes; lo existencial es el dominio de lo óntico humano, o sea, de la 'existencia' en el sentido heideggeriano restrictivo (o sea, sólo el hombre ex-siste, propiamente hablando). Lo ontológico es el dominio del ser de los entes, o sea, de las condiciones de posibilidad de los entes; lo existenciario es el dominio de lo ontológico humano, o sea, de las condiciones de posibilidad -formas o estructuras a priori- de la 'existencia'. Lo óntico, lo existencial, 'categoriza' lo que es de hecho; lo ontológico, lo existenciario, 'categoriza' la estructura universal y necesaria (o sea, a priori) de lo que es de hecho, es decir, categoriza las condiciones de posibilidad de lo fáctico existencial.

'Analítica existenciaria'.- Investigación de todo lo secreto y 'comprensible de suyo' encerrado en la dimensión de la existencia (humana) para remontarlo críticamente hacia la dimensión de sus condiciones y estructuras de posibilidad. (dimensión ontológico-existenciaria). En este sentido, la analítica existenciaria aportará la base para desplegar una ontología fundamental, o sea, una ontología fundada en la existencia humana ("naturaleza humana", decía Kant) y que funde la posibilidad de desarrollar ontologías regionales (o sea, ontologías del mundo, de entes intramundanos, de entes ideales, etc.) así como -éste es el propósito central- una ontología general (o sea, una ontología del ser en cuanto ser).

- 51 S/T, & 4, p.23. Cf. nota explicativa 50 de este aparato de Referencias.
- 52 Ibid., & 4, p.22.
- 53 Ibid., & 4, p.24.
- 54 Gadamer, H.-G.: "¿Filosofía o teoría de la ciencia?", en: La razón en la época de la ciencia, p.105.
- 55 Merleau-Ponty, Maurice: Fenomenología de la percepción (Ediciones Península: Barcelona, 1975; trad.: Jem Cabanes), "Prólogo", p.9. Otras consideraciones de este "Prólogo" respecto de la relación filosófica Husserl-Heidegger me parecen muy discutibles.
- 56 Cf.: S/T, & 32, p.166.
- 57 Riv.F.: Op.cit., p.72

- 58 S/T, & 28, p.148; y cf. & 67, p.362.
- 59 Cf.: Barrett, W.: Irrational Man, IX, p.210.
- 60 Platón, Sofista, 242d<sub>3</sub>s. Cf.: Zubiri, Op.cit., pp.261-262.
- 61 S/T, & 1, p.13.
- 62 Santo Tomás de Aquino: "Cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión de un ente". (S.Th. II<sup>2</sup>q.94<sup>a</sup>.2.). Cit. en: S/T, & 1, p.12.
- 63 Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, IV, & 41, p.190.
- 64 S/T, & 3, p.18.
- 65 Cf. S/T, & 1, pp.11-13. Gaos, Op.cit., p.20: "...nunca se ha explicado (...) porque en general ni siquiera se ha intentado explicarlo, cómo pueda ser eso de que todo el mundo comprenda algo indefinible..."
- 66 S/T, & 2, p.15; & 5, p.27; & 4, p.24.
- 67 Ibid., & 4, pp.21-22; & 5, p.27.
- 68 "Por derivarse de la existenciariadad, llamamos a los caracteres del ser del 'ser ahí' 'existenciarios'. Hay que distinguirlos rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma del 'ser ahí', las cuales llamamos 'categorías'. Esta expresión se toma constantemente en su primaria significación ontológica. La ontología antigua tiene por base ejemplar de su interpretación del ser los entes que hacen frente dentro del mundo. (...) Existenciarios y categorías son las dos posibilidades fundamentales de caracteres de ser. Los entes respectivos requieren que se les pregunte primariamente en cada caso de distinto modo: un ente es un 'quién' (existencia) o un 'qué' ('ser ante los ojos' en el sentido más lato)". (S/T, & 9, pp.56-57) Para discurrir sobre la existencia humana sin desvirtuarla, es necesario acuñar una terminología especial que opere no con categorías sino con existenciarios. Las categorías tienden a hacer referencias estáticas, a esencializar. Los existenciarios liberan al lenguaje de su rigidez referencial.
- 69 Gaos, J.: Op.cit., p.26.
- 70 Léase el siguiente párrafo de condensación esencial: "El 'ser ahí' se comprende siempre a sí mismo partiendo de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo. Estas posibilidades, o las elegido el 'ser ahí' mismo, o éste ha caído en ellas o crecido en ellas. La existencia se decide ex-

clusivamente por obra del 'ser ahí' mismo del caso en el modo del hacer o del omitir. La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección en esto la llamamos 'existencial'. La cuestión de la existencia es una 'incumbencia' óntica del 'ser ahí'. Para liquidar la no se ha menester de 'ver a través' teóricamente de la estructura ontológica de la existencia. El complejo de estas estructuras lo llamamos la 'existenciariada'. La analítica de ésta no tiene el carácter de un comprender existencial, sino 'existenciario'. La posibilidad y la necesidad de una analítica existenciaría del 'ser ahí' se halla prefigurada en la constitución óntica de éste". (S/T, & 4, p.22)

71 S/T, & 6, p.31.

72 Cf.: & 2, pp<sup>21-23</sup> 26-27, de esta tesis.  
Cf. este estudio,

73 ~~██████~~ § 2, p.21.

74 Jean Wahl: "...en realidad, pocos filósofos habían insistido sobre nuestra relación esencial con el mundo. Descartes ponía en duda la realidad del mundo; Kant llegó a dudar de su idea. Abiertos al mundo, en cambio, estamos siempre, para Heidegger". (Historia del existencialismo, Cap.2, p.26).

75 S/T, & 12, p.65. O bien, ya antes: "Este 'a priori' ('ser en el mundo') de la interpretación del 'ser ahí' no es una determinación compuesta de varios trozos, sino una estructura original y constantemente íntegra. Pero permite echar sendas miradas a los elementos que la constituyen. Manteniendo constantemente fijo ante la mirada el todo, previo siempre, de esta estructura, hay que destacar fenoménicamente estos elementos". (Ibid, p.53)

76 La analítica existenciaría tiene un rango mucho más originario que el de cualquier tentativa de antropología filosófica, que ya toma al hombre como hombre, esto es, ontológicamente determinado de la manera más ciega e incierta. La analítica pretende comprender al hombre desde el ser, 'con vistas al cual' es (o vive). "Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre. (...) El hombre sólo es hombre a raíz del ser-ahí en él". (Kant y el problema de la metafísica, & 41, p. 193.

77 Cf.: Zubiri, X.: Op. cit., pp.264-265.

78a. Ser-en-el-mundo se refiere no a una cosa o un proceso, si no a una unidad ontológica total, integral -de ahí los guiones-. "Por eso -explica Ferrater Mora- no hay un sujeto en un mundo (realismo) ni un mundo en un sujeto". ("Heidegger", en Diccionario de Filosofía, p.1467-a)



- 78b Cf.: Carta sobre el humanismo, p.82: "El hombre es el guardián del ser. A esto apunta Sein und Zeit cuando es experimentada la existencia ec-stática como 'cuida do'". (cura).
- 79 Heidegger retoma el principio de la fenomenología según el cual existe una relación inextricable entre la estructura y modo de ser de lo experimentado. Sobre esto, cf., vr.gr., la frase inicial de El ser y la nada (Ed. Losada: Buenos Aires, 1966; trad.: Juan Valmar): "El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable -dice J.P. Sartre- al reducir al existente a la serie de apariciones que lo manifiestan. (...) el dualismo del ser y el parecer tampoco puede encontrar derecho de ciudadanía en el campo filosófico..." (p.11)
- 80 Gaos, J.: Op.cit., p.30.
- 81 s/T, &23, p.120.
- 82 Ibid., &24, p.128.
- 83 Ibid., &26, p.134.
- 84 s/T, & 13, p.74.
- 85 Ibid., p.75.
- 86 Ibid., & 29, p.151.
- 87 Ibid., p.152.
- 88 Ibid., p.153.
- 89 Ibid., & 30, p.160.
- 90 Cf.: & 31. El 'ser ahí' como comprender (pp.160-166), y & 32. El comprender y la interpretación (pp.166-172).
- 91 s/T, & 31, p.163.
- 92 Ibid., p.164.
- 93 Ibid., p.163.
- 94 Ibid..
- 95 Ibid., & 12, p.68.
- 96 Ibid., & 31, p.163.
- 97 Ibid., & 31, p.165.

- 98 Ibid., p.161.
- 99 Ibid., p.162.
- 100 Ibid., & 32, p.166. cf., también, & 34, p.179.
- 101 Ibid., & 32, pp.166-167.
- 102 Ibid., & 34, pp.182-183.
- 103 Ibid., & 33, p.177.
- 104 Ibid., & 32, p.168.
- 105 Ibid.
- 106 Ibid.
- 107 Ibid., & 32, p.169; & 33, pp.175, 172.
- 108 Ibid., & 33, p.176.
- 109 Ibid., & 34, p.180.
- 110 Ibid., p.183.
- 111 cf.: Ibid., & 28, p.148; & 67, p.362.
- 112 Carta sobre el humanismo, p.69; S/T, & 27, p.143.
- 113 S/T, & 35, p.188.
- 114 Ibid., & 35, pp.187-188.
- 115 Ibid., p.189.
- 116 Ibid., & 27, p.144.
- 117 Ibid., & 27, p.114; & 38, pp.197-198.
- 118 Ibid., & 38, p.198.
- 119 Ibid., & 27, pp.146-147.
- 120 Ibid., p.146.
- 121 ¿Qué es metafísica?, p.52.
- 122 S/T, & 40, p.207.
- 123 Ibid., p.206.
- 124 Ibid., p.211.

- 125 Ibid., & 41, pp.212-213.
- 126 Cf., ibid., & 42, pp.218-219.
- 127 Ibid., pp.219-220.
- 128 Ibid., & 41, p.214. Hay otras referencias a la aprioridad de la cura respecto tanto de la teoría como de la práctica, o bien, respecto de la distinción misma 'teoría-práctica': cf.&60, p.327; & 64, p.348; & 69, pp.386-387; & 12, pp.69-70.
- 129 La lectura marxista de Heidegger se apoya en buena parte en esa interpretación superficial de la cura como tendencia práctica y económica, y de la 'caída' como enajenación. Cf., por ejemplo, el libro reciente de Jesús Rodolfo Santander: Trabajo y Praxis en "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger (Universidad Autónoma de Puebla: México, 1985). Su capítulo 4to de la 2a parte se titula: "La praxis como curarse de".
- 130 S/T., & 41, p.215.
- 131 Cf.: S/T., & 2, pp.14-18.
- 132 S/T., & 43, p.225.
- 133 Ibid., & 43, p.233.
- 134 Ibid.
- 135 Ibid., & 44, p.233; & 39, p.203.
- 136 Ibid., & 44, p.241.
- 137 Ibid.
- 138 Ibid., p.247.
- 139 Cf. Ibid., & 44, pp.247-248.
- 140 Ibid., & 44, p.244 y p.251.
- 141 Ibid., & 44, p.251.
- 142 Ibid., & 45, p.253.
- 143 Recuérdese, en este sentido, el dilema optimista de Epicuro: "no debemos preocuparnos de la muerte, pues mientras nosotros somos, ella no es; y cuando ella es, nosotros ya no somos". Como se verá, la idea de la muerte en Heidegger socava indirectamente el fundamento teórico-conceptual de esta máxima helénica. Como la muerte no es el abismo que está al borde de la vida, sino una posibilidad que atraviesa toda la existencia, irremediablemente somos preocupación, cura, de morir y por morir.

- 144 S/T, §47, p.261. Y cf.: §48, pp.265-269.
- 145 Ibid., & 48, p.268.
- 146 Heidegger recuerda (en Ibid., & 49, p.272, nota 1) la cita de Dilthey: "la limitación de nuestra existencia por la muerte es siempre decisiva para nuestra comprensión y nuestra estimación de la vida". Esta concepción prefigura una idea central del existencialismo, tal como la encontramos, por ejemplo, en Sartre, y en escritores como Rilke y Camus.
- 147 S/T, & 49, p.272.
- 148 Ibid., & 47, p.262.
- 149 Ibid., & 50, p.273.
- 150 Ibid., p.274.
- 151 Ibid., & 51, p.276. Heidegger remite, como pintura vivida de la exégesis, al excelente cuento de L.Tolstoi: "La muerte de Iván Ilich".
- 152 Ibid., & 52, p.282.
- 153 Ibid., pp.280-281.
- 154 cf. nota 143 de esta serie.
- 155 cf. nota 146 de esta serie.
- 156 S/T, & 54, p.293.
- 157 Ibid., & 55, p.295.
- 158 Ibid., pp.294-295.
- 159 Ibid., p.295.
- 160 Ibid., & 56, p.297.
- 161 Ibid., p.298.
- 162 Olasagasti, M.: Introducción a Heidegger, p.39.
- 163 S/T, & 56, p.298; cf. & 62, p.334.
- 164 Ibid., & 58, p.305.
- 165 Ibid., & 57, pp.301-302.
- 166 Ibid., & 58, p.313.

- 167 Ibid., & 59, p.315; cf. & 59, pp.319-320.
- 168 Ibid., & 58, p.313.
- 169 Ibid., p.312.
- 170 Cf.: Ibid., p.311.
- 171 Ibid., & 45, p.257.
- 172 Ibid., & 63, p.338. De la fundamental reflexión metódico-hermenéutica del & 63 de S/T, me ocuparé en la segunda parte de este estudio.
- 173 Cf.: Ibid., & 63, p.338 y p.343.
- 174 Ibid., & 65, p.351.
- 175 Ibid., p.352. Y cf. con esto lo que ya se indica en la "Introducción" sobre la cuestión del sentido del ser.
- 176 Steiner, G.: Heidegger, p.104.
- 177 Sobre esto, cf. la entrevista de Wisser con Heidegger, p.79.
- 178 S/T, & 61, p.330.
- 179 Ibid., & 65, p.351.
- 180 Ibid., p.353.
- 181 Ibid.
- 182 Ibid., & 74, p.415.
- 183 Ibid., & 65, p.354.
- 184a Ibid., p.357.
- 184b Ibid., & 62, p.337.
- 185 Ibid., & 66, p.359.
- 186 Ibid., & 68, p.364.
- 187 Ibid., p.365.
- 188 Ibid., p.368.
- 189 Ibid., p.374.
- 190 Ibid., p.372.

- 191 Ibid., p.373.
- 192 Ibid., p.372.
- 193 Ibid.
- 194 Ibid.
- 195 Ibid., p.375.
- 196 Ibid., p.378.
- 197 Ibid. Como algo excepcional, la traducción de Gaos se equivocó -creo- en este punto, pues transcribe "presente" en lugar de "advenir". Esta errata no se advierte en su exposición de S/T; cf.: Gaos, Op.cit., p.88.
- 198 Cf. Ibid., & 69, p.383.
- 199 Ibid., & 69, p.383.
- 200 Ibid., p.385.
- 201 Ibid., p.393, nota 1.
- 202 Ibid., p.391.
- 203 Ibid., & 70, p.399.
- 204 Ibid.
- 205 Ibid., & 71, p.400.
- 206 Ibid., p.401.
- 207 Ibid., & 75, p.420.
- 208 Ibid., & 73, p.411.
- 209 Ibid., & 74, p.416.
- 210 Ibid., & 75, p.422.
- 211 Ibid., & 76, p.428.
- 212 Ibid., p.426.
- 213 Gaos, J.: Op.cit., p.102.
- 214 S/T, & 66, pp.360-361. Sobre las diferencias de las teorías del tiempo de Bergson y Heidegger, puede consultarse: Gurvitch, G.: Las tendencias actuales de la filosofía alemana., p.246. Metodológicamente, la crítica fundamental de Heidegger a Bergson es, yo creo, la falta de apoyo suficiente en la comprensión preontológica vul

gar del tiempo. Bergson reconoce también dos tiempos: 1) el tiempo vulgar, cuantitativo, espacializado, externo, de la ciencia; 2) la "duración", tiempo cualitativo, interno y profundo, de la memoria personal.

Pues bien, Bergson, según Heidegger, no sólo no con-cibiría bien '1' y '2', sino que tampoco la relación entre ambos, pues '1' es una posible y legítima 'temporalidad original' -dentro de ciertos límites- de '2' -temporalidad original-. A partir de la comprensión ordinaria y preontológica mal comprendida, pueden proyectar se interpretaciones insuficientes, o erróneas.

- 215 Ibid., & 72, p.404.
- 216 Ibid., & 78, p.436.
- 217 Ibid., & 79, p.441.
- 218 Ibid., p.443.
- 219 Ibid., & 80, p.444.
- 220 Ibid., p.447.
- 221 Contra Hegel: "El 'espíritu' no cae en el tiempo, sino que la existencia fáctica 'cae', en la 'caída', desde la temporalidad original y propia"., Ibid., & 82, p. 469.
- 222 s/T., & 65, p.358,
- 223 Ibid., & 72, p.406.
- 224 Cf.: Ibid., & 81, p.460.
- 225 s/T., & 81, p.459.
- 226 Aristóteles, Física, Δ 11, 219b 1 s. Cit. en s/T., & 81, pp.453-454.
- 227 s/T., & 78, p.437.
- 228 Ibid., & 83, p.471.
- 229 Heidegger mismo llegó a ver Ser y tiempo, en la perspectiva de los años y de su obra posterior, como un gran esfuerzo todavía apresurado, inmaduro, y en algunos aspectos, equivocado, pero sin detallar bien por qué lo veía así. (Cf. nota 4 de esta serie). Esta actitud intelectual, honesta, autocrítica, y parco, escueta, a la vez, se advierte también en el "Prólogo a la segunda edición" de Kant y el problema de la metafísica: "Ante el posterior desarrollo de mi pensamiento durante el

lapso indicado, los errores y deficiencias del presente ensayo se me han hecho tan patentes, que renunció a recomendarlo con corolarios, notas y epílogos. Quienes piensan, aprenderán más a partir de las deficiencias". (1950) (p.10)

- 230 Escribía J.-P. Sartre en El ser y la nada: "...Y podremos hacer notar, como Heidegger, aunque las expresiones 'auténtico' e 'inauténtico', que éste emplea sean dudosas y poco sinceras a causa de su contenido moral implícito..." (p.649) Y más adelante: "...No podremos limitar nos a llegar a clasificaciones en 'proyecto auténtico' y 'proyecto inauténtico' de sí mismo', como la que quiere establecer Heidegger (...), tal clasificación está viada por una preocupación ética..." (p.680)
- 231 Riu, Op.cit., pp.71-72, esboza, en este sentido, una interesante crítica a la 'temporalidad' de los 'éxtasis' de que habla Heidegger.
- 232 s/T. & 61, p.330.
- 233 "Pero si no se realizara esta comprensión del ser, el hombre, por muchas facultades excepcionales que tuviera, no podría ser nunca el ente que es. El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fué patente el ente que él no es y el ente que él mismo es. Llamamos a esta forma de ser del hombre: existencia. La existencia no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser." (Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, & 41, p. 191.
- 234 Cf. & 12, p.87, de este estudio.
- 235 Heidegger, M.: ¿Qué es eso de filosofía?, pp.45-46; Kant y el problema de la metafísica, & 44, p.203.
- 235b Zubiri, X.: Op. cit., p.269.
- 236 Cf.: & 1, p.14.
- 237 Sobre este punto, cf., más adelante: & 20.
- 238 s/T. & 31, p.165.
- 239 Cf.: Wagner De Meyna, Op.cit., pp.70 y 75.
- 240 Ibid., & 31, p.160.
- 241 Parménides, Poema, 1<sup>er</sup> parte, fragmento B1.
- 242 Sobre 'familiaridad' y 'entendérselas consigo', cf.: s/T. & -69, p.383.



- 243 Cf. S/T, & 57, p.299.
- 244 Hulme, Thomas Arnest: "La actitud religiosa", pp.81-82, en: Especulaciones. Ensayos sobre humanismo y filosofía del arte., U.N.A.M.: México, 1979., Trad.: Vicente Gaoa.
- 245 El ejemplo anterior está inspirado en la ilustración análoga del hombre que se propone salir a la calle, que elabora Ortega y Gasset en Ideas y creencias (1936). Ahí, por cierto, Ortega intenta una distinción entre ideas, pensamientos, ocurrencias, "que tenemos", e ideas, "que somos", o creencias. "Las ideas se tienen -dice-; en las creencias se está", distinción que se podría relacionar en algún sentido con el más riguroso descubrimiento heideggeriano de la dimensión del comprender preontológico. También se refiere el filósofo español al mecanismo de la "clarísima y violenta sorpresa", reveladora de las creencias subyacentes a lo que pensamos.
- Mientras que Ortega basa sus disquisiciones sobre la hipótesis historicista de que las 'creencias' son herencia histórico-conceptual de una época determinada, sin distinguir de éstas las creencias transhistóricas o apriorísticas (tiempo, comprensión del ser, etc.), Heidegger traza sus desarrollos precisamente sobre la base trascendental de las condiciones apriorísticas o existenciales involucradas en la comprensión preconceptual o preontológica. Además, Ortega elige el término epistémico 'creencia' para designar, creo, algo más radical que el conocimiento, a saber, la estructura de ser del ser humano y la comprensión que ella involucra, como se echa de ver en las expresiones orteguianas: "las creencias no son ideas que tenemos, sino ideas que somos"; "...en las creencias se está". (Subrayados míos).
- 246 Cf., & 14, pp.91-92, de este trabajo.
- 247 Cf., & 10, pp. 65-66, de este estudio.
- 248 Cf., <sup>ver:</sup> & 14, pp. 88, 90, de este estudio.
- 249 Xant y el problema de la metafísica, & 42, p.196.
- 250 Cf., & 4, p.32 (por ejemplo) del presente trabajo.
- 251a S/T, & 16, p.88.
- 251b Cf.: Carta sobre el humanismo, pp.69-70.
- 252 Cf., & 14, p.90.
- 253 Cf. nota 163 de esta serie.
- 254 Cf., & 12, p.78, de la presente investigación.
- 255 S/T, & 44, p.243.

- 256 Ibid., & 32, p.168.
- 257 pues si no fuera hermenéutica crítica y correctiva, la filosofía se dejaría, dócilmente, guiar, desviar y extraviar, por la comprensión natural y 'yoctá' del ser, como le sucede de hecho, según Heidegger, a toda la ontología tradicional y moderna. Por ejemplo, el Dasein no debe ser interpretado como una realidad o cosa presente 'a la vista', sino como un poder ser y hacerse al quien. "El poner en libertad el ser original del 'ser ahí' es algo que más bien ha de arrancársele a éste, marchando contra la tendencia a la interpretación onto-co-ontológica cadente". (S/T, & 63, p.338)
- 258 S/T, & 35, p.188.
- 259 Cf. este estudio, &
- 260 S/T, & 13, p.75.
- 261 La tentativa general de S/T puede explicarse enteramente, así, a la luz del problema del comprender. La primera parte, la única que se conoce, investiga el comportamiento del Dasein respecto al Ser, a través de su comprensión finita del Ser. La segunda parte, inédita e inexistente, invirtiendo la perspectiva, indagaría al Ser mismo respecto al tiempo y al Dasein. Pero esto es problemático y tal vez, en definitiva, impracticable, pues supondría comprender el sentido del ser en general desde un horizonte de comprensión no finito, trascendente al Dasein mismo que trata de comprender.
- 262 S/T, & 45, p.254.
- 263 S/T, & 32, p.172.
- 264 Ibid; y cf.&63,p.341.
- 265 Cf.: Heidegger: El origen de la obra de arte, pp.38-39.
- 266 Cf., S/T, & 15, p.82.
- 267 Ibid, & 62, p.337.
- 268 Cf.: S/T, & 43, pp.221-222.
- 269 Ibid, & 20, p.109.
- 270 Ibid, & 12, p.67.
- 271 Gadamer, H.-G.: "Hermenéutica como filosofía práctica", en: La razón en la época de la ciencia, p.59.

- 272 Diálogo sobre el lenguaje, p.29.
- 273 Ibid., p.11.
- 274 Bleicher, J.: Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique, p.97.
- 275 Gadamer, H.-G.: Verdad y método, pp.12, 20, 329.
- 276 S/T, & 68, p.364.
- 277 Ibid. En efecto, ni el descubrimiento científico más general o notable podría originarse en abstracto, sino sólo a partir de la existencialidad, que predetermina a este ente que es y que se encuentra comprendiendo y descubriendo en un mundo y un tiempo que siempre ya comprende.
- 278 cf.: S/T, &s. 18-21, pp.97-116; Kant y el problema de la metafísica, y como ejemplo, el pasaje siguiente: "Cada vez se ve más claramente que mientras nos atengamos a cualquier definición o tesis formulada no nos acercaremos al verdadero resultado de la fundamentación kantiana. Nos aproximaremos al auténtico filosofar de Kant tan sólo a condición de preguntarnos, cada vez con mayor decisión, no lo que Kant dice, sino lo que realiza en su fundamentación". (& 38, p.181)  
Dice K. Wisser: "(Heidegger) sabe escuchar y entender lo que se dice; y entenderlo mejor que lo han entendido los mismos que lo han pensado". (Heidegger al habla, pp.16-17)
- 279 Por supuesto, Heidegger reconoce expresamente en S/T el influjo positivo y provechoso de las tendencias centrales del pensamiento de Dilthey, rescatadas a partir de G. Misch, y las ideas del Conde Yorck, sobre el desenlace de su propio pensamiento. (Cf. S/T, &77, pp.428-435) Dilthey, según Heidegger, trata de 'comprender': filosóficamente la 'vida' dando "a esta comprensión una base hermenéutica segura en la 'vida misma'". Pero todo el trabajo del comprender "tiene su centro en la psicología", en cuanto captación de 'vivencias'. La crítica ontológico-trascendental de Heidegger se dirigiría, en este punto, al concepto neutro, demasiado amplio y vago de 'vida', y el de 'vivencias' -como momentos de 'la vida'-. Este concepto no diferencia al hombre de otros entes, que también 'viven', como plantas y animales. Heidegger introducirá, en tonces, conceptos ontológicos más precisos y peculiares: 'existencia' -en el sentido ya explicado- y 'ser-en-el-mundo', 'ser temporalmente hacia la muerte', etc.
- 280 Dilthey, W.: "Orígenes de la hermenéutica", en: El mundo histórico, p.323.

- 281 "Este rebajamiento de las posibilidades del 'ser ahí' al nivel de lo inmediatamente disponible en la cotidianidad acarrea al par un oscurecimiento de lo posible en cuanto tal. La cotidianidad del término medio del 'curarse de' se ciega para la posibilidad y se aquieta en lo simplemente real". (S/T, & 41, p.215)
- 282 Gadamer, H.-G.: "Hermenéutica como filosofía práctica" p.75.
- 283 Dilthey, W.: "Orígenes de la hermenéutica", en: El mundo histórico, p.322.
- 284 Ibid., p.323.
- 285 Dilthey, W.: "Vivencia, expresión y comprensión", en: El mundo histórico, p.241. La idea se repite en: "Orígenes de la hermenéutica", p.323.
- 286 Riv, F.: Op.cit., p.83.
- 287 Apel, K.-O.: La transformación de la filosofía, Vol.I, p.263.
- 288 Y en efecto, así lo apunta J. Ferrater Mora, cf. "Comprensión", en: Diccionario de Filosofía, p.545b.
- 289 En: Wisser, R.: Op.cit., pp.80, 61.

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL (Se completa con los libros citados en las notas a pie de página)

- \*Apel, Karl-Otto: La transformación de la filosofía (Vol. I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica), (1972) Ed. Taurus: Madrid, 1985. Trad.: Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill.
- Barrett, William: Irrational Man (1958). Doubleday Anchor books-"The Anchor Library of Philosophy": New York, 1962. (También es recomendable la charla de W. Barrett, "Heidegger y el existencialismo moderno", en: Magee, Bryan: Los hombres detrás de las ideas., F.C.E.: México, 1982; trad.: José A. Robles).
- \*Bleicher, Josef: Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique., Routledge & Kegan Paul: London, Boston, Melbourne and Henley, 1980.
- Cruz Vélez, Danilo: Filosofía sin supuestos. (De Husserl a Heidegger). Ed. Sudamericana: Buenos Aires, 1970.
- Do Waehrens, Alphonse: La filosofía de Martin Heidegger., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía: Madrid, 1945.. Trad.: R. Ceñal, S. J.
- "Der Spiegel": "Diálogo con Heidegger", 23 de septiembre de 1966, publicada en dicha Revista alemana en 1976. (No guardo ficha completa de la traducción y publicación de esta entrevista).
- \*Dilthey, Wilhelm: Obras Completas, Vol. VII: El mundo histórico., Fondo de Cultura Económica (F.C.E.): México, 1944 y 1978.. Trad.: Eugenio Imaz.
- Feick, Hildegard: Index zu Heideggers "Sein und Zeit"., Max Niemeyer/Verlag: Tübingen, 2a edición, 1968.
- Ferrater Mora, José: Diccionario de Filosofía., Alianza Editorial: Madrid, 1979 (Sexta edición). (Se consultaron los siguientes artículos: "Comprensión", "Comprender", "Heidegger, Martin", "Hermenéutica").
- \*Gadamer, Hans-Georg: La Razón en la Época de la Ciencia., Ed. Alfa: Barcelona, 1981., Trad.: Ernesto Garzón Valdés.
- \*Gadamer, H.-G.: Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica., Ed. Sigüeme: Salamanca, 1977., Trad.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

- Gaos, José: Introducción a "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger., F.C.E.: 1ª ed., 1951; 1ª reimpresión de la 2ª ed., 1977.
- Gurvitch, Georges: Las tendencias actuales de la filosofía alemana. (1929), Ed. Losada: Buenos Aires, 1944., Trad.: P. Almela y Vives.
- Heidegger, Martin: "Arte y poesía" (Incluye: El origen de la obra de arte y Hölderlin y la esencia de la poesía), F.C.E.: México, 1958; 3ª reimpresión: 1982. Trad.: Samuel Namos.
- Heidegger, M.: Carta sobre el humanismo., Ed. Huascar: Argentina, 1972. (Sin mención del traductor).
- Heidegger, M.: El ser y el tiempo., F.C.E.: México, 1951 (1ª edición) (Aquí utilicé la 2ª edición, de 1962)., Trad.: José Gaos.
- Heidegger, M.: Kant y el problema de la metafísica., F.C.E.: México, 1954 (1ª ed.), 1981 (2ª ed.)., Trad.: Gred Ibscher Moth, Rev.: Elsa Cecilia Frost.
- Heidegger, M.: El final de la filosofía y la tarea del pensar., en: Varios, "Kierkegaard vivo", Alianza Editorial: Madrid, 1968, 1970, 1980., Trad.: Andrés-Pedro Sánchez Pascual.
- \* Heidegger, M.: On the Way to Language (Contiene: A Dialogue on Language, entre otros ensayos)., Harper & Row, Publishers: San Francisco, 1971; Trad.: Peter D. Hertz.
- Heidegger, M.: On Time and Being (Contiene: My Way to Phenomenology, entre otros ensayos)., Harper Torchbooks: U.S.A., 1972; Trad.: Joan Stambaugh.
- Heidegger, M.: ¿Qué es eso de filosofía?, Ed. Sur: Buenos Aires, 1960., Trad.: Adolfo F. Carpio.
- Heidegger, M.: ¿Qué es metafísica?, Siglo Veinte: Buenos Aires, 1979; Trad.: Xavier Zubiri.
- Husserl, Edmund: La filosofía como ciencia estricta., Ed. Nova: Buenos Aires, 3ª ed. (sin mención cronológica)., Trad.: Elsa Tabernig.
- Olasagasti, Manuel: Introducción a Heidegger., Ed. Revista de Occidente: Madrid, 1967.
- Palmier, Jean-Michel/Towarnicki, Frédéric: "Entrevista con Martin Heidegger", octubre, 1969. (No conservo más datos bibliográficos).
- Richardson, William J.: Heidegger. Through Phenomenology to Thought., Martinus Nijhoff/The Hague/1963. (Con "Prefacio" de Heidegger).

Riu, Federico: Ontologías del siglo XX., Universidad Central de Venezuela; Colección Avance: Caracas, 1966.

Steiner, George: Heidegger, F.C.E.: México, 1983; Trad.: Jorge Aguilar Mora.

Wagner De Reyna, Alberto: La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación., Ed. Losada: Buenos Aires, 1939.

Wahl, Jean: Historia del existencialismo., Ed. La Pléyade: Buenos Aires, 1971; Trad.: Bernardo Guillén.

Wisser, Richard: Heidegger al habla., STVDIVM, ediciones: Madrid, 1971., Trad.: Eloy Requena. (Entrevista con Heidegger: 28, sept. 1969).

Zubiri, Xavier: Cinco lecciones de filosofía; Alianza Editorial: Madrid, 1980, 1982.

Nota: Los libros señalados (\*), sobre problemas de hermenéutica, sólo fueron consultados, no estudiados a fondo, durante la elaboración de la presente investigación de tesis. En una investigación posterior -tesis de maestría- sobre hermenéutica y estética, profundizaré en dicho material.

## ÍNDICE

	<u>Página</u>
Introducción y agradecimientos.....	3
<b>PARTE I: RELECTURA DE SER Y TIEMPO A LA LUZ DEL PROBLEMA DEL COMPRENDER.....</b>	<b>10</b>
& 1. Antecedentes. Husserl-Heidegger: la fenomenología.....	10
& 2. La fenomenología-hermenéutica heideggeriana.....	17
& 3. Lineamiento general de la presente interpretación.....	27
& 4. La comprensión del ser.....	29
& 5. Comprensión preontológica y comprensión preontológica -del ser.....	33
& 6. Comprensión del 'ser-en-el-mundo'.....	38
& 7. Comprensión del 'mundo'.....	40
& 8. Comprensión del <u>Dasein</u> (y de 'otros' <u>Da-sein</u> .....	49
& 9. Comprensión y ser-en. El comprender y el interpretar.....	52
& 10. Cura y comprender ("realidad"; "verdad")..	64
& 11. Comprender, 'poder ser total', muerte.....	72
& 12. Comprender y conciencia.....	77
& 13. Comprender, cura como poder-ser total y temporalidad.....	80
& 14. Comprender, cotidianidad y temporalidad...	86
& 15. Historicidad y comprensión.....	94
& 16. Comprensión, tiempo vulgar y temporalidad. 98	98
<b>PARTE II: EL MODELO HERMENÉUTICO HEIDEGGERIANO DE 'COMPRENDER' EN SER Y TIEMPO. CONSECUENCIAS Y PERSPECTIVAS.....</b>	<b>105</b>
& 17. Breves anotaciones generales sobre <u>Ser y tiempo</u> .....	105



Página

& 18. ¿Quién comprende?; ¿qué comprende?; ¿por qué comprende?; ¿cuándo y dónde comprende?; ¿cómo comprende?; ¿qué es comprender?.....	106
& 19. La teoría hermenéutica de 'comprender' de <u>Ser y tiempo</u> en sus lineamientos más generales: familiaridad y olvido; sorpresa y recuerdo.....	115
& 20. De la comprensión existencial (preontológica) a la comprensión filosófica (ontológica).....	120
& 21. La teoría de 'comprender' de <u>Ser y tiempo</u> en el contexto de la tradición filosófico-hermenéutica.....	129
Breve recapitulación: algunas conclusiones sumarias (tesis).....	140
Notas a pie de página.....	144
Bibliografía principal.....	163