

21
229



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



**BASES EXISTENCIARIAS DEL
PSICOANALISIS**

LOS SEMINARIOS DE ZOLLIKON DE MARTIN HEIDEGGER

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

ANGEL XOLOCOTZI YAÑEZ

COLECCION DE FILOSOFIA



MEXICO, D. F.

MAYO DE 1996

FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

A Luis
In memoriam

Eine Diplomarbeit ohne Danksagung ist keine Diplomarbeit. Die Danksagung gehört zum Wesen einer solchen Arbeit.

Ich habe über *Sein* geschrieben, deswegen muß ich zuerst dem Sein dafür danken, daß es erschlossen ist. In diese Erschlossenheit des Seins haben einige Mit-seiende mir geholfen. Ihre Hilfe hat die Arbeit möglich gemacht.

Mein in-der-liebe-sein war eine große Motivation, um dieses Projekt zu vollziehen. Deswegen danke ich *Gabi* für ihre Unterstützung. Auch danke ich für die Hilfe meiner Familie: *meinem Vater, meiner Mutter, meiner Tante und meiner Schwester.*

Wenn ich eine lange Weile in einer Sache aufgehe, wird diese Sache manchmal kurzweilig. Es gibt ein Bereich der Mit-seienden, der *Freunde* heißt. Diese Mit-seienden haben mich daran erinnert, daß ich neben dem Studenten-sein auch ein Dasein bin, daß ich ex-istiere in meinen Möglichkeiten: Möglichkeiten, die von Philosophieren über die Wirtschaftskrise bis Festefeiern reichen. Dafür danke ich ihnen.

Zum Wesen einer guten Diplomarbeit gehört auch eine gute Betreuung. Ich danke vielmals für die Hilfe von *Dr. Elisabeth Stefer, Dr. Felipe Boburg, Dr. Luis Tamayo und Dr. Ricardo Guerra.*

Wer hier nicht erwähnt ist, aber meinen Dank verdient, ist mir weder entfallen noch vergessen.

Angel X.

PRO-LOGO

El sentido del presente trabajo depende de su división en tres partes: pre-texto, texto y con-texto. En terminología menos hermenéutica y más cotidiana quiere decir: introducción, traducción y notas. Como ya se ha podido observar desde las dedicatorias, éste es un trabajo con una estructura un poco diferente y por ello pudiera en cierto momento confundir. Las notas a pie de página de la primera parte (del pre-texto) corresponden a ella misma, esto creo que es bastante claro y no requiere mayor explicación. Al llegar a la segunda parte (al texto) aparecerán dos tipos de notas. Las notas a pie de página corresponden al texto tal cual, así fueron colocadas por el editor. Las notas entre paréntesis que remiten a la tercera parte del trabajo (el con-texto) fueron elaboradas por mí.

PRE-TEXTO

1 Zollikon

En los últimos nueve años han salido a la luz importantes textos de Martin Heidegger. Textos que han sido publicados dentro de su *Gesamtausgabe*, es decir, dentro de la publicación de las obras completas del filósofo, la cual se calcula que en su totalidad abarcará 105 volúmenes.¹

Entre estas últimas publicaciones se han encontrado textos interesantes que van desde una interpretación de Aristóteles, anterior a *Sein und Zeit*, hasta lo que se considera la segunda obra más importante de Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*.

A partir de todos estos textos se ha visto que Heidegger abordó un número considerable de temas. Hasta hace pocos años la interpretación del pensamiento de Heidegger sobre alguna cuestión podía expresarse diciendo: "Heidegger hubiera dicho esto y esto", ahora a partir de la riqueza explícita en los textos que se están publicando se puede decir "Heidegger dijo esto y esto". Claro está que siempre su pensamiento nos va a remitir a su obra maestra: *Sein und Zeit*.

La relación entre filosofía y psicoanálisis ya ha sido tratada en múltiples ocasiones. Quizás lo no-dicho al respecto sea poco. Pero la experiencia de estar en lo poco no-dicho puede ser de todas formas muy rica. Este trabajo es precisamente una colaboración de descubrimiento de lo considerado no-dicho por Heidegger, que más bien era no-sabido que había sido dicho por él.

Heidegger habla también sobre psicoanálisis, y en general sobre el problema de la así llamada 'psique'. Se dedica a estas cuestiones en seminarios con la colaboración de un psiquiatra suizo: Medard Boss. Los seminarios se realizaron de 1959 a 1970 en la casa de Boss ubicada en Zollikon, Suiza, de ahí que el texto haya sido publicado con el título de *Zollikoner Seminare*.

El 8 de septiembre de 1959 un grupo de psiquiatras, estudiantes de psiquiatría, psicólogos y psicoanalistas se reunió en el auditorio de la clínica psiquiátrica de la universidad de Zurich para

¹ Según la información oral recibida por el Dr. Carlos Gutiérrez.

escuchar la conferencia de Martin Heidegger titulada "El "ser ahí" humano como un ámbito del poder-percibir". Con esta conferencia daba inicio el proyecto, sugerido por Medard Boss, de atender esta cuestión de la 'psique'. Los subsecuentes seminarios se llevarían a cabo no en Zürich, sino en Zollikon, porque según Boss "el auditorio apenas renovado estaba tan modestamente 'tecnificado' que su atmósfera no iba acorde al pensamiento de Heidegger"¹. Los trabajos en Zollikon se realizaron varias veces al año con una duración máxima de 14 días, esto fue así hasta 1970.

Posteriormente Medard Boss sugirió la publicación de los protocolos del seminario así como conversaciones y cartas en donde se abordaban los problemas tratados en el mismo. El texto finalmente fue publicado en 1987.

Zolliker Seminar es un texto de 369 páginas y está dividido en las tres partes que propuso Boss: la primera son los protocolos del seminario, esta parte consta de 191 páginas y abarca de 1959 a 1969. La segunda parte son conversaciones entre Heidegger y Boss, en donde fueron incluidos manuscritos del mismo Heidegger, esta parte consta de 102 páginas y las conversaciones y documentos son de 1961 a 1972. La tercera parte son cartas de Heidegger dirigidas a Boss entre 1947 y 1971.

Descubrir estos seminarios se presentó como una oportunidad de analizar lo dicho y lo no-dicho acerca de las relaciones entre filosofía y psicoanálisis con la acertada guía de las reflexiones heideggerianas. Heidegger en estos trabajos hace una fuerte crítica a estos ámbitos del saber que por lo menos en el nombre tienen algo que ver con 'psique'. La crítica heideggeriana en estos textos funciona como una guía de lectura con respecto a otras obras del filósofo.

La extensión del texto se presentó como uno de los principales problemas en este proyecto. Por ello la traducción que presento es únicamente de la segunda parte (por el momento). ¿Por qué se ha traducido precisamente esta serie de conversaciones entre Heidegger y Boss y no los protocolos del seminario? La respuesta es que en esta segunda parte del texto se abordan temas en forma más directa que en los protocolos y en las cartas, debido tanto a preguntas o comentarios del mismo Boss así como a

¹ Así lo indica en el prólogo al texto

críticas que Heidegger en cierto momento tuvo la inquietud de escribir para llamar la atención sobre posibles malentendidos de su obra.

El reto de la traducción de alguna obra de Heidegger es precisamente hacerlo comprensible en el idioma correspondiente, en este caso español. En varias ocasiones algunas personas cuestionaban por qué Heidegger no se preocupó por decir las cosas en un alemán "comprensible". Heidegger regularmente contestaba al respecto: "Wir können doch immer nur so sagen, wie wir denken, und denken, wie wir reden"³. Por ello en la medida de lo posible he tratado de traducir en forma clara, aunque sin violentar el sentido de los términos usados por Heidegger⁴.

A continuación expondré de forma muy sucinta los temas eje alrededor de los cuales puede tejerse la relación entre el psicoanálisis y el pensamiento de Heidegger con base en el texto traducido y en *Sein und Zeit*. Conviene aclarar que el psicoanálisis que Heidegger critica en los *Seminarios* es el de Freud, pero considero que hoy día al hablar de psicoanálisis no se puede olvidar la obra de Lacan, por lo que intentaré relacionarlos en la medida de lo posible.

II *Cogito*

Ya he mencionado que el texto aborda cierto sector de problemáticas. Pero considero que la crítica que permanece a lo largo del texto puede hacerse explícita: lo que critica Heidegger en torno al problema de la 'psique' es la crítica a la idea de sujeto. Esto no es algo nuevo, ya que esta crítica la lleva a cabo desde *Sein und Zeit*. Lo que sí me parece novedoso es llegar a cuestionar la idea de subjetividad

³ "Podemos, pues, siempre solamente hablar como pensamos y pensar como hablamos". Citado por Boss en su prólogo al texto.

⁴ Reconozco lo meritorio del trabajo de Gaoz en la traducción de *Sein und Zeit* pero considero que se da la posibilidad de lograr una más clara comprensión del pensamiento de Heidegger a partir de otra posible traducción de los términos empleados por el filósofo alemán. Para tratar de aclarar o justificar la traducción, en la tercera parte de este trabajo se han realizado una serie de notas que pueden ayudar a una mayor aclaración de la oscuridad en la que nos pudiésemos hallar en torno al filósofo de Friburgo.

de la modernidad a través de la crítica a ciertas concepciones psicológicas, psiquiátricas o psicoanalíticas. Al hacer esto, Heidegger nos amplía un poco más su concepto de modernidad y sus implicaciones. La crítica a la idea de sujeto y subjetividad no es algo que afecte solamente a la Filosofía como un quehacer que no tiene otra ocupación. La crítica al 'sujeto moderno' como *cogito* es precisamente la crítica que también ha hecho el psicoanálisis, aunque, claro, desde otro punto de vista.

Considero que esta crítica al *cogito* es un punto de encuentro entre el pensamiento de Heidegger y el psicoanálisis. Con esto no quiero decir que ambos hablan de lo mismo o que se hallen en un mismo nivel, simplemente se encuentran en algunos puntos. Uno de esos puntos es la crítica al sujeto moderno. Para tratar de aclarar esto, a manera de introducción al texto, ampliaré un poco más al respecto.

Ante el problema de la subjetividad Heidegger hace una propuesta totalmente diferente a lo que se venía planteando a partir de Descartes. Hay que recordar que la idea del sujeto y la correlativa constitución del objeto es fruto de la modernidad a partir de los planteamientos de Descartes. Ocurre aquí una nueva configuración en la relación hombre-ser. El ser humano en esta búsqueda "filosófica" de certidumbre llega con Descartes a la autocertidumbre en la medida en que la certidumbre y a partir de ahí la verdad ya no se fundan en la fe y la revelación como en la Edad Media, sino que ahora la seguridad de certeza está determinada por las leyes y reglas del pensar humano: por el *cogito*.

A partir de esto todo cambia. Se constituye la objetividad, que se funda en la subjetividad, se replantea con mayor vigor la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. El sujeto, al ser concebido como el receptáculo de la razón que se constituye a su vez como la garantía de certidumbre absoluta, pasa a ser un *ego* aislado y encerrado en sí mismo, permanentemente intemporal. Esto ya indica los graves problemas a los que conducía una explicación tal. Ya en el párrafo 6 de *Sein und Zeit* Heidegger critica la noción cartesiana de sujeto como algo extraño al tiempo, y en el párrafo 13 cuestiona el planteamiento del ser humano como conciencia *cognoscente*.

La búsqueda de lo verdadero, a partir de una concepción tal de sujeto, paso a ser una representación fiel de las cosas. Lo objetivo como lo "más verdadero" pasó a entenderse como la

representación fiel y exacta de las cosas, esto, claro, con la ayuda de las matemáticas: con la ayuda del calcular. El criterio de objetividad se constituyó, pues, a partir de la representación y la calculabilidad.

Heidegger mismo ubica en el presente texto los antecedentes de esta concepción en el mismo Galileo: "lo preponderante para el proyecto de naturaleza de Galileo fue la calculabilidad"⁵ y "la ciencia presupone la naturaleza como un determinado ámbito de lo que es, lo cual es mensurable"⁶. A partir de esto y las contribuciones de Descartes se constituye entonces un sujeto que se acerca a la naturaleza formada por un conjunto de objetos y ese medio de acercarse es lo que conocemos como la ciencia moderna, cuyo instrumento de "objetividad" es la calculabilidad que da por supuesto lo mensurable de la naturaleza. Ya Lacan indicará que a partir del surgimiento del *cogito* cartesiano como sujeto de la ciencia, se instaure la unidad entre saber y verdad, de lo cual va a depender la ciencia sin cuestionar más.⁷

Con todo esto, entonces, la relación con el mundo se fundaba precisamente en el conocer como formación de representaciones y la búsqueda de certeza a partir de la exactitud matemática. Heidegger parte de la crisis de la idea de sujeto que se deriva de la crisis de esta idea de ciencia. A su vez el psicoanálisis, y concretamente el de Lacan, coincidirá con Heidegger en que pone en crisis la noción cartesiana de sujeto.

El psicoanálisis ha ejercido un corte entre la unidad no cuestionada de saber y verdad. Ha revelado la irrupción del lenguaje en esta supuesta unidad. Ha cuestionado profundamente el lugar y fundamento del *cogito* cartesiano. Ha comenzado a desmoronar esa enorme montaña modernista que parecía tener como base sólida la certeza absoluta.

Pero, ¿tiene sentido hablar de esto? ¿Qué tiene que ver todo esto con un paciente en un diván del analista? Precisamente porque estamos inmersos en esta concepción moderna es que no alcanzamos a ver la importancia y en muchas ocasiones las consecuencias de nuestro actuar cotidiano.

⁵ Cf. página 265. La paginación que voy a indicar en el texto traducido se refiere a las páginas en el original alemán que se localizan en el costado de la traducción.

⁶ Cf. página 267.

⁷ Cf. el artículo "La ciencia y la verdad" publicado en sus *Escritos 2*.

III "Ser ahí"

Respecto a todo esto Heidegger plantea ya en *Sein und Zeit* que el sujeto y cada determinación de la subjetividad del sujeto supone el "ser ahí"⁸.

"Ser ahí" es el nombre para la pertenencia ontológica del ser del ser humano con el ser como tal de la totalidad de lo que es. Cuando digo 'ontológica' me refiero precisamente a ese ámbito del ser, en oposición a lo óptico que sería la referencia a lo que es. En el texto Heidegger mismo lo aclara: "Yo veo en primer lugar la mesa existente, pero no veo el existir como tal. Hay dos fenómenos: óptico y ontológico. El fenómeno *ser* es la condición de posibilidad para el aparecer de lo óptico, de lo que es como lo que es"⁹.

"Ser ahí", entonces, nombra la ex-sistencia del ser humano. 'Ex-sistencia' se escribe así para indicar la diferencia que Heidegger realiza con 'existencia', esta diferenciación la marca ya en el párrafo 9 de *Sein und Zeit* y posteriormente es aclarada de manera rotunda en *Über den Humanismus*.

El 'ahí' tiene el sentido de estado de abierto, es decir, el estado de abierto del ser del ser humano en conexión esencial con el estado de abierto del ser en general. 'Estado de abierto' como estado de iluminado no es una característica. En el estado de abierto ve Heidegger lo esencial del ser mismo. Es importante aclarar que el estar abierto no es sólo del ser humano, sino del ser en general, si no fuera así, en el 'ahí' no ocurriría un dejarse ver del ser.

⁸ El término en alemán es *Dasein*. Con respecto a la traducción de "ser ahí" llevada a cabo por Chaos cfr. la nota I (3) de la última parte de este trabajo.

⁹ Cf. p. 234. Con respecto al uso de 'existir' en esta cita cf. la nota correspondiente.

Al hablar de "ser ahí" no lo hace Heidegger simplemente para cambiar de nombre y referirse nuevamente al sujeto. "Ser ahí" no nombra a este que es ser humano, sino que se refiere a la constitución de ser de este que es ser humano

Hasta aquí entonces hay que puntualizar lo mencionado: 1) con el "ser ahí" se nombra a lo que es ser humano y no otro que tenga otro modo de ser. 2) Con "ser ahí" se nombra la constitución de ser del ser humano. 3) La constitución de ser del ser humano que ex-siste como y en el 'ahí', se descubre en su conexión esencial con el ser como tal de lo que es en totalidad. El "ser ahí" entonces se concibe como ex-sistir abierto en el estado de abierto del ser en general, al cual como veremos más adelante, comprende. Con esto se observa que su constitución de ser no proviene de sí mismo, ni de la conciencia, ni de la subjetividad de sí mismo como sujeto, sino de la referencia ex-sistenciaria al ser.

Se comprende, pues, que el pensamiento de Heidegger y el psicoanálisis no pueden ubicarse a un mismo nivel: Heidegger lo que hace es ontología, en tanto que el psicoanálisis presupone ya una ontología. Es decir, el inconsciente como columna vertebral del psicoanálisis, que a partir de Lacan se concibe estructurado como un lenguaje, presupone la esencia misma del lenguaje, el ser del lenguaje, y esto sólo se puede a partir del ámbito ontológico.

Anteriormente he mencionado 'ser en general', con esto me refiero a la crítica que hace Heidegger a la metafísica, la cual se ha enfocado a analizar el carácter de lo que es y no al ser como tal. Al hablar de 'lo que es' me refiero a lo que Gaos tradujo como 'ente', y esto ha sido la idea de ser de la metafísica, es decir, ser se ha visto como ser-lo que es (*Seiendsein*) y no como ser en general (*Sein*)¹⁰. Este ser-lo que es se ha analizado de varias formas: como lo ser dado (*Vorhandensein*), lo ser presente (*Anwesendsein*), como creatura, sujeto, yo, conciencia dada. Respecto a la idea de conciencia como constitución elemental del sujeto moderno tanto el psicoanálisis como Heidegger cuestionan el fundamento de ésta. Con respecto al primero, el hecho de "centrarse" en el inconsciente es ya una agresión a la conciencia todopoderosa; por su parte Heidegger mencionará en el texto que "la conciencia

¹⁰ Cf. *Beiträge zur Philosophie* no. 149, pag. 270.

siempre presupone el "ser ahí", no al revés. Saber y conciencia se mueven ya siempre en la *apertura del ahí*, y sin ésta no son en absoluto posibles".¹¹

El preguntar por el ser y no por el ser-lo que es tiene implícita otra manera de preguntar del que hace la pregunta, es decir, al cambiar radicalmente la pregunta debe cambiar también el que la hace. Al preguntar por lo que es el que preguntaba estaba constituido como sujeto, pero ahora al preguntar por el ser el que pregunta está precisamente en el estado de abierto de éste, está en el ahí del ser, es "ser ahí". En la metafísica ha permanecido oculta tanto la diferencia ontológica entre ser y ser-lo que es así como la constitución originaria del ser humano. Una pregunta que podría surgir en este punto sería ¿cómo considera el psicoanálisis al ser humano? Heidegger en este escrito es tajante con respecto a su crítica hasta el punto de preguntar ¿en toda la construcción de la teoría libidinal freudiana si está el ser humano?"¹² La respuesta a esta pregunta la intentaré ir respondiendo con base en las críticas de Heidegger en este texto; lo que por el momento queda claro es el cuestionamiento por parte del psicoanálisis de *una* conciencia todopoderosa en el sujeto.

IV Ex-sistencia

Ahora bien, regresando a nuestro análisis heideggeriano, se puede decir que la relación esencial entre el estado de abierto del ser en general y de la ex-sistencia del ser humano indica que al ser humano corresponde una comprensión del ser. El ser humano comprende al ser en primer lugar no en forma de una ontología o en forma intelectual, sino pre-ontológicamente en el llevarse a cabo de su ex-sistencia. La comprensión aquí tiene más el sentido de 'ser capaz de' o de 'poder', en este caso de 'poder-ser'. Comprender no es un simple percibir el ser, sino que al ser un modo de ser de la ex-sistencia tiene el carácter de un 'estar arrojado'. El ser humano se experimenta como arrojado en la apertura del ser, es

¹¹ Cf. pag. 259.

¹² Cf. pag. 217.

decir, se experimenta sin fundamento en la medida en que no es el fundamento de su propio ser. La apertura del ser es tomada por el ser humano en su ex-sistencia y entonces a la vez se revela como proyectado. Comprender al ser es precisamente experimentarse arrojado y proyectado en la apertura del ser.¹³

Estar arrojado en la apertura del ser quiere decir ex-sistir en el modo fáctico, de hecho, en el estado de abierto del ser en general. Proyectar significa mantenerse abierto en el estado de abierto del ser en general. Este estado de abierto es la diferencia con las filosofías anteriores a Heidegger e incluso contemporáneas a él como las filosofías de la existencia, ya que Heidegger piensa la ex-sistencia humana a partir del 'ahí' y este 'ahí' remite precisamente al estado de abierto que no es ni la conciencia ni la subjetividad, sino que es estado de abierto del ser en general. A partir de esto se entienden las críticas del filósofo con respecto a "adaptaciones psiquiátricas" de su ontología.¹⁴

Ya se ha mencionado que el estado de abierto es la forma de ser del ser humano y constituye la ex-sistencia. Al hablar del ser del ser humano Heidegger hace referencia a ciertas estructuras que lo constituyen: los existenciaros.¹⁵ Este término indica la gran diferencia con otras formas de ser diferentes a las del ser humano, por ejemplo la manejabilidad (ser a la mano) o lo dado (ser ante los ojos), en estos casos no se habla de existenciaros sino de categorías. Los existenciaros remiten únicamente al ser del ser humano.

En todos los existenciaros se manifiesta el estado de abierto del ser en general. Los existenciaros no son términos acuñados para saturar la terminología filosófica, sino que cada uno cumple una cierta "función" ontológica. Heidegger plantea que el existenciaro que se constituye como el ser del "ser ahí" es el cuidado (*Sorge*)¹⁶. Éste se refiere precisamente a la relación del "ser ahí" con lo que es, en el sentido de andar siempre en algo. El cuidado se explica a partir de otros existenciaros

¹³ Cf. *Sein und Zeit* párrafos 29, 31, 38.

¹⁴ Me refiero a las críticas de Heidegger en el presente texto con respecto a Binswanger, Boss y Plankenburg principalmente.

¹⁵ Cf. *Sein und Zeit* párrafo 9, pag. 44. *Ser y Tiempo* p. 56.

¹⁶ Respecto a esta traducción en lugar de la de 'cura' de Gaos cfr. la nota II (36)

básicos: proyecto, estado de arrojado y procurar.¹⁷ El proyecto y el estar arrojado del "ser ahí" ya los había mencionado antes, pero al indicar que proyectar era mantenerse abierto surge la pregunta ¿cómo? y al indicar que el "ser ahí" está arrojado puede preguntarse ¿en dónde?

Con respecto al proyecto, lo que proyecta el "ser ahí" en cada caso son sus posibilidades de ser, las cuales como posibilidades de la ex-sistencia son posibilidades de ser en el mundo facticamente; por eso lo relacioné anteriormente con el comprender, ya que el comprender se da precisamente en las posibilidades de ser del "ser ahí", en lo proyectado del proyecto. Con respecto al 'en dónde' del estar arrojado, éste lo experimenta el "ser ahí" en el modo del encontrarse en un estado de ánimo. El procurar, por otra parte, se refiere al descubrimiento de lo que es dentro del mundo, es decir, el procurar es el dejar venir al encuentro que descubre.

Ahora bien, el cuidado no debe entenderse en un sentido puramente óntico, sino ontológico. Tampoco debe caracterizarse como una manera de comportarse del yo aislado, del sujeto, de la conciencia; ya que el "ser ahí" al estar arrojado y proyectado en sus posibilidades de ser-en-el-mundo, es ya también con otros, en donde el cuidado se expresa como asistir (*Fürsorge*). Heidegger indica esto en el texto: "El "ser ahí" se debe ver siempre como ser-en-el-mundo, como el procurar de cosas y el asistir a lo que es-con, como el ser-con los seres humanos que encuentra, nunca hay que verlo como un sujeto que se haya para sí"¹⁸

Respecto a lo expuesto anteriormente se podría argumentar que en el párrafo 41 de *Sein und Zeit* Heidegger habla del significado de 'cuidado' pero no con los términos que he indicado. Heidegger dice: "El ser del "ser ahí" significa: ya anticiparse en (el mundo) como estar en (lo que es que viene al encuentro dentro del mundo)".¹⁹ Lo que salta a la vista es la referencia al tiempo, ¿qué tiene que ver el tiempo aquí?

¹⁷ Esta es una interpretación a partir de la lectura de la primera sección de *Sein und Zeit*. Con respecto al cuidado cf. los párrafos 39-44 de *S. und Z.*

¹⁸ Cf. p. 204. Con respecto a la traducción de *Mitsein* por ser-con, tomada de Gaos, cfr. la nota II (26).

¹⁹ Cf. *S. und Z.*, pag. 192. *S y T.* pag. 213. Esta misma formulación la repite Heidegger en el texto pag. 219.

V Tiempo

El título de la principal obra de Heidegger indica ya el lugar del tiempo: *Sein und Zeit* (*Ser y Tiempo*). Lo que se observa en la obra es la conceptualización del ser a partir del tiempo: lo propio del ser es el tiempo, el tiempo es el horizonte de comprensión del ser. Esto quiere decir que ser no puede ser pensado sin tiempo ni tiempo sin ser. La metafísica ha pensado y separado ser y tiempo, ejemplos de ello son por una parte la idea de sustancia como ser fuera de tiempo, como algo que permanece a pesar del tiempo, es decir la sustancia sería el ser sin tiempo; por otro lado la idea de pasado o futuro se ha conceptualizado como tiempo que ya no es o que aún no es, es decir, como tiempo sin ser. La metafísica se ha movido -según Heidegger- en la referencia al "tiempo vulgar", a secuencias de ahora momentáneos y pasajeros, es decir, sólo alcanzó a ver el aspecto temporal de lo que es y no el tiempo originario (así como vio solamente lo que es y no el *ser* de lo que es).

El ser mismo tiene carácter de tiempo (es temporoso, diría Gaos), pero no como ser-en-el-tiempo de lo que es. Para comprender lo esencial del tiempo, lo temporario del tiempo, es necesario un alejamiento de la concepción vulgar de tiempo como correr de ahora²⁰.

Anteriormente he mencionado que separar tiempo y ser ha sido el trabajo metafísico de varios siglos, por ello plantear la pregunta por el tiempo originario es al mismo tiempo plantear la pregunta por el sentido del ser en general. Es decir, la pregunta por la esencia originaria del ser es la pregunta a partir de la esencia originaria del tiempo y viceversa.

A partir de los análisis de Heidegger podríamos decir que el tiempo (originario) es el sentido²¹ del ser del ser en general, y ya he indicado que el ser en general sólo es comprensible a partir de su apertura en el 'ahí' del "ser ahí". Es decir, si el ser mismo sólo se manifiesta en la comprensión del ser

²⁰ Cf. al respecto el parágrafo 81 de *Sein und Zeit* y la primera parte de los *Seminarios de Zollikon* pp. 41-72.

²¹ Con 'sentido' me refiero a aquello en lo que se funda la comprensibilidad de algo sin presentarse ello mismo a la vista expresamente. Más adelante profundizaré un poco más al respecto.

del "ser ahí" entonces se entiende también que el sentido ontológico del ser del "ser ahí" (cuidado) consiste en la temporalidad. Es decir, el tiempo como el sentido del ser en general puede mostrarse como tiempo (temporizarse) únicamente en el llevarse a cabo existencial de la temporalidad del "ser ahí".

Cuando se habla de temporalidad la concepción común tiende a asociarla a un pasar en el tiempo, a un transcurrir. Ésta ha sido precisamente la idea de la metafísica con respecto a la relación entre ser humano y tiempo. El ser humano se ha visto como un sujeto que pasa en el tiempo y en donde se desligan unos momentos con otros, se habla de su pasado como "lo que ya fue", como "lo que no volverá" y de su futuro como "lo que le espera". "Vivir el presente" es lo importante para el sujeto, es lo único que "existe". Como puede verse esta concepción vulgar del tiempo asociada a la idea de sujeto ha dejado de lado la importancia de la pregunta central ontológica respecto a la relación ser humano-tiempo. En este sentido el psicoanálisis lacaniano coincide con Heidegger en la crítica al sujeto moderno, pues, podríamos decir que también rechaza la concepción común del tiempo. Esto es, con la introducción de la noción de 'deseo', el psicoanálisis abandona la concepción común del tiempo en la medida en que "el deseo no es situable en un pasado o en un futuro, sino en un presentarse donde se halla el sido y el advenir".²² A partir de esto se entiende entonces la posible resignificación de lo sido, es decir, ese tiempo vivo en donde a partir del deseo puede cobrarse otro significado. El psicoanálisis hace también una fuerte crítica a la concepción vulgar de tiempo en las "características" atribuidas al inconsciente en las que se adopta el adjetivo 'atemporal'.²³

La concepción heideggeriana de temporalidad es muy diferente. El tiempo originario que se deja ver en el 'ahí' del "ser ahí" es la unidad de tres dimensiones, a las que Heidegger llama 'éxtasis'. Estas dimensiones son el advenir, el sido y el presente. ¿Pueden identificarse con futuro, pasado y presente? No se pueden identificar en la medida en que si se toma al "ser ahí" como "pasado" (como lo que ya no

²² Cf. Tamayo, Luis. *El Psicoanálisis: vuelta a la sabiduría*. Tesis de doctorado, p. 99. La noción de 'deseo' a la que me refiero es considerada a partir de un enfoque lacaniano. Más adelante retomaré nuevamente esta noción.

²³ Cf. Freud, Sigmund. *Lo inconsciente en Obras Completas*. Vol. 14.

es) o "futuro" (como lo que aún no es) se toma entonces al "ser ahí" en la tradicional concepción de sujeto y se cae nuevamente en la separación de ser y tiempo. El "ser ahí" al estar arrojado en el 'ahí' del ser es y es como ex-sistencia en tanto ha sido y ha sido en tanto adviene. Su ex-sistencia no es que haya sido o que será, sino que es. Por ello entonces su ser-sido y su advenir también son.²⁴ Se descubre entonces que en cualquier momento de su ser el "ser ahí" es adviniendo, sido y presente. Es decir, en todo momento de nuestra existencia somos adviniendo, somos sidos y somos presentándonos (siendo presentes). A partir de esto entonces puede comprenderse la relación entre cuidado y temporalidad.

Decía anteriormente que Heidegger plantea tres elementos que constituyen el cuidado: anticiparse (*sich-vorweg-sein*), ser-ya-en (*schon-sein-in*) y estar en (*sein-bei*). La traducción que realiza Gaos es respectivamente 'perse', 'ser-en' y 'ser-cabe'. Ambas traducciones me parecen insuficientes si no se comprende el sentido de las expresiones.

El *sich-vorweg-sein* no quiere decir que el "ser ahí" aún no sea, ya que el "ser ahí" es, se refiere más bien a lo que yo había indicado antes como 'proyecto' que es a la vez el advenir temporario del "ser ahí"; es decir, es proyectarse, y esto lo lleva a cabo en lo proyectado, es decir, en sus posibilidades de ser (que van a ser posibilidades de ser en el mundo). Es por esto, y en este sentido, que en presente estudio traduciré el *sich-vorweg-sein* por 'anticiparse'. El *schon-sein-in* no se refiere tampoco a algo pasado, a algo que ya fue, sino que es el 'estar arrojado' que a la vez es el sido del "ser ahí"; es decir no es un estado ya pasado sino que al estar en un estado de arrojado el "ser ahí" siempre va de regreso hacia sí mismo, su ser-sido siempre se le presenta en tanto que el "ser ahí" está siempre como 'ahí' del ser, y el ser nunca es "algo que ya fue". A partir de esto es que traduciré el *schon-sein-in* por 'ser-ya-en'. Por último el *sein-bei* no es el captar los momentos que transcurren, sino el captar el

²⁴ Cf. Gaos, José. *Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. cap. VII.

'procurar' en donde se deja que haga frente lo que es intramundano (dentro del mundo) que es así haciéndose presente²⁵. He traducido *sein bei* por 'estar en'.

Con todo esto algunas explicaciones generalmente aceptadas entraban en duda. Un ejemplo que da Heidegger en el texto es la correlación tradicional entre recuerdo y olvido, en donde el recuerdo se ha considerado como un simple retener, como un almacenamiento en la memoria, de lo ya pasado y que se puede "actualizar". Heidegger concluirá al respecto que "la representación de la memoria como un recipiente es un dispositivo completamente sin historia y sin tiempo".²⁶

VI Trascendencia

Ahora bien, cuando Heidegger habla de la relación del tiempo originario que se mantiene abierto con el llevarse a cabo de la temporalidad en la existencia del "ser ahí" habla él de un 'horizonte trascendental', que es importante mencionar para diferenciar de la concepción de 'sujeto trascendental'²⁷ principalmente. Pero ¿qué quiere decir esto de 'trascendental'?

La trascendentalidad a la que se refiere Heidegger no es la del sujeto sino la del "ser ahí". La trascendentalidad no debe ser determinada a partir de una subjetividad sino a partir del estado de abierto de la existencialidad, es decir, a partir del ser de la ex-sistencia. Heidegger marca en este texto la importancia de la trascendencia: "El "ser ahí" no es "sujeto". Ya no hay preguntas acerca de la subjetividad. La trascendencia no es la "estructura de la subjetividad", ¡sino su *supresión!*"²⁸

²⁵ Cf. el con-texto de este trabajo. Aquí sólo indicaré que las palabras *Gegenwart* y *anwesend* ambas son traducidas como 'presente'. La primera es sustantivo en el sentido de presente, pasado y futuro; la segunda es adjetivo en el sentido de 'el alumno presente en la clase'.

²⁶ Cf. pag. 275.

²⁷ El análisis de esta concepción podría ser tema de otro trabajo, por el momento me refiero a él en el sentido en que lo usa Husserl: el sujeto trascendental es el sujeto intencional, es decir, el sujeto que se constituye a partir de su orientación hacia el mundo. La trascendentalidad en este sentido sería la referencia del sujeto al mundo, en donde sujeto es 'conciencia yoica' a diferencia de Heidegger en donde es "ser ahí".

²⁸ Cf. pag. 249.

'Trascender' como lo indica Heidegger en *Von Wesen des Grundes* es un ya haber 'sobrepasado' de antemano a lo que es y con ello hacer frente a eso que es.²⁹ Sobre lo cual es en cada caso sobrepasado esto que es, es el estado de abierto del ser en general. Con ello se observa que no es un simple sobrepasar en el sentido de la relación sujeto-objeto.

Para Heidegger, entonces, el horizonte trascendental consiste en el estado de abierto temporario del ser en general. Ya he mencionado que el ser sólo es abierto en el estado de abierto del ser humano, pero este estado de abierto no es el del ser humano (no es la subjetividad del sujeto), sino que es el 'ahí' el que indica que el ser humano, abierto en su ser ex-sistente para sí mismo, ex-siste en el estado de abierto del ser en general. El estado de abierto del ser como tal, entonces, trasciende (sobrepasa) el estado de abierto para sí del ser humano a partir de su ex-sistencia y sus existenciarios. El "ser ahí" "soporta" el ahí como el claro del ser y permite que el "mundo" suceda, de esta manera trasciende.³⁰ Como se ve la trascendencia no es la esencia de la subjetividad, o yoidad, o mismidad; sino que sobrepasa estos modos.

Si trascender es siempre ya comprender al ser en el estado de abierto del propio ser, esto nos lleva al análisis de otros existenciarios que están implícitos en la estructura del cuidado, pero que hace falta desglosar.

²⁹ Cf. pag. 22.

³⁰ Cf. Pag. 240-242.

VII Ser-en-el-mundo

Al hablar de proyectado indiqué que lo proyectado son las posibilidades de ser del "ser ahí" y éstas se presentan como posibilidades de ser en el mundo. A partir de ahora indicaré la unidad de este término entre guiones: ser-en-el-mundo. ¿A qué se refiere esto? El mundo en el que el "ser ahí" existe es el mundo circundante cotidiano, pero mundo circundante no debe mal-interpretarse como la totalidad de las cosas que se presentan. Más bien 'mundo' es la condición ontológica para los seres intramundanos.

En la concepción tradicional metafísica de mundo lo que ocurría era un alejamiento del 'mundo' inmediato para constituirlo como el conjunto de objetos que se oponían a un sujeto. El acceso al mundo mismo se volvió problemático al establecerse esta escisión tajante. El concepto metafísico de mundo es sostenible solamente a partir de la constitución del ser humano como sujeto.

Heidegger indica que el acceso inmediato que tenemos a lo que es, que se presenta en un 'ver en tomo' (*Umsicht*), no nos entrega objetos sino que utensilios, es decir se muestra como tal en el quehacer del "ser ahí" a partir del carácter ontológico-existencial del procurar, que se constituye como aquello que nos permite el encuentro con lo que es de esa forma. El utensilio no es algo que en su ser, inmediatamente, pudiera ser "conocido" en forma aislada, como se pretendió hacer con los objetos. El utensilio hace frente al "ser ahí" en su ser como 'conformarse', según la traducción de Gaos. El procurar en el quehacer cotidiano como 'dejar conformar', como 'estar conforme' tiene el carácter de descubrir lo que es en su ser. Esta 'conformación' significa que el utensilio presenta un 'con lo cual' que está en relación a otro utensilio. Para variar el ejemplo clásico del martillo podríamos decir que un lápiz se conforma con el papel 'sobre el cual' escribe y éste a su vez en el cuaderno 'en el cual está', etc. Al final de esta cadena de conformaciones encontramos que hay un último 'con lo cual' que no está en relación a otro utensilio sino al "ser ahí". Este *um-willen* lo tradujo Gaos como 'por mor de', que tiene el sentido de 'por sí', en este caso del "ser ahí". En mi ejemplo, al escribir una carta se dan una serie de

conformaciones en donde la última ya no es un 'con lo cual' de un utensilio a otro, sino que es un 'por sí' del "ser ahí". De esta manera se entiende que el mundo en donde el utensilio se muestra como intramundano ocurre a partir del 'por sí' del "ser ahí" y la totalidad de conformidades. El Mundo, entonces, no es pensado como la totalidad de lo que es en espacio y tiempo, sino que es lo que 'por sí' conforme al "ser ahí" se relaciona con la totalidad de conformidades que en el ser del "ser ahí" es una conexión abierta de referencias. Esta conexión de referencias no tiene la forma de lo que es intramundano, sino que posibilita el hacer frente de lo que es intramundano.³¹

Con todo esto se observa, pues, que ser-en-el-mundo quiere decir estar familiarizado ya en cada caso con el mundo, es decir, existir en la apertura del ser con el 'por sí' en correlación a la totalidad de conformidades. Esto se da como acceso ontológicamente posible en el quehacer con lo que es intramundano, con el quehacer que procura.

Ahora bien, el 'por sí' del "ser ahí" está abierto en torno al 'para' o al 'con lo cual'. Todo esto constituye el significar y a partir de esto entonces la totalidad de la correlación de referencias significadas es la significatividad, que a su vez se constituye como la estructura ontológica del mundo, como la mundanidad del mundo. Es decir, la significatividad constituye la mundanidad, que a su vez es la forma de ser del mundo.

Mundo no es, entonces, algo objetivo fuera de nosotros, sino que más bien es constitutivo del "ser ahí", y como ya he indicado, el "ser ahí" proyecta sus posibilidades de ser siempre como ser-en-el-mundo. Con esto se entiende que al hablar de mundo como existenciario no puede plantearse en el mismo sentido que los existenciaros que constituyen la estructura del cuidado. Mundo es un existenciario en tanto que a su estado de abierto pertenece el estar abierto en el estado de arrojado y del proyecto.

A partir de este análisis, en el presente texto Heidegger argumenta en torno a ciertas concepciones psicológicas comunes que se fundamentan en la relación sujeto-objeto: proyección (en

³¹ El presente análisis se refiere a los capítulos II y III de la primera sección de *Sein und Zeit*.

sentido psicológico), introyección, percepción, etc. Todas ellas suponen ya el ser-en-el-mundo del "ser ahí" y por ello al mundo como constitutivo de él. Por su lado el Psicoanálisis trabaja con conceptos como 'querer', 'desear', 'inclinarse' y 'esfuerzo' que a partir del modelo pulsional en el que se fundamentan parecen moverse más en el "ámbito de la mecánica".³² Al respecto Heidegger ve a la pulsión como un intento de explicación que en tanto intenta explicar al ser humano sus formaciones recaen en modos de llevarse a cabo del ser-en-el-mundo. Con respecto a la noción de 'deseo' el psicoanálisis, concretamente lacaniano, concibe a éste como el resultante de una falta en ser originaria en donde si no hubiera esto que falta habría completud absoluta que se manifestaría en el goce absoluto, en el goce mortífero, en la muerte. La falta coloca al ser humano en condición de deseante de eso que falta, lo cual permite la producción del objeto causante del deseo. El deseo se ubica entonces como un constitutivo del ser humano, de hecho se llega a hablar de 'sujeto de deseo', que no hay que confundir con el sujeto al que escinde: al *cogito* cartesiano. El deseo entonces constituye una base para el psicoanálisis, pero como ya indiqué anteriormente esto se fundamenta en la ontología, ya que no se cuestiona la esencia misma del deseo, su ser.³³

VIII Ser-con

Ahora bien, podría pensarse que todo este análisis conduce a un solipsismo al aplicarse todo el desarrollo a mi "ser ahí", pero hay que tener en cuenta también que se da el existencial 'ser-con'. Esto

³² En la página 217 Heidegger dice que "los intentos de explicación de fenómenos humanos a partir de pulsiones tienen el carácter metodológico de una ciencia, cuyo ámbito no es el humano, sino la mecánica". Al respecto consultar en el con-texto la nota II (72) y (73).

³³ Ya he mencionado en varias ocasiones la referencia a la esencia de algo ¿qué significa esto? En el presente texto (Heidegger) el mismo autor lo indica. Cf. Pag. 277: "La determinación de la esencia de alguna cosa se compone de tres determinaciones: En primer lugar es necesaria la determinación de lo como *qué* algo es [...] La segunda subdeterminación se refiere a la condición de posibilidad de ser así [...] La tercera subdeterminación se refiere al hecho en que la condición de posibilidad por su parte está fundada [...]"

quiere decir que el estado de abierto de mi ser-en-el-mundo está abierto ya siempre, a priori, como con otro "ser ahí" que está, con-partido con otro ex-sistencia. A pesar de mi 'ser en cada caso yo mismo', que es como experimento mi 'ahí' del ser, está ya siempre abierto también el ámbito del otro "ser ahí", independientemente de la presencia o ausencia del otro. Es decir, la posibilidad de mi existencia sólo es posible a partir de la posibilidad de existir unos-con-otros. Por ello el mundo es co-mundo. En el texto Heidegger argumenta en contra de "posibles" teorías psicológicas y su alcance en su fundamentación:

La teoría psicológica común de que uno percibe al otro ser humano a través de 'empallá', a través de 'proyección' de uno mismo dentro del otro es insignificante; porque la idea de una identificación y de una proyección presupone ya siempre el ser-con el otro y el ser-con del otro conmigo. Ambas presuponen el tener comprensión del otro como otro ser humano, si no yo proyectaría hacia el vacío.³⁴

Con todo esto se observa entonces la caracterización de la forma de ser del "ser ahí" y su relación con otras formas de ser. Hay una marcada diferencia, pero también una correspondencia. La diferencia es que el "ser ahí" es la única forma de ser que comprende al ser, pero la correspondencia consiste en que no sólo comprende su ser sino también las otras maneras de ser que no son como él.

Ahora bien, el habla, como se verá a continuación, es constitutivo esencial del estado de abierto y si lo que es sólo es patente en y a partir del estado de abierto del ser-en-el-mundo, entonces la articulación del habla determina también ontológicamente el carácter de patente de lo que es tanto intramundano como lo que es que tiene otra forma de ser que la del "ser ahí", así como al otro "ser ahí" como co-ser. A partir de esto se entiende el carácter dialógico del lenguaje: es esencialmente conversación. Cada comportamiento mío es, entonces, "inter-existencial", no inter-subjetivo. En cada comportamiento está el otro presente como dimensión de sentido. Es decir, el descubrimiento de las cosas intramundanas tienen de base un carácter inter-existencial: yo comprendo las cosas, con las cuales voy viendo en tomo procurando, siempre como tales con las que también otro "ser ahí" se comporta.

³⁴ Cf. pag. 207.

IX Habla

Ahora bien, ya desde la antigüedad se había caracterizado al ser humano como el ser que tiene el habla. A partir de la constitución del ser humano como sujeto el lenguaje pasó a constituirse como la expresión "externa" de una serie de representaciones "internas". El lenguaje se concibió como un medio de comunicación a través de representaciones expresadas. Nunca se cuestionó la esencia de este lenguaje y los problemas que pudieran derivarse de estas representaciones internas y de esta expresión externa.

Respecto a esto Heidegger planteará que el lenguaje tiene sus raíces en la constitución existencial del estado de abierto del "ser ahí". Es decir, el lenguaje fonético³³ tiene su esencia en el lugar de la constitución existencial del estado de abierto del "ser ahí", a esto Heidegger le llama 'habla' (*Rede*)³⁴

Para entender un poco mejor esto conviene recordar parte de lo ya dicho anteriormente. Por un lado Heidegger habla de comprender en el sentido de 'poder-ser', es decir un comprender que proyecta, y como ya indiqué, proyecta sus posibilidades de ser-en-el-mundo. Por otro lado nuestro autor indica en *Sein und Zeit* que "el proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse"³⁵ Al "desarrollo del comprender lo llama 'interpretación'. La interpretación se constituye como la apropiación de lo comprendido. Es decir, toda interpretación se da sobre algo, no en el vacío, no sin supuestos: se da a partir de lo comprendido. Pero ¿qué es esto comprendido? Ya he mencionado que el "ser ahí" en el proyecto como posibilidad de ser-en-el-mundo y como estar arrojado en el 'ahí' del ser tiene abierta la posibilidad no sólo de comprender su ser, sino también el de lo que es dentro del mundo, de lo que es intramundano. Ya he indicado también que lo que es dentro del mundo es accesible al "ser ahí" no

³³ Cuando me refiero a lenguaje fonético no es únicamente el hablado, sino el que utiliza palabras o en general símbolos. Es entonces el lenguaje escrito, leído, etc.

³⁴ El siguiente análisis comprende los párrafos 31 a 34 de *Sein und Zeit*.

³⁵ Cf. *Sein und Zeit*. Párrafo 32. pag. 148. *Ser y Tiempo* pag. 166.

aisladamente como objeto sino a partir de un todo de significatividad que se da en el ver en tomo del procurar. En esta accesibilidad a lo que es se descubre precisamente lo que es, y se comprende, adquiere sentido. Al respecto Heidegger indicará en el párrafo 32 de *Sein und Zeit* que "sentido es aquello en que se apoya la comprensibilidad de algo" y en el párrafo 34 dirá que sentido es "lo articulable en la interpretación, o más originariamente ya en el habla". El sentido entonces se constituye no sólo como lo articulable en la interpretación, sino también como lo articulable del habla misma. ¿qué relación hay entre interpretación y habla?

La interpretación se funda en el comprender, pero el habla no. Más bien la interpretación también se funda en el habla. Es decir, la apropiación de lo comprendido -la interpretación- sólo puede darse a partir de lo articulable en ella -el sentido- y de la articulación de esto articulable: el habla. Heidegger mencionará de hecho que el habla es igualmente originario junto con el comprender y el encontrarse en un estado de ánimo. Es decir, la articulación del habla sólo se da en el comprender que se encuentra en un estado de ánimo; el habla también está arrojada, como el proyecto, y sus posibilidades como posibilidades de ser-en-el-mundo. En el texto Heidegger lo remarca: "El comprender encontrable en un estado de ánimo es en sí un decir, un mostrar".³⁴

Ahora bien, dijimos que la interpretación no se da en el vacío, se da en lo comprendido y por ello se entiende que la interpretación se funda en la comprensión, y antes he indicado que esto se funda en el estado de abierto del "ser ahí"; es decir, nunca es un estado de abierto vacío, sino que es esencialmente un estado de abierto de sentido, y sentido se entiende como la totalidad de referencias.

Al ser el habla la articulación de la comprensibilidad arrojada del estado de abierto y al ser esta articulación un existenciero originario del estado de abierto y al tener ésta la constitución de ser-en-el-mundo, entonces el habla debe tener una manera de ser en el mundo, de ser "mundana". Esto es precisamente el expresar la totalidad de referencias abiertas articuladas, que se constituyen como

³⁴ Cf. pag. 263.

significados. El modo de ser "mundano" del habla es precisamente el llegar a ser palabra de la totalidad de significados: el lenguaje.

X Lenguaje

En el expresarse del lenguaje no es que ocurra una conciencia inmanente con representaciones que exteriorice a través de palabras, sino que en las palabras tiene el habla su propio ser mundano. La expresión fonética en el lenguaje se da más bien en forma horizontal, no de adentro (pensamientos, representaciones) hacia afuera (palabras), ya que el "ser ahí" siempre está ahí "afuera" arrojado en sus posibilidades como ser-en-el-mundo.

Respecto a esto ¿qué actitud tiene el psicoanálisis? Hay que recordar que el psicoanálisis se basa en un trabajo verbal del paciente (baste recordar que el sueño, por ejemplo, sólo nos es accesible por el relato del despertar). Se expresa en el ámbito de la palabra, y lo que se expresa e interpreta son precisamente relaciones de sentido: síntomas, sueños, actos fallidos, etc. Ya Ricoeur ha indicado³⁹ que en el psicoanálisis se da una relación simbología-lenguaje, en donde el símbolo (por ejemplo en los sueños) se presenta cuando el lenguaje aporta signos en donde hay más de un sentido. Para que haya símbolo, entonces, se requiere un principio de interpretación que permita acceder al sentido oculto, que permita descubrirlo⁴⁰. Lacan indicará posteriormente que no sólo se expresan relaciones de sentido, sino formaciones del inconsciente en donde ya no se habla de símbolos sino de significante y de operación de transliteración. Considero que puede entenderse el interpretar y el sentido en los términos de Heidegger.

³⁹ Cf. Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Respecto a esto principalmente los capítulos I y II del libro primero.

⁴⁰ En este punto hay que recordar que Freud ya hablaba de contenido manifiesto y de contenido latente del sueño. El primero era precisamente el sueño como se presentó al durmiente, con condensaciones y desplazamientos; el segundo es precisamente el sentido oculto que tienen los símbolos expresados en el contenido manifiesto. Respecto a esto podríamos decir que soñar es poetizar a partir de lo que Heidegger expresó en *Unterwegs zur Sprache*: "El habla del poeta es un decir-expresar en más de un sentido" (p. 18).

Si es así entonces llegamos también a la fundamentación de esto: el habla. Es decir, si se interpretan los sueños es porque hay una serie de sentidos ocultos articulables, pero lo que articula no es la interpretación, ésta más bien se apropia de lo articulable. Lo que articula, como ya he indicado, es el habla.

En este punto se podría pensar que al hablar Freud de 'representaciones' caía en la misma concepción del lenguaje fundada en el *cogito* cartesiano. Pero considero que el psicoanálisis (y concretamente el de Lacan) al requerir la interpretación como herramienta básica para trabajar con la pluralidad de sentidos, se constituye como una ciencia hermenéutica que rompe con el esquema de sujeto tradicional en tanto que yo cognoscente que se basa en representaciones exactas de la realidad exterior. Respecto a esto en el texto mismo Heidegger critica las concepciones psicológicas y psicoanalíticas que se mantienen en el ámbito de la representación fundada en el *cogito* cartesiano: "La teoría de la formación de una 'representación' a partir de estímulos sensoriales es una mistificación pura, es decir, se mencionan cosas, las cuales no son de ninguna forma acreditadas, son una pura invención"⁴¹. Los efectos de sentido con los que trabaja el psicoanálisis (como sueños) son interpretables, no son copias del "exterior"; la interpretación psicoanalítica se mueve en el ámbito del deseo. El deseo, como ya indiqué anteriormente, no es localizable ni en un pasado o en la "realidad" interna o externa. Respecto a todo esto Lacan aclarará posteriormente algunas cosas al indicar que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", por ello hablará de significantes y no tanto de representaciones. Con ello se entiende que el deseo aparece a partir de que se hace patente la incompletud derivada de la inexistencia del referente del significante de la falta -el falo-. Es a partir de dicha falta que puede ocurrir que se constituya el objeto causante del deseo.

⁴¹ Cf. p. 206.

XI Cuerpo

Ahora bien, lo fonético del lenguaje tiene que ver con la corporalidad del "ser ahí". Esto se entiende a partir de la situación del "ser ahí" como arrojado en medio de lo que es, en medio de lo que yo en cada caso soy. En esa apertura del ser en el 'ahí' comprendo mi ser y otros modos de ser con los que tengo relación en cada comportamiento. Es decir, yo sólo puedo ser este que se comporta en la medida en que me refiera a esto que es, hacia lo que me comporto. Esto sólo lo puedo en tanto que soy de modo corporal. Se debe ver claro que este comportamiento corporal que posibilita lo fonético del lenguaje es designado como tal a partir de la posibilidad de la ex-sistencia arrojada-proyectada de mi "ser ahí". En el texto queda claramente establecido:

El ser-cuerpo pertenece como tal al ser-en-el-mundo. Pero el ser-en-el-mundo no se agota en el ser-cuerpo. Por ejemplo al ser-en-el-mundo pertenece también la comprensión del ser, el comprender que yo estoy en el claro del ser y la respectiva comprensión del ser, de cómo el ser está determinado en la comprensión.⁴²

Ahora bien, en cierto momento se recuerda en el texto el reproche de Sartre a Heidegger con respecto al cuerpo. Heidegger indicó que para hablar adecuadamente de los fenómenos del cuerpo se deben desarrollar en forma suficiente los fundamentos del ser-en-el-mundo. Conviene recordar que este trabajo lo desarrolló posteriormente Merleau-Ponty⁴³.

⁴² Cf. pag. 244

⁴³ Cf. Boburg Maldonado, Felipe. *Encarnación y Fenómeno en Merleau-Ponty*. Tesis de doctorado en Filosofía. FF y L. Feb. 1996.

XII Freud, Lacan, Heidegger

Ya he indicado que la crítica que hace Heidegger al psicoanálisis se refiere al freudiano, a partir de una interpretación más en el ámbito biológico y de las ciencias positivas, no tanto como una ciencia hermenéutica. Con esto entonces se entienden las fuertes críticas por parte de Heidegger. Una de ellas es la caracterización del psicoanálisis como una cadena causal que no es historia (de vida psicoanalítica)⁴⁴. Una página después indica qué se entiende por 'histórico': "[...] es el modo y manera como yo me comporto en relación a lo que me adviene y a lo que es presente, y en relación a lo sido".⁴⁵ Ahora bien, ya he indicado antes que en el psicoanálisis no se habla simplemente de sucesos pasados (o futuros), sino de sentidos con posibilidad de resignificación que se ubican en un tiempo, no en el sentido común como secuencia de horas, sino en la temporalidad propia del "ser ahí". A partir de esto entonces sí se podría hablar del psicoanálisis como histórico, en tanto que la historia se fundamenta necesariamente en la temporalidad. Lacan escribirá en algún momento que "en el psicoanálisis la historia es una dimensión distinta de la del desarrollo, y que es aberración tratar de reducirla a ella. La historia no se prosigue sino a contratiempo del desarrollo".⁴⁶

Al inicio de este trabajo indiqué que la crítica coincidente entre Heidegger y el psicoanálisis (sea freudiano o lacaniano) es la crítica al *cogito* cartesiano, es decir, es la crítica al sujeto moderno, al yo, a la conciencia. El psicoanálisis con nociones tales como inconsciente, deseo o falta indican esos límites de los que se había olvidado la filosofía moderna. Heidegger por su parte recordará que la filosofía es ontología, es decir, debe preguntarse por el ser y no únicamente por lo que es, y ese preguntarse y comprender el ser es precisamente "la determinación fundamental del "ser ahí" como tal"⁴⁷. Esa comprensión del ser podemos experimentarla de manera propia o impropia, en tanto que la comprensión nos lleva a reconocernos como proyecto, arrojados y procurando. Si a partir de ello asumimos nuestra

⁴⁴ Cf. pag. 202.

⁴⁵ Cf. pag. 203.

⁴⁶ Lacan. *Op. Cit.* pag. 854.

⁴⁷ Cf. p. 236.

finitud, nuestro ser para la muerte que adviene, entonces podemos resolvernos en una ex-sistencia propia, esto es nos resolvemos como proyectando nuestras posibilidades (incluso nuestra posibilidad más radical: la muerte), como responsabilizándonos en nuestro estar arrojados sin fundamento y como procurando lo que nos viene al encuentro.

Con todo esto se observa, entonces, la importancia del límite, ya sea límite de la razón, de la conciencia, del saber, de la vida⁴⁸. A fin de cuentas si recordamos la concepción clásica de filosofía como amor a la sabiduría, y a ésta socráticamente como reconocimiento de la finitud (en tanto que conocerse a sí mismo es reconocer que es imposible saber todo), entonces la filosofía se identifica como una búsqueda del saber de la imposibilidad de un saber omnisapiente⁴⁹, búsqueda que también comparte el psicoanálisis desde otro punto de vista. En esta búsqueda que comparten ambas disciplinas encontramos, pues, la crítica a concepciones radicalmente pretensiosas como el *cogito* cartesiano.

A partir de lo visto hasta aquí se observa, entonces, que el psicoanálisis hace una fuerte crítica a la concepción moderna del ser humano en donde ocurren puntos de encuentro con el pensamiento de Heidegger. Sé que han quedado algunos puntos por analizar, pero sé también que este des-ocultamiento de lo dicho por Heidegger en estos seminarios no puede agotarse en algunas páginas introductorias.

⁴⁸ Cf. p. 235.

⁴⁹ Cf. Tamayo, Luis. *Op. Cit.* p. 42.

7EX70

29 de noviembre de 1961

195

El día después del seminario sobre alucinaciones.

Boss: Al comenzar el seminario de ayer el Dr. F. presentó a uno de sus pacientes esquizofrénicos. Se trató de un sencillo obrero. Nunca se había sentido de otra manera que como homosexual. Pero recientemente lo abandonó el que fuera por muchos años su pareja (1). Poco después este paciente enfermó gravemente. Se despertó una noche y vio -llegando a estar completamente despierto - salir el sol en la pared del cuarto de enfrente. Abajo de este astro yacía un hombre dormido. La pregunta surgida fue: ¿cómo se debe entender esta alucinación en el ámbito fenomenológico?

Heidegger: Ante todo es importante para Usted como psiquiatra ver que hay una multiplicidad de modos de presencia (2) de lo que habla desde lo abierto de su mundo al "ser-ahí" (3). Además del modo de una presencia actual sensualmente perceptible, hay por ejemplo el modo de presencia de las actualizaciones (4) no sensualmente perceptibles, además el de lo recordado, algo sucedido en tal y tal fecha, además el modo de presencia precisamente de un alucinado incorregible, además del ilusionado controlable, de lo imaginado, el modo de presencia de la ausencia. Por ejemplo, un hombre ausente fallecido puede llegar a estar (5) más presente en su ausencia para los sobrevivientes que como estaba mientras vivía.

El que alucina puede ver su mundo sólo en un ser-presente sensualmente perceptible, actual de todos los hechos (6), porque no puede llevar a cabo (7) lo presente y lo ausente, porque no puede moverse libremente en su mundo.

Incremento de la presencia hasta llegar a la evidencia: Aristóteles: lo visible es más presente que lo audible. Lo visible es la forma sublime de la presencia. Lo que llama la atención es el carácter de opresión (8) del sol alucinado del paciente.

El enfermo puede experimentar el irse de la pareja sólo como presencia de algo que oprime. No admite la ausencia. El ser sólo es experimentable en y a través de la presencia de uno que es (9).

196

Boss: Ahora bien ¿Por qué en la opresión erótica de la alucinación no aparece el compañero en persona, sino en lugar de él un sol?

Heidegger: Se debe preguntar más al médico que lo trata:

a) ¿Cómo se comporta hoy el paciente con respecto al sol alucinado y al hombre del sol?

b) ¿Cómo apareció en la noche el hombre del sol, el cual es el que duerme bajo el sol alucinado, realmente durmiendo y a pesar de ello oprimiendo? ¿Si acaso este hombre del sol fuera de alguna manera reconocible como el compañero dormido o si el hombre del sol tuvo que encargarse de la relegación del compañero, o sea de su rechazo?

c) ¿Cómo es ahora la relación con su pareja que lo abandonó?

El hecho de que en estimulaciones cerebrales mediante operaciones (10) aparezcan solamente "sensaciones elementales", muestra lo poco que tiene que hacer el cerebro en la visión.

Al entender el alucinar no se debe partir de la diferencia "real" e "irreal", sino más bien del examen del carácter de la relación con el mundo, en la cual está ahora el paciente. ¿Es acaso su "intensidad" (11), o la cautivación en esto, o la no-libertad en esto que confiere al alucinado el carácter de lo sensualmente perceptible, que le hace aparecer como tal?

Del 24 de abril al 4 de mayo de 1963.

197

Durante las vacaciones compartidas en Taormina, Sicilia.

Hasta hoy en día la psicología, la antropología y la psicopatología consideran al ser humano (1) como un objeto en un sentido amplio, como algo dado (2), como un sector de lo que es, como el conjunto de lo constatable (3) por la experiencia en el ser humano.

Se omite con ello la pregunta de qué es el ser humano y cómo es el ser humano como tal; o sea que él se comporta (4) fundamentalmente en su esencia con otro que es y con él mismo, y que esto por su parte sólo es posible porque él comprende al ser (5). ("Comportarse" aquí quiere decir: una relación fundada a través de una comprensión del ser).

Al plantear que el ser humano se determina como lo que está en una relación con otros seres humanos, el estadounidense Sullivan y sus colegas de semejante orientación hacen un planteamiento acerca de la esencia (6), cuyos fundamentos no se cuestionan en absoluto. (Esencial= proyecto (7), un a priori, una determinación puesta de antemano). Ellos consideran el comportamiento humano con otros seres humanos como una constatación *en* el ser humano y no como un planteamiento acerca de la esencia que determina al ser humano como ser humano.

La relación a..., el-estar-en-relación-a... señala la esencia del ser humano. ('señalar' es lo adecuado aquí y no 'constituir'(8), porque si así fuera entonces diría que el-estar-en-relación-a... sería ya una determinación exhaustiva del ser humano, mientras que la relación de la comprensión del ser remite a la aún "más profunda" determinación de la esencia del ser humano).

Por principio una 'constatación' deja abierta la posibilidad de que lo que se ha constatado en otras personas también pueda en alguna ocasión no ser constatado. El 'siempre' es una consecuencia de la esencia, pero la esencia no resulta del 'siempre'; ya que el 'siempre' ni se puede constatar porque jamás se puede examinar a todas las personas.

Concepto Galileo-newtoniano de naturaleza: La naturaleza es un contexto de movimientos 198
de puntos de masa dentro de espacio y tiempo (9). Sólo en base a este planteamiento acerca de la esencia, Galileo Galilei puede aplicar un experimento. Este proyecto ya está determinado desde la calculabilidad (10). La pregunta fundamental de todo fue: ¿cómo debo ver yo la naturaleza, de manera que pueda en todo momento predeterminarla? Galilei vió algo que hasta ese momento no se había visto, pero esto lo obligó a prescindir de todo lo demás, esto es, de las cualidades; por ejemplo que una manzana sea una manzana; aquél, un árbol; esto, un prado.

Un hecho es algo real, pero no es la realidad. La realidad no es un hecho; si no ella debería ser algo constatable, como un ratón junto a una cosa diferente.

La física experimental no es el fundamento de la física teórica; sino al revés.

La psicología, la sociología y las "behavioral sciences" de hoy, las cuales manipulan a los seres humanos a distancia, se conceptualizan en el ámbito Galileo-newtoniano de naturaleza. El ser humano también llega a ser un punto de masa en movimiento dentro de espacio y tiempo.

El concepto y proyecto galileicos de naturaleza han crecido desde la discusión de la ontología aristotélica de la naturaleza, o sea, en el hilo conductor de la pretensión (11) de la calculabilidad de la naturaleza.

Ya que en la ontología aristotélica no es posible ninguna calculabilidad, no pudo haber ninguna ciencia natural moderna. Para los griegos la ciencia, propiamente dicho, era la filosofía, la ontología, la pregunta por la esencia del ser humano y su mundo.

Tenia en sentido moderno es una suposición constructiva que tiene la finalidad de ordenar sin objeción un hecho (12) dentro de un contexto mayor, en el contexto de naturaleza en sentido newtoniano que ya está.

Detrás se halla ya la teoría en el sentido antiguo de determinación de la esencia de la naturaleza. 19
Pero a ello no accede la ciencia moderna.

Humanitas: Es la referencia libre del ser humano a lo que le hace frente, que él se apropia de estas referencias y que también él se deja ocupar para eso (13).

¿Cómo hay que empezar las clases en Harvard?(se refiere a las del semestre de verano en donde fue invitado Medard Boss como miembro visitante en la Universidad de Harvard en Cambridge, Mass. E.U.).

Nos dedicamos a la psicología, a la sociología y a la psicoterapia para ayudar a los seres humanos, para que el ser humano obtenga la meta de la adaptación y de la libertad, en el sentido más amplio. Esto concierne tanto a los médicos como a los sociólogos, porque todas las perturbaciones sociológicas y todas las perturbaciones patológicas del ser humano singular son perturbaciones de la adaptación y de la libertad.

Aquí habría que mencionar el caso concreto de la Sra. Zürcher y de su encuentro con el novio y sus anteriores parálisis histéricas, y sus perturbaciones gastrointestinales organico-neuróticas (se refiere a la Sra. Zürcher en el libro de Fundamentos de Medard Boss)¹

Discusión de las explicaciones fisiológicas

Lo fisiológico es una condición necesaria para la posibilidad de una referencia humana al otro. Pero ya solo el hecho de que en el fondo la paciente vea un "tú" como otro (14), eso todavía no es ninguna sensación sensual (15). No hay ningún órgano sensorial para eso que se llama "el otro". Lo fisiológico no es una condición suficiente en el sentido literal de alcanzar, ya que no alcanza al otro ni puede constituir la referencia.

Lo fisiológico es una objetivación ocurrida en un giro extra de algo en el hombre; dicha objetivación no se puede retomar en lo humano.

200

¹ Medard Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*. Enfoques para una Fisiología, Psicología, Patología, Terapia fenomenológicas y para una Medicina preventiva conforme al "ser ahí" en la moderna sociedad industrial. Segunda edición complementada. Berna, Stuttgart, Viena 1975.

Eso, lo que se interpreta fisiológicamente como un proceso físico-químico, aparece de modo muy diferente en forma fenoménica dentro de la referencia directa con el otro.

Del hecho de que a través de intervenciones químicas en lo corporal (16), a lo cual se ha dado otro sentido como algo químico, se pueda ocasionar algo, se concluye que el quimismo de lo fisiológico es el fundamento y la causa de lo psíquico humano. Esto es una conclusión equivocada; porque algo que es una condición, esto es, algo sin lo cual la referencia existencial no es llevada a cabo, no es la causa, no es la causa que crea y por ello tampoco el fundamento. La referencia existencial (17) no consiste en moléculas, no se crea a través de ellas, pero no se puede sin aquello a lo cual puede interpretarse como un acontecer fisiológico-molecular.

Si fuera lo fisiológico el fundamento de lo humano, debería haber por ej. 'moléculas de despedida'.

La ciencia físico-química no es nada químico. La gente se sirve de algo no-químico para sus teorías. Para establecer su afirmación de que lo anímico (18) es algo químico, ellos necesitan algo no-químico; es decir, una determinada referencia con el mundo, una determinada relación con el mundo en el sentido de hacerse objeto hacia lo calculable.

En la conferencia magisterial del prof. Prader acerca de la biología molecular se halla el engaño de que el concepto 'individual' e 'individualidad' simplemente se transporte del sí-mismo humano a las moléculas.

En el artículo de la profra. Fritz-Niggli acerca de "la memoria" hay que objetar: ¿de dónde sabe 201 ella que los gusanos tienen memoria?² Aquí no puede uno hablar de memoria. Eso sólo uno puede donde hay conciencia (19).

² Fritz-Niggli. Vom Gedächtnis. Publicado en: Neue Zürcher Zeitung. no. 1157(29) 1963. Hoja 5

Complemento:

Aristóteles conoció cuatro diferentes tipos de movimiento:

- 1) γένεσις, φθορά: originarse, brotar (20) y extinguirse(21), desaparecer
- 2) αύξησις, φθίσις: aumento, crecimiento, decadencia
- 3) ἐλλοιώσις: modificación, por ej. el llegar a ser café de una hoja verde
- 4) φορά: transportar, llevar de un lugar a otro.

Galilei consideró solamente el movimiento como φορά, a los otros tipos de movimiento aristotélico los eliminó, movimiento sólo como modificación de lugar en el tiempo.

En griego el fundamento de todo movimiento es la μεταβολή, vuelco de algo en algo diferente. Esto es la determinación 'más formal' del movimiento.

Cuando en el caso del encuentro de nuestra paciente con su novio uno habla de 'nuevamente recordar interiorizante'(22), se halla el error en que uno reduce todo a la percepción y uno imagina (23) que si ella no lo percibiera más, él no estaría. Esto es un error. De hecho no es que no esté, sino que solamente no es más actual corporalmente; pero él está aún ahí. Con ello no hace falta ni siquiera ser observado en esto propiamente.(Si por el contrario se hace la pregunta: ¿dónde está entonces cuando no se le ve corporalmente? Hay que contestar: ahí, donde él está, aun cuando la novia no sepa exactamente dónde está el lugar y cómo se ve éste. Él no entró saltando (24) al cerebro de ella) Por eso puede ella hacerlo actual en alguna forma.

Cuando uno hace actual algo que *en aquel entonces* fue y es experimentado por mí como en aquel entonces, eso es un recuerdo interiorizante.

En la psicología la presencia de la persona en cuestión no es considerada en absoluto en la percepción, sino que la percepción es tomada como un acontecimiento intrapsíquico. Cuando éste termina, se puede entonces prescindir también de la persona presente.

Cuando Jean Paul Sartre reprocha a Martin Heidegger que éste ha tratado mal al cuerpo, este 'mal trato' tiene dos razones:

1) El trato de los fenómenos del cuerpo es completamente imposible sin un desarrollo suficiente de los fundamentos del existencial ser-en-el-mundo (25).

2) Aún no hay una descripción suficiente, utilizable, del fenómeno del cuerpo; es decir, que sea vista desde el ser-en-el-mundo.

En una tal 'fenomenología del cuerpo' solamente hay descripción. Todo 'explicar', esto es, todo derivar de otra cosa diferente no tiene sentido. Pues, con el explicar y el derivar no accede uno a lo esencial de este asunto. Esto, pues, en el fondo no viene al caso.

Toda adaptación sólo es posible y sólo tiene sentido en la base del ser-con (26).

Acercas del querer-ayudar del médico: Hay que tener en cuenta que siempre se trata del existir y no del funcionar de algo. Si uno sólo tiene la intención de lo último, uno no ayuda al "ser ahí". Esto pertenece a la meta.

El hombre está en su esencia necesitado de ayuda, porque siempre está en peligro de perderse, de no poder con sí mismo (27). Este peligro está relacionado con la libertad del hombre. Toda la cuestión del poder estar enfermo se relaciona con la imperfección de su esencia. Cada enfermedad es una pérdida en la libertad, una limitación de la posibilidad de vivir.

La "historia de vida psicoanalítica" no es en absoluto una historia, sino una cadena causal naturalista, una cadena de causa y efecto, y aun una construida. Ver al respecto Ser y Tiempo p. 404 parte superior y pp. 406-407 (historicidad) (28).

Las posibilidades, posibilidades del "ser ahí", no son tendencias o capacidades en un sujeto. Por decirlo así, ellas surgen siempre solamente desde 'afuera' partiendo de cada situación histórica respectiva desde la situación de poder comportarse y de elegir, de comportarse con lo que viene al encuentro.

Confrontar acerca del claro (de bosque) y la temporalidad en Ser y Tiempo pp. 439-440 (29).

Temporación como temporaciarse es desplegarse, brotar y así aparecer (30).

Natura (latín) viene de nasci=*nacer*. Φύσις → φύειν (griego)= brotar en el sentido de venir desde lo oculto hacia lo no oculto. Ni en *natura* ni en φύσις las palabras tienen una relación con el tiempo.

Wissen (saber en alemán) se relaciona con 'Wit' → vīda (sánscrito vydia). En la palabra griega ἴδω la 'v' desapareció. Saber siempre es poner algo a la luz (31). El ubicarse es solamente una consecuencia del ver, 'conocer' (32), en ella misma forma que 'describir'= circundar con una luz (cf. la disertación de M. Bleuler acerca de perturbaciones de la conciencia). La conciencia presupone el claro y el "ser ahí", y no al revés.

Mejor que hablar de posibilidades como los constitutivos del "ser ahí", uno dice *poder-ser*, siempre en el sentido de poder-ser-en-el-mundo. El respectivo poder-ser se divisa desde el "ser ahí" respectivo, histórico, específico en el mundo. Lo histórico es el modo y manera como yo me comporto en relación a lo que me adviene y a lo que es presente, y en relación a lo sido (33). Cada poder-ser en relación a algo es un enfrentamiento determinado con lo sido a la vista de algo que me adviene, hacia lo que me resuelvo.

'Posibilidades' en el sentido modal de la metafísica, esto es, en contraste con los otros dos 'modos de ser': ser necesario y ser real; se refiere siempre a una elaboración a través del ser humano o del Dios creador. *Posibilidades* en sentido existencial son siempre un poder-ser-en-el-mundo histórico. De la forma como yo interpele (34) a lo que me adviene, veo el presente y lo sido. A partir de la posible amenaza de una futura explosión atómica, el mundo presente es arreglado, organizado y por consiguiente lo ya sido es considerado como 'incapaz', para ocuparse de aquella, como el mundo aún no capaz (35) para esta discusión o el mundo en el cual todo eso es preparado. Sólo a partir de la amenaza futura por la bomba atómica puede uno ver el alcance, por ejemplo del paso de Galilei. *[Todo comienza por el futuro]*

Boss: ¿Qué quiere decir, por cierto, la frase central en Ser y Tiempo, que aunque en una forma ligeramente modificada se repite en varias ocasiones: "*ser ahí*" es esto que es, al cual en su ser le importa este mismo?

Heidegger: El "ser ahí" se debe ver siempre como ser-en-el-mundo, como el procurar de (38) cosas y el asistir a (36) lo que es-con, como el ser-con los seres humanos que encuentra, nunca hay que verlo como un sujeto que se haya para sí. El "ser ahí" se debe ver además siempre como un estar inherente en el claro (37), como estancia en (38) lo que viene al encuentro, esto es, como estado de abierto que se halla en esto que encuentra. *Estancia* es siempre al mismo tiempo un comportarse relativamente a... El 'se' en *comportarse* y el 'mi' en 'mi ser ahí' no deben nunca entenderse como referentes a un sujeto o a una sustancia. Más bien el 'se' debe verse como puramente fenoménico, esto es, tal como yo me comporto ahora. El *quien* se crea cada vez precisamente en los modos del comportarse, en los cuales ahora precisamente estoy.

Lo más útil es lo inútil. Pero experimentar lo inútil es lo más difícil para el hombre actual. Con ello se entiende lo 'útil' como lo usable prácticamente, directamente para fines técnicos, para lo que consigue algún efecto con el cual pueda yo hacer negocios y producir. Uno debe ver lo útil en el sentido de lo *curativa* (39), esto es, lo que lleva al hombre a sí mismo.

En griego *Θρασύεια* es la *tranquilidad pura*, la más elevada *ἐνέργεια*, el modo más elevado de ponerse-en-la-obra, prescindiendo de todos los manejos prácticos: el dejar presenciar del presenciar mismo. 205

Boss: Estamos obligados por nuestros pacientes a ver al ser humano en el fundamento de su esencia, porque la 'neurosis de aburrimiento y falta de sentido' moderna ya no se deja encubrir u ocultar más con síntomas singulares de enfermedades. Si uno atiende sólo estos, luego sólo aparece siempre de nuevo un síntoma diferente. Hoy en día cada vez más las personas van al psicoterapeuta, las cuales no presentan de ninguna manera algún síntoma en el sentido de perturbaciones localizadas de tipo psíquico

o físico, sino simplemente porque ya no le ven más sentido a la vida, porque se ha vuelto insoportablemente aburrida

Heidegger: El 'comportamiento', las 'relaciones' quieren decir los modos correspondientes de la referencia a la totalidad de lo que es (40), ni teniendo en cuenta los detalles respectivos. Lo mismo sucede con la *estancia en...* y a la vez el dejar presenciar del ente. Mi "ser ahí" está constituido respectivamente en la situación actual a través de eso. Más no se puede decir acerca de ello. Uno no puede preguntar por el 'portador' del comportamiento, sino que el comportamiento se porta a sí mismo (41). Eso es precisamente lo maravilloso de esto. El 'quien' soy yo ahora sólo se puede decir mediante esta estancia, y en la estancia está siempre a la vez también con qué estoy y con quién, y cómo me comporto respecto a ello. 'Ser absorbido' por... no quiere decir disolverse, como el azúcar se disuelve en agua, sino 'estar aturrido por algo' como por ej. Cuando uno dice: "él está absorbido completamente por su asunto". Entonces él existe propiamente como el que él es, esto es, en su quehacer.

Sócrates solía preguntar a los zapateros qué hacían ahí, hasta que ellos vieron que no pueden en absoluto ser zapateros si antes no han visto el εἶδος, la οὐσία, la esencia del zapato, esto es, lo que está presente propiamente antes del ente singular, del zapato singular. Después de eso le dieron a beber veneno. Parece ser que conocer esta visión de la esencia, esta mirada de la esencia es insoportable para la mayoría.

"Ser ahí"= el ser absorbido por aquello hacia lo cual yo me comporto, ser absorbido con referencia a lo presente, ser absorbido por lo que a mí actualmente se refiere. Un meterse en lo que a mí se refiere.

El compartir-con-otro el mismo mundo en esta referencia del ser-absorbido-por... hace posible solamente una *participación* (42).

Cuando yo digo: el "ser ahí", al cual en su ser le importa este mismo, que no debe uno malentender 'su ser' como subjetividad, porque este su ser-en-el-mundo es el *que* le importa al ser-en-el-mundo.

La expresión 'corresponder a' quiere decir: responder a la pretensión, comportarse conforme a ella. Co-responder --> responder (43).

El ser absorbido por la contemplación de la palma frente a nuestra ventana es el dejar presenciar de la palma. El dejar presenciar de la palma, su balancearse con el viento es el ser absorbido de mi ser-en-el-mundo, de mi comportamiento *en la palma*.

Acerca del concepto de representación

Nada más hay que preguntar a la gente si ellos realmente tienen y perciben una *representación* 'mental' cuando ven el pizarrón. Si plantean la teoría de los estímulos sensoriales surge la pregunta: ¿cuándo aparece el pizarrón como ese pizarrón que allí está y sobre el cual escribo? La teoría de la formación de una 'representación' a partir de estímulos sensoriales es una mistificación pura, es decir, se mencionan cosas, las cuales no son de ninguna forma acreditadas, son una pura invención; son construcciones a partir de una actitud calculadora, causal-teorética, explicativa hacia lo que es. Es un dar otro sentido al mundo.

Quando uno empieza a explicar la percepción del pizarrón a partir de estímulos de los sentidos, 207 uno ya ha visto el pizarrón. ¿En dónde queda también en esta teoría de la estimulación sensorial el 'es'? Aun la mayor posibilidad de acumulación e intensidad de estímulos nunca produce el 'es'. Éste permanece como ya otorgado en cada *ser-estimado* (44).

También el fantasear sólo puede ser visto hacia (45) un mundo y hacia un mundo puede suceder. El fantasear de una montaña dorada sucede solamente de forma que ella también de alguna manera se apoya en un mundo. También en el caso de un fantasear tal no está solamente la montaña dorada aislada. Yo me imagino también una montaña dorada no hacia mi conciencia o hacia el cerebro, sino hacia un mundo, hacia un paisaje, el cual a su vez nuevamente refiere a un mundo, en el cual yo existo corporalmente. La montaña dorada es como lo imaginario dado, lo cual es un determinado modo de la presencia y tiene carácter de mundo. Se refiere a hombres, tierra, cielo y dioses (46).

Todo el planteamiento en lo intrapsíquico y el punto de partida de una conciencia es abstracto, es una *construcción no acreditable*. Las referencias del mundo circundante de una cosa no requieren explicación, solamente se deben ver.

Acerca de la percepción del otro ser humano

La teoría psicológica común de que uno percibe al otro ser humano a través de 'empatía' (47), a través de 'proyección' de uno mismo dentro del otro es insignificante; porque la idea de una identificación y de una proyección presupone ya siempre el ser-con el otro y el ser-con del otro conmigo. Ambas presuponen el tener comprensión del otro como otro ser humano, si no yo proyectaría hacia el vacío.

Acerca de la introyección

208

Cuando el niño imita a su madre, éste se orienta según la madre. Él lleva a cabo el ser-en-el-mundo de la madre. Eso lo puede hacer sólo en tanto que él mismo es un ser-en-el-mundo. El niño es absorbido por el comportamiento de la madre. Él es absorbido por los modos del ser-en-el-mundo de la madre. Es exactamente lo contrario de un tener-introyectado de la madre (48). Él está aún ligado 'afuera' en los modos del ser-en-el-mundo de otro humano, de su madre.

Acerca de la proyección

Psicológicamente se dice que uno proyecta el lado malo de su propia esencia al enemigo, entonces se le odia como a lo malo y evita así ver a lo malo en sí mismo y tener que percibirlo en sí mismo. Es cierto que uno atribuye al otro lo malo, que ya debe ser conocido a partir del mundo, es cierto que uno interpreta al otro como uno malo. Pero eso no necesita ser ni con mucho una proyección, ni tampoco puede ser una proyección. Así en la atribución de lo malo a un otro, uno no hace sino rechazar el reconocimiento de que también yo pertenezco a lo malo como todos los hombres. Si fuera

así que con esto se tratara fácticamente de una proyección, entonces yo, después de la proyección, después de sacar realmente y arrojar mi mal al otro, yo mismo de repente sería una buena persona. Sin embargo eso precisamente no soy, cuando atribuyo lo malo sólo al otro. Porque entonces está la maldad precisamente y con mayor razón todavía en mí, es decir, mi comportamiento todavía tiene el carácter de maldad, sólo que yo no quiero reconocerlo. El no-querer-reconocer quiere decir precisamente que yo estoy metido dentro de este mal comportamiento.

En tal teoría de la proyección de nuevo se pasa por alto el co-ser, el cual es un rasgo originario, esencial del "ser ahí". Cada "ser ahí" está en la posibilidad del comportarse-mal. A cada "ser ahí" le pertenece ya siempre el poder-ser-malo en relación a lo que viene al encuentro, como un rasgo esencial, ya sea que se lleve a cabo siempre y propiamente o no.

El llevarlo a cabo de un poder-ser es algo totalmente diferente a la actualización en el sentido de una realización de algo metafísicamente posible (49).

La diferencia es que en el llevarlo a cabo no se trata en sentido existencial del establecer lo malo. Lo malo no está en primer lugar como una posibilidad abstracta que entonces de alguna manera se establece 'actualizándola', sino el poder-ser-malo pertenece a mi poder-ser, esto es a mi "ser ahí" ya totalmente originario. Esto quiere decir que yo soy mi poder-ser-malo ya siempre y desde todo comienzo incluso entre otros modos del poder-ser. Está siempre presente, concreto, como un poder-ser que pertenece a mi "ser ahí", el cual puede ser llevado a cabo entonces según las circunstancias en el comportamiento corporal o espiritual hacia lo que me viene al encuentro.

El poder-ser es precisamente la 'esencia' del "ser ahí". Permanentemente soy mi poder-ser como *poder*. Mi poder-ser no es una posibilidad como algo dado, que pudiera ser trasladado de la posibilidad a algo diferente, a una acción por ejemplo.

Lo análogo en el ámbito de lo dado es por ejemplo el 'poder-ser-viga' de un tronco de árbol. Este poder ser viga pertenece como dado en su esencia al tronco del árbol. Pero cuando yo he convertido a un tronco de árbol en una viga, ya no es más un tronco de árbol. En esto fue agotado como

tronco de árbol. Totalmente diferente ocurre en el llevar a cabo de un poder-ser del "ser ahí" en contraposición a la actualización de la posibilidad dada del ser viga de un tronco de árbol.

El ser-en-el-mundo ek-stático (50) siempre tiene el carácter del poder-ser. Cuando yo ahora aquí estoy sentado, puedo en cualquier momento pararme y salirme por la puerta. Este poder-salirme-
 por-la-puerta soy yo como tal, incluso cuando no lo llevo a cabo. Pero cuando yo lo llevo a cabo y de
 hecho salgo por la puerta, este poder-ser-así sin embargo siempre sigue estando ahí, presente, como
 poder-ser, sigue como co-constituyente (59) de mi "ser ahí" y no es algo agotado como el anterior tronco
 de árbol, cuyo posible poder-llegar-a-ser-viga se ha actualizado y el cual después ha desaparecido y
 permanece así como tronco de árbol. Al contrario el poder-ser estático del "ser ahí" se incrementa como
 poder-ser en su llevamiento a cabo y en su ser llevado a cabo; llega a ser más sencillo, más enriquecido,
 cuando yo repito y practico un poder-ser más frecuentemente. El poder-ser es el fenómeno propio como
 lo cual se muestra mi "ser ahí".

La llamada proyección es solamente una maniobra con la que uno desvía y rechaza de sí el reconocimiento del poder-ser-malo. En la representación psicológica común de una proyección todo está cosificado (51).

Acerca de la transferencia

Lo esencial es que un hombre 'que transfiere', en sentido psicológico, está adherido a un determinado estado de ánimo (52), y desde eso no puede hacer otra cosa en absoluto que dejar hacer frente como a un odiado a un hombre que tiene que ver con él, un hombre al que le hace frente. Este no-poder-hacer-otra-cosa en absoluto es también un poder-ser, es decir, un constituyente de mi "ser ahí".

El encontrarse en un estado de ánimo o estado de ánimo es un carácter fundamental del "ser ahí" y pertenece a cada comportamiento. Cada comportamiento siempre está ya de antemano ligado a un estado de ánimo, y por ello no tiene ningún sentido hablar de 'transferencia'. Nada requiere en absoluto ser transferido porque el respectivo estado de ánimo, desde el cual y conforme al cual todo lo que viene

al encuentro sólo es capaz de mostrarse, siempre está ya ahí. Dentro del respectivo estado de ánimo se muestra a uno también un ser humano que hace frente de acuerdo a este 'estado de resuelto'(estado de ánimo)(53).

Acerca de la designación "Iust proyectivo"

211

¿Qué sucedió realmente cuando por ej. alguien dijo acerca de una tabla de Rorschach (54): veo una bailarina? Él ve, entonces, una bailarina, porque una bailarina ya determinó de antemano su mundo. ¿De dónde se le ocurre esto o aquello? Seguramente no de la mancha de la tabla de Rorschach. Las ocurrencias vienen siempre de un mundo determinado, de una referencia al mundo ligada a este u otro estado de ánimo, en la que uno se está encontrando. Por ello no se le ocurre a él, más bien algo cae fuera, o sea desde una determinada referencia al mundo ligada a un estado de ánimo de manera especial respectivamente.

Acerca de los afectos

Ejemplo del encuentro *alegre* de la joven con su novio: la alegría, el llamado afecto alegre no se produce mediante el encuentro. Ella sólo se puede alegrar cuando lo ve, porque ya estaba y está en la prestancia para el estado de ánimo alegre del "ser ahí". El hombre que enfrenta no causa el estado de ánimo alegre, mientras que antes, en épocas enfermizas, él le hubiera provocado angustia. El hombre no ha cambiado, sino ella, la mujer. Y es que toda su relación con el mundo ha llegado a ser otra, en la cual los seres humanos y especialmente este hombre le hacen frente en forma diferente, esto quiere decir conforme a este nuevo estado de abierto. Ella ha llegado a ser libre para un poder-estar-en-un-estado-de-ánimo alegre. El estar en un estado de ánimo alegre no se origina en el hombre, sino que es colmado (55) por él. El poder-estar-en-un-estado-de-ánimo alegre es a través de su presencia (del hombre) llevable a cabo y llevado a cabo.

Ya el nombre 'afecto' es nefasto. *Af-ficere*--hacer a (56). La alegría no se me hace a mí, sino que este estado de ánimo pertenece a mi referencia extática, a mi ser-en-el-mundo.

En el tiempo de la no-libertad histórica de esta paciente, el estado de ánimo fundamental de esta mujer era la angustia, la cual gobernó todo el "ser ahí" de la enferma, incluso cuando aún pudo estar alegre en referencia a sus compañeritas (57). Porque estas compañeritas no le interesaron de forma tan central como esencia femenina (58). Las referencias al otro hacia las compañeritas no fueron la referencia al mundo propia y esencial de la enferma como mujer, no fueron para ella la referencia al mundo que determinó y caracterizó su propia esencia femenina. Ésta siempre fue la referencia al hombre. 111

Acerca de la terapia

Boss: ¿Qué quiere decir terapéuticamente mi pregunta: 'por qué puede Ud. enfrentar siempre la esencia masculina sólo como algo peligroso'?

Heidegger: A través de tal preguntar le abro yo a la enferma la mirada de la masculinidad, de la esencia del hombre por completo. Yo cambio el estado de ánimo de la mujer hacia la esencia-hombre. Uno le abre la mirada completa de la esencia del hombre, de la masculinidad. A través de esto ella puede ser más libre para un hombre, para la esencia-hombre, que para ella colma su esencia-mujer. El ser-libre para algo es en sí un temple de ánimo (59) suelto y alegre.

Boss: ¿Por qué ha sido imposible determinar para todos los psicólogos, incluyendo a Freud, la esencia de la masculinidad y de la feminidad?

Heidegger: Eso viene de la ceguera congénita de la esencia del ser humano.

Acerca del olvido

Para comprender esto es necesaria la mirada hacia el ser-en-el-mundo. Cuando uno está ligado a representaciones sujeto-objeto, el olvido es comprendido como un residuo en el cerebro que ya no es concebible: precisamente no como algo que se oculte.

Nietzsche dice en *Aurora* (no. 126): "que haya un olvido no es aún comprobado; lo que sabemos solamente es que el nuevamente recordar no está en nuestro poder. Provisionalmente hemos puesto en este hueco de nuestro poder esa palabra 'olvido': como si fuera una capacidad más dentro del registro. ¡Pero qué hay en última instancia en nuestro poder!"³ (60). 213

Diferentes modos del olvido:

1) Las diferentes formas del 'olvido' son modos y maneras de cómo a uno algo se le esquita, se oculta. Cuando yo olvido llevarme el paraguas en la peluquería ¿qué es esto? Lo que olvido es el llevarme del paraguas, no el paraguas. Lo he omitido, no pensé en ello. Estaba yo de hecho ocupado en otra cosa. Aquí es entonces el olvido una privación del recuerdo de algo (61). Aquí memoria como recuerdo.

2) He olvidado el nombre de una persona que conozco. No puedo acceder al nombre. No se me ocurre. Se me ha caído de la memoria (62). Se me ha caído de la memoria cómo se llama él. Caer de la memoria es una privación. ¿De dónde se me ha caído? Del retener, de la memoria. Este olvido es entonces la privación del retener. El retener por su parte es una forma propia de la referencia a aquello hacia lo que yo me comporto. No es un modo del recuerdo, ya que yo no necesito pensar permanentemente en un nombre, que yo retenga. Aquí memoria como retener.

Boss: Según la teoría psicoanalítica se expresa en el dejar (63), por ejemplo una bolsa al irse del cuarto de un conocido el deseo inconsciente de poder regresar ahí. ¿Cómo se describe fenomenológicamente un tal dejar?

³F. Nietzsche, *Morgenröte*. En *Nietzsche's Werke* Vol. IV Leipzig 1923. P. 126.

Heidegger: En el dejar la bolsa no hay ninguna intención inconsciente. Más bien el irse es totalmente diferente de lo que fue el irse de la peluquería. Precisamente porque para ella el hombre a quien visitó no le es indiferente, su irse es tal que en el irse ella todavía y con mayor razón todavía y siempre más está ahí. Porque ella en el irse está tanto con el hombre que la bolsa no está en absoluto ahí. En tal irse se queda la bolsa porque al estar aún en el cuarto estaba ella tanto con su amigo que ya en ese momento la bolsa no estaba ahí en absoluto. Aquí el adónde-ir no está en absoluto. 214

Si la misma mujer se fuera de la casa de alguien indiferente para ir de compras a la ciudad, entonces no olvidaría la bolsa, sino que se la llevaría, porque la bolsa pertenece al ir de compras, en esta referencia estaría entonces realmente la mujer. Aquí el irse es un irse a la ciudad. Aquí sólo está un irse a la ciudad. El haber-estado en casa de un conocido indiferente ya ha pasado.

La cuestión de la intención inconsciente es una explicación en comparación con la exégesis fenomenológica. Esta explicación es una pura hipótesis, no facilita de ningún modo la comprensión del fenómeno del dejar mismo y como tal.

En la hipótesis freudiana el dejar es destacado como un hecho y eso ahora debe ser explicado. Tal hecho del dejar lo constatamos desde afuera. La mujer misma no la deja inconscientemente porque la bolsa no está ahí en absoluto, y uno sólo puede dejar algo que ahí esté (64).

Boss: ¿Qué ocurre con el olvidar algo vergonzoso, que según la teoría freudiana fue *reprimido* al inconsciente?

Heidegger: En el dejar-el-paraguas en la peluquería no pienso en el llevármelo. En el olvidar algo vergonzoso no quiero pensar acerca de ello: aquí no se me cae de la memoria, sino que yo dejo que se me caiga de la memoria. Este dejar-caer de la memoria sucede de tal forma que yo me meto cada vez más en otras cosas, para que se caiga de la memoria esa cosa vergonzosa. Lo vergonzoso ya es el índice para lo que ello fue y es arremetido por el acasamiento (65) vergonzoso en la juventud. Pero ello no hace caso a eso vergonzoso. Ello sabe también acerca de esto vergonzoso, si no no podría ser siquiera nada 215

vergonzoso para ello. Es un evadirse ante sí mismo como el mismo, lo que está arremetido permanentemente de lo vergonzoso. En este evadirse ante sí mismo está dado para sí no-temáticamente, y cada vez que ello practica más este evadir, tanto menos conoce el evadir, más bien es absorbido por el evadir irreflexivamente.

La idea científico-teórica de que en el olvidar y reprimir debería haber un *depósito* físico o psíquico en el que se pudiera echar lo olvidado, sólo tiene un sentido a partir de un retener. La idea de un depósito sólo puede ser motivada a partir de un poder-retener. Uno en cambio no puede derivar el retener de un depósito. Un 'engramo' (66) no es nunca un retener de algo como algo. Un engramo es una modificación fisiológica, pero un retener es una referencia a algo, a ello pertenece la comprensión del ser. Un engramo por el contrario es una pura modificación que tiene carácter de cosa (67). El retener mismo como tal no es nada fisiológico.

Lo corporal del ser humano en principio nunca puede ser considerado como algo simplemente dado, si uno quiere considerarlo adecuadamente; si yo establezco lo corporal del ser humano como algo dado, de antemano ya lo he destruido como cuerpo.

Acerca del recordar interiorizante

El recordar interiorizante es el actualizar de un sido como un experimentado por mí en aquel entonces en un determinado tiempo. Cuando se me ocurre un nombre caído de la memoria, esto no es ningún recuerdo interiorizante. Sólo sería un recuerdo interiorizante cuando el nombre se me ocurriera como algo que yo en aquel entonces haya escuchado o aprendido. Pero si simplemente se me ocurre un nombre de nuevo, como un nombre en sí y para sí, esto sólo es un actualizar-nuevamente.

Quando uno ve el olvidar con base en un ocultar, en un encubrir (68), entonces este actualizar es un salir desde lo oculto. Si yo ahora pienso en la catedral de Friburgo, esto es algo sacado de lo cubierto.

La correlación común de recordar interiorizante y olvidar no es cierta.

1) En griego todo olvidar es un permanecer oculto a mí en mi referencia a algo.

2) En latín es oblivisci-borrar, como algo escrito en el pizarrón puede ser borrado.

3) En alemán el olvidar (ver-gessen) se relaciona con to get= tener, y es así que mediante el 'ver-' se invierte en negativo, esto es entonces el no-tener.

En griego olvidar es algo que se evade hacia lo oculto, mientras que oblivisci y olvidar (vergessen) parten ya de un yo, o sea está pensado desde un sujeto. Griego: ἀλήθεια- (λάθω= yo permanezco oculto)(69)

El recordar de algo pura y simplemente no es *ningún* recordar interiorizante. Sólo se le puede llamar un recordar interiorizante a un actualizar cuando yo actualizo algo como algo en aquel entonces experimentado por mí.

El retener pertenece a lo oculto. El secreto es lo oculto como tal que se desoculta (70). La atracción hacia el olvido es lo desoculto que se evade; cuando uno dice: el ser humano como poder-retener es usado como el cubrir en el desocultamiento y con ello como protección contra la atracción hacia lo oculto.

Respuesta de Beaufret a la pregunta acerca de la traducción francesa de "temporizar" y "temporación" en Ser y Tiempo: Ser y tiempo oppose ce "saisonnement" dans lequel une présence ne cesse d'affluer, au temps qui, au contraire, ne cesse de s'écouler. (Un aún-no-ahora llega a ser el ahora-los 'ahoras' pasan). Dans *Ser y Tiempo* le temps est "saisonnant", sans saisonner. (Diferencia entre llegar y pasar). (La pregunta permanece: ¿no se confundirá como algo dado la frase de Beaufret "une présence"?) (71). 217

Acerca del querer, desear, inclinarse, esfuerzo(72)

Frente a la psicología común hay que tener en cuenta que el querer, etc. no deben ser aislados como psiquismos. La psicología común toma el querer, desear, inclinarse y esforzar como formas de la actividad psíquica, como actos y pulsiones psíquicas (73), en donde 'psique' se concibe como un ámbito subsistente para sí intemo (74). Sin embargo de tales psiquismos nunca llega uno a la *estructura-del-cuidado*, al ser-en-el-mundo. Sí se puede decir: el querer es un acto emocional de la conciencia. Pero tal expresión se mantiene sin la mirada en el ser-en-el-mundo. Al revés, los fenómenos del tipo: 'yo me deseo algo' están fundados en la estructura-del-cuidado.

Por ello el modo adecuado de hablar es: el querer, desear, inclinarse y esforzar son modos del llevarse a cabo del ser-en-el-mundo.

Cuando uno quiere reducir el querer, desear, la inclinación y el esfuerzo a 'pulsiones', entonces siempre surge primero la pregunta: ¿en toda la construcción de la teoría libidinal freudiana sí está el ser humano?

Pulsión es siempre un intento de explicación. Pero en primer lugar nunca se trata de un intento de explicación, sino que hay que tener en consideración primero lo que es siquiera y cómo es el fenómeno que se quiere explicar. Siempre se intenta explicar algo con las pulsiones, algo que uno en primer lugar no ha examinado en absoluto. Los intentos de explicación de fenómenos humanos a partir de pulsiones tienen el carácter metodológico de una ciencia, cuyo ámbito no es el humano, sino la mecánica. Por ello en principio es cuestionable si un método tal determinado por un carácter de objeto no-humano, acaso puede ser adecuado para decir algo acerca de los seres humanos como seres humanos.

Ejemplificación de lo que acabamos de decir en esta conversación:

218

1) En primer lugar hay que preguntar: ¿qué significa esta conversación como encuentro con otro?

2) La contestación a esta pregunta no puede por principio ser alcanzada de forma que yo pregunto y digo: "por medio de qué fue causada esta conversación". Así, cuando yo digo "esta conversación es causada por medio de...", entonces presupongo de antemano la conversación como tal.

Boss: Pero Sr Heidegger Usted se ha sentido forzado y pulsionado a nuestra conversación. Hay, pues, ahí una pulsión, la cual lo ha pulsionado a Usted; es, pues, la conversación según su esencia fundamental de carácter pulsional. Si no uno no podría decir ni diría: "siento el impulso, tengo afán de hablar con Usted" (75) ¿no es verdad?

Heidegger: El arbelo por esta conversación está determinado por la tarea que yo tengo frente a mí. Esto es el móvil, el 'por qué'. Lo determinante no es un esfuerzo o una pulsión que me empujara desde atrás hacia algo, sino más bien algo que es inminente, una tarea, en la cual estoy; algo que me es encargado (76). Esto, por otra parte, esta referencia a algo que me es encargado sólo es posible si yo mismo me *anti-cipo* (77), como Usted por ej. lo es en referencia a las conferencias en Harvard, a las cuales Usted fue invitado. Su futuro poder ser en la universidad de Harvard en E.U. le importa a Usted ahora a cada momento y viene a su encuentro. Si uno respecto a ello dice: "siento el impulso", así esto es ya otra interpretación y cosificación en un suceso, una exégesis inadecuada. No se trata de un suceso psíquico indeterminado, de ninguna "esencia pulsional mitológica" (Freud), que me fuerza; sino en nuestra conversación se trata de algo muy determinado de nuestro "ser ahí", esto es, de un determinado poder-ser-en-el-mundo, para lo cual nosotros nos hemos *resuelto*, en el sentido de un habernos-abierto para ello. Nosotros hemos acordado este ser-abierto (78), lo hemos aceptado. 219

De querer, desear, esforzar e inclinarse como actos psíquicos no puede uno formar ningún ser-en-el-mundo, sino que éste ya está siempre presupuesto. Al respecto siempre hay que considerar la triple estructura básica del ser-en-el-mundo: "el ser del "ser ahí" significa: ya anticiparse en (el mundo) como estar en (lo que es que viene al encuentro dentro del mundo)" (79) (*Ser y Tiempo* p. 213) Esta triplicidad es en sí *igualmente-originaria*. Por ello se trata en los así llamados desear, querer, inclinación y esfuerzo siempre de modificaciones de todos los tres momentos de la estructura del

cuidado, esto es, del anti-cipar-se, del siempre-ya-ser, del estar-en...Nunca en ello se pierde uno de los tres elementos estructurales. Ellos están también ahí en el modo del no-referir, de la indiferencia o incluso de la defensa

La inclinación: en cierto modo un ser jalado, un dejarse jalar de algo a lo cual se inclina (80).

El esfuerzo: Lo que fuerza es el "ser ahí". Lo que fuerza es el ser-en-el-mundo mismo. El maníaco, que aquí es impulsado por un sinnúmero de estímulos (81), quiere devorar todo. El "ser ahí" existe sólo en este arrebatar. No es un dejarse-jalar, sino un acaparar y arrebatar. El maníaco rebasa también el anti-cipar-se, no acordándose de lo que él propiamente puede ser (82). Por ello es el anti-cipar-se algo impropio. Lo impropio siempre tiene el semblante de lo propio. Por esto el maníaco piensa que ahora él es propiamente él o sí mismo.

El psicoanálisis sólo ve la modificación del decaer del "ser ahí" y ve el esfuerzo. Plantea esta constitución como lo propiamente humano y lo cosifica como 'pulsionalidad'.

Acerca de las "instancias psíquicas": Yo, Ello, Super-yo.

220

Esta subdivisión parece ser otra denominación para sensualidad, entendimiento y razón, o para la ley moral o el imperativo categórico (83).

Cuando un ser humano dice 'yo', esto siempre es un dar nombre al sí-mismo que él tiene en cuenta en ese momento. 'Tú' siempre es la denominación para el sí-mismo de mi compañero que yo considero. El 'sí-mismo' (84) es eso que en el curso histórico completo de mí "ser ahí" en tanto que lo mismo se mantiene permanentemente, que precisamente es en el modo del ser-en-el-mundo, del poder-ser-en-el-mundo. El sí-mismo nunca es dado como substancia. La constancia del sí-mismo es una propia, en el sentido de que el sí-mismo siempre puede regresar a sí mismo y siempre se encuentra en su estancia como lo mismo.

La constancia de una sustancia consiste sólo en que dentro del pasar del tiempo siempre es dada, pero no tiene nada que hacer con el tiempo mismo. La constancia del sí-mismo es en sí 'temporal', es decir, se temporala. Esta mismidad del "ser ahí" es solamente en el modo de la temporación.

'Yo' es siempre el nombrar del sí-mismo como mí, es decir, como mi ser mí-mismo en el momento del nombrar. El sí-mismo no puede nunca en un momento ser llevado a cabo por completo. En ello, en la denominación de mí mí-mismo como yo, no necesito representar propiamente mis posibilidades. Si yo hiciera esto, a saber: representarme propiamente todos mis modos del poder-ser, no podría siquiera existir (cfr. Ser y Tiempo pp. 345-346) (85).

En la representación psicológica común del yo no está la referencia al mundo. Por ello es abstracta la representación del ego cogito, mientras que el 'yo-soy-en-el-mundo' deja amalgamar el 'yo' con el mundo, es decir, él es originariamente-concreto.

Acerca de la esencia y el concepto de la esencia

No hay que confundir uno con otro: esencia y concepto de esencia. Uno ve siempre algo *como* algo. Es claro que puede uno ver con ello algo como desconocido, extraño, no-familiar, etc. ,pero aun así también *como* algo. 211

La lógica dice: el concepto se constituye mediante la comparación de muchos ejemplares singulares de árboles, por ejemplo. Sin embargo esta lógica no ve que ya el buscar árboles singulares presupone un conocimiento de la esencia del árbol, si no yo no tendría en absoluto ningún criterio para saber que lo buscado es siquiera un árbol singular.

La afirmación de que la 'esencia' árbol se infiere lógica, intelectualmente de la percepción y el reconocimiento de árboles singulares es una pura invención. Si yo le digo a un niño: "esto es una mesa", está él despierto para el discernimiento de la esencia (86), para la mirada a la esencia 'mesa' y reconocerá inmediatamente la siguiente mesa *como* mesa.

El fenómeno es la esencia de lo que se muestra (87). El fenómeno en tanto que lo que se muestra quiere decir siempre el ser de lo que es, no un aislado que es.

La mundanidad del mundo se constituye a partir de los contextos de referencia de lo que se muestra; y a estos contextos de referencia de lo que se muestra pertenece también la espacialidad, el espacio concedido (88).

Acerca de ser y "ser ahí"

Ser, la revelabilidad del ser, hay siempre solamente como presencia de lo que es. Para que lo que es pueda presenciar y para que pueda haber con ello ser, que pueda darse la revelabilidad del ser, necesita el estar inherente del hombre en el *ahí*, en el claro, la luminosidad del ser (89), como la cual el hombre existe. Es decir, no puede haber ser de lo que es en absoluto *sin* el hombre.

Esta expresión está en crasa contradicción con la afirmación de la ciencia natural: gracias a la desintegración absolutamente regular del átomo en las sustancias radioactivas que hay dadas en la corteza terrestre se puede calcular y con eso comprobar que la tierra ya es dada desde hace dos mil millones de años; sin embargo el primer hombre en principio apareció alrededor de hace 50 000 años.

Por lo menos esto que es, que nosotros nombramos tierra, estaba ya ahí mucho *antes* que el hombre. 222

Es decir, puede haber lo que es y con ello la revelabilidad del ser, esto es, el ser también como totalmente *independiente* del hombre.

Ahora bien, según esta contradicción la frase central en Ser y Tiempo de la referencia del ser humano al ser como la referencia que porta todo no puede corresponder a la realidad.

Frente a esta llamada contradicción hay que objetar lo siguiente: solamente podemos decir conforme al reloj atómico, el cual presenta las sustancias radioactivas que están encerradas en piedra firme, las cuales muestran descomposición atómica, que la tierra ya estaba dada antes que el ser humano. Podemos calcular, deducir indirectamente (90) lo presente entonces, o sea la tierra. Sin embargo eso sólo podemos hacer en tanto que *nosotros* estemos en el claro del ser y en tanto que pertenece al ser el

ser-sido, el 'ser-antes'. El reloj atómico es un instrumento de medición para calcular la edad de la tierra. Que la tierra *es*, que antes ya *era*, esto es simplemente presupuesto.

La expresión común plantea: la tierra está ya desde un tiempo cuando el ser humano aún no existía. Pero entonces sin embargo el 'es' de esta frase, y con ello el ser de la tierra, permanece como indeterminado. ¿De dónde viene entonces el tiempo?

Uno puede prescindir del tiempo diciendo: la tierra ha estado sin el hombre, independiente del hombre. Sin tener en cuenta para nada si ya estaba antes del hombre o si después del hombre estará aún siempre; lo decisivo es que uno al menos puede decir que la tierra por lo menos durante un instante puede ser sin el ser humano. Esto ya sería suficiente para admitir como un error la frase de la referencia del hombre al ser, referencia que porta todo (91).

Sea como sea el 'es', es decir el ser, permanece sin embargo indeterminado. Con ello nunca puede llegar a ser ni puede ser claro lo que todas estas frases del ser de la tierra antes o sin el ser humano deben decir. Parece que la frase sólo quiere decir: la tierra puede existir independiente del hombre, es decir, también hay el ser sin, independiente del ser humano. Esto significa: hay presenciar que no necesita al ser humano.

223

Presenciar es desde la antigüedad la determinación del ser de lo que es. No sólo desde la antigüedad, sino también la moderna objetividad, lo que tiene carácter de objeto, lo que tiene carácter de lo dado, la presencia son todas modificaciones del presenciar (92).

No hay *presenciar* sin un 'adónde' presenciar y permanecer, pre-manecer (93), esto es, un permanecer que se refiere a lo que puede dejar referirse. Si no hay tal, el dejar referirse no puede presenciar nada.

El ser humano es el guardián del claro, del accecimiento. Él no es el claro mismo, no es todo el claro, no es idéntico a todo el claro como tal, pero en tanto que estando afuera extáticamente en el claro, él mismo es en su esencia iluminado y como tal destacadamente iluminado, pertenece al claro.

como completo y como tal, y está adherido y propio. El ser usado del "ser ahí" como pastor del claro es un modo señalado de la pertenencia al claro.

Boss: El pensamiento hindú no requiere de ningún guardian del claro. Hay luminosidad en sí y para sí. En el fondo y en realidad no hay otra cosa que luminosidad en sí y para sí. El "ser ahí" humano es solamente un sector de la luminosidad misma, la cual no llega a ser consciente en forma completa de su esencia propia, es decir de la luminosidad absoluta, cuya mirada está un poco oscurecida. Todo el sentido del "ser ahí" humano yace por consiguiente en el ganar nuevamente el conocimiento completo de la esencia de sí mismo como la luminosidad misma. Cualquiera otro que es, es en su esencia lo mismo, solamente perdió el discernimiento en esta su esencia fundamental aún más que el ser humano y se tiene que abrir nuevamente el camino hacia ello a través de todas las reencarnaciones.

Heidegger: Al contrario, para mí se trata precisamente de que el ser humano *es ser humano*. En 224 el pensamiento hindú se trata de una 'deshumanización' en el sentido del convertirse el "ser ahí" en la pura claridad.

También la tierra 'antes' del hombre se presencia en la luminosidad como tal, a la cual cuida el hombre.

El ser-ya-sido de la tierra es un presenciar de la tierra, cuya revelabilidad, cuyo claro no necesita en absoluto a un hombre que hubiera estado presente *en aquel entonces*, pero sí necesita esencialmente al hombre como al que está en el claro del presenciar completo, y con ello también necesita al que está en el claro del haber-sido.

El estar inherente en el claro del ser significa entre otras cosas también el permitir del ser-ya-sido de la tierra antes del ser humano, es decir, el permitir *de este modo* de la presencia. Solamente por eso puede decir el hombre cotidiano: "la tierra era ya antes del ser humano". Sólo que él no reflexiona precisamente sobre el 'era'.

Todo presenciar depende del ser humano, pero esta dependencia del ser humano consiste precisamente en que el ser humano como "ser ahí" y ser-en-el-mundo puede permitir a lo que es en su ser-ya-sido.

El *soprote* coloca también nuevamente al ser humano mismo, y esto es una forma encubierta del ser-usado del ser humano.

La finitud del ser humano consiste en que no puede experimentar la presencia de lo que es en su totalidad, del ya-sido y del aún-adveniente, en una presencia directamente actual como ser en un *nunc stans* (94). Tal está reservado a Dios dentro de lo cristiano. Tampoco la mística cristiana buscaba otra cosa. (Tampoco ningún 'meditar' hindú quiere alcanzar otra cosa que esta experiencia del *nunc stans*, que cumplir el ascenso a este *nunc stans*, en el cual el pasado y el futuro están suspendidos en un único presente inmutable.)

La finitud, es aún mejor indicarla al contrario. es la experiencia de la presencia del ente en los tres modos: del haber-sido, presente y futuro. 221

Ahora ya no hablo más de finitud, sino que digo: lo que constituye precisamente la riqueza del ser humano es que él no depende de la simple presencia actual del transcurrir de un ahora a otro, mediante lo cual yo no puedo comprender la totalidad del ser, con lo cual permanece cerrado que el "ser ahí" esté desplegado según su esencia en la plenitud de estos modos.

El tener-que-morir del hombre no resulta del ser usado del hombre hacia el acacimiento. Es simplemente que él tiene que morir.

Boss: ¿Hasta qué punto la concepción heideggeriana de la cuestión del ser es más adecuada que el pensamiento hindú, que no necesita ningún guardian de la luminosidad porque para él apropiadamente hay el ser absorbido (Brahman) de la luminosidad en sí, que ilumina sí mismo y todo lo que saldrá en ella y que es independiente de algún ente, que aún fuera necesitado propiamente como guardian y soporte (95) de esta luminosidad?

Heidegger: Mi concepción es más adecuada en la medida que yo parto del "ser ahí" y de la comprensión del ser y me limito a esto *directamente experimentable*. Así no necesito afirmar nada acerca de una luminosidad en sí, no necesito tampoco interpretar al hombre como una forma de aparición de la luminosidad, mediante lo cual el ser-en-el-mundo y el estar en el claro del ser llega a ser *in-esencial* como una distinción, como *la* distinción del hombre. Ante todo el discernimiento hindú citado no es llevable a cabo en mi pensamiento.

Boss: Sin embargo los hindúes experimentados en la meditación afirman que corresponde precisamente a una tal experiencia directa reconocer, no 'interpretar', la esencia fundamental del hombre, pero también de cualquier otro que es, como perteneciendo directamente a la luminosidad, en sí, co-constituyendo ella misma (96).

Heidegger: 'clarear' - 'claro' (hell) es lo mismo como 'resonar' en el sentido de sonar(97). El 226
 'clarear' en el sentido del acaecer del llegar a ser patente del ser acaece en el fondo como 'resonar', como sonido: cualquier otro que es cae fuera del sonido básico. En mi expresión: "el lenguaje es la casa del ser" se muestra de manera más clara qué tanto se acerca esto a los discernimientos hindúes a las verdades fundamentales.

5 de mayo de 1963 en el avión de Roma a Zurich.

227

1) El reloj y la medición con el reloj no pueden nunca demostrar la presencia de algo, sino que presuponen la presencia. El medir nunca demuestra el 'antes' de la tierra; por ejemplo, como un 'atributo' de la tierra.

2) El investigador de la naturaleza, el cual mide, no puede afirmar como tal nada acerca de la presencia; con ello tampoco nada sobre el ser-sido.

Contra esto se va a argumentar: el 'ser-antes' pertenece efectivamente a la tierra. Contra ello entonces uno sólo puede preguntar: ¿cómo pertenece el 'ser-antes' a la tierra? El 'ser-antes' pertenece al hombre, es decir, se muestra en el claro, en el que él está parado (1). Si uno no presupone ya el presenciar de la tierra; esto es, una edad indeterminada del presenciar de la tierra, no se le ocurre a nadie medir la edad.

Es decisivo para la comprensión de lo dicho no concebir el 'ser-sido' como simple sombra de lo presente sino como un presenciar-ahora mismo, como un modo completo de la presencia, presencia en la misma medida como el presente. De lo contrario uno permanece en la comprensión del tiempo de secuencia de puntos-ahoras.

7 de septiembre de 1963 en Zollikon.

228

En tanto que uno entienda al ser como presenciar, como esto era y es habitual, no puede uno entender la técnica y en absoluto el *acacimiento*.

La determinación de lo que en la Metafísica es señalado como lo presente, la *res* (1), llega a ser pensada en la nueva exégesis de la cosa a partir del acacimiento, como sucedió en la conferencia acerca de la cosa. En esta exégesis de la cosa es despedido el presenciar como determinación del ser.

El origen del concepto del sí-mismo es totalmente reciente. Se halla en el Pietismo, alrededor de 1700, donde se hablaba del sí-mismo pecador y malo y donde a través de esto el ser humano era cosificado.

En el pasaje sobre el 'olvidar' en las conversaciones en Sicilia en la pag. 214 se debe corregir: porque ella en el irse solamente está con el hombre, la bolsa como tal no está en absoluto presente para ella. Entonces la oración siguiente: "y por eso la deja" debería tacharse. Pues ella no puede en absoluto dejarla si no está presente.

Si yo considero el comportamiento de la mujer desde afuera, considero a la mujer como un objeto que se mueve de aquí para allá, y no la considero en su ser-en-el-mundo. El ir-a-casa de los padres no es ningún ir a casa, sino un quedarse con el hombre.

La referencia extática y esto significa la totalidad del "ser ahí" del ser humano no es representable. Tan pronto como me lo represento tomo yo dos objetos y estoy fuera de la referencia extática.

La ocultación no es la antítesis para una conciencia, sino la ocultación más bien pertenece al claro. Este claro precisamente no lo vió Freud, de lo contrario se las hubiera arreglado con la conciencia de los niños.⁴ (2).

⁴ Se refiere al apartado en los escritos de Freud en donde él plantea que la palabra e el lenguaje pertenecen a la conciencia, pero simultáneamente admite que uno no debe decir acerca de niños pequeños, que todavía no pueden hablar sin embargo son capaces de jugar con juguetes; que esos niños aún están sin conciencia. Freud concluye la descripción de este hecho con las palabras resignadas, "aquí está aún todo oscuro".

Hay una referencia iluminada, pero que no necesita ser ninguna 'conciente' en el sentido freudiano, ninguna reflexionada. El ser iluminado es también el presupuesto de la reflexión. Ya la palabra 'reflexión' dice que el claro es presupuesto porque significa la luz reflejada (2). La ocultación no es ningún esconder, lo que para Freud es represión, ya que el esconder es una forma especial del ser iluminado.

Que los niños pequeños y los ancianos vivan puramente aún presencialmente no quiere decir que ambos sean lo mismo. Al contrario, uno no debe aislar lo extático. Al contrario que para el niño pequeño hay para los ancianos ahí un ser-sido, sólo que éste se oculta.

También en todos los fenómenos patológicos siempre hay que tener en consideración los tres éxtasis temporales y sus modificaciones correspondientes.

En la represión freudiana se trata del esconder de una representación (3). En la sustracción se trata del fenómeno mismo. El fenómeno mismo se sustrae del sector del claro y es inaccesible, pero tan inaccesible que tampoco la inaccesibilidad como tal ya no es experimentable. Lo que se oculta permanece siendo lo que es, si no yo no podría ya más regresar a ello.

El claro no es nunca un simple claro, sino más bien siempre es un claro del ocultar-se. El claro del ocultar-se significa en sentido propio: que se muestra lo inaccesible como tal inaccesible, llega a ser patente. Y eso puede significar a su vez: pura y simplemente inaccesible o inaccesible momentáneamente para mí. El hacerse patente como inaccesible es el secreto. La inaccesibilidad es iluminada, la percibo, si no yo no podría preguntar en absoluto. La totalidad de las modificaciones de la presencia no es más ella misma nada presente, no se puede señalar como algo presente.

8 de septiembre de 1963 en Zollikon.

230

Historie viene de $\tau\epsilon\tau\omicron\pi\epsilon\tau\upsilon$ = explorar, en el sentido más amplio, por ejemplo el viajar de un geógrafo; explorar en el sentido de la investigación por parte de la justicia (1). Ninguna referencia a los sucesos y al sido.

En Ser y Tiempo la *historicidad* se refiere solamente al "ser ahí" y no al destino del ser. A éste no puede uno explicarlo a partir de la historicidad del "ser ahí". Al revés, la historicidad humana pertenece al destino del ser.

El hombre es *finito* porque él tiene la referencia al ser y porque él mismo con ello no es el ser, sino porque él solamente es usado por el ser. Eso no es una deficiencia, sino precisamente la determinación de su esencia. *Finito* debe ser entendido en el sentido griego de $\pi\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ = límite, como lo que completa una cosa en lo que es, lo que la limita en su esencia y así la deja distinguirse (2).

A la *referencia al ser* pertenece la diferencia del ser con respecto a lo que es, y el experimentar de esta diferencia significa experimentar un tal que no es este lo que es. La experiencia fundamental de este 'no-lo-que-es' es la experiencia de la nada, y la experiencia de este 'no-lo-que-es' está dada en referencia a la muerte, en la mortalidad, porque la muerte es la despedida de lo que es.

Donde en el pensamiento oriental todo termina con el retornar a la naturaleza fundamental de todo lo que es, a la 'nada', al morir; en el pensamiento de Heidegger todo comienza, ya que el pensamiento oriental de la naturaleza fundamental es siempre aún un "velo de maya"(3) y el ser en tanto que presenciar aún no es retornado en el acaecimiento.

La *Proximidad* significa siempre el modo del referirse del poder ser en el sentido del ser enfrentado, esto quiere decir del desgaste del ser, del ser usado del ser. Más próximo es lo que trae al poder-ser propio. Pero el comparativo no debe entenderse cuantitativamente, sino cualitativamente. Más próximo no significa un grado más de la proximidad, sino más bien diversos modos, modos de la proximidad; significa simplemente 'estar próximo de otro modo'.

231

No hay de hecho una Fenomenología del cuerpo porque el cuerpo no es ningún cuerpo-objeto [Körper](4). Con tal tema uno ya ha desacertado el asunto.

El poder-ser sin la cosa no hay. La ausencia es una privación de la presencia. El percibir y comprender de importancias depende de la aparición de las cosas.

La 'diferencia antropológica' es una senda perdida (5), pertenece a la Metafísica

29 de enero de 1964 en Zollikon.

233

La *relación* a algo o a alguien, en la que yo en cada caso estoy, soy yo. Sin embargo 'relación' aquí no debe entenderse en el sentido moderno, matemático de relación [relation], ni como objeto. La relación existencial no se deja hacer objeto. Su esencia fundamental es ser referido y dejarse referir, un corresponder, una pretensión, una respuesta, un responsabilizar en la base del ser-iluminado dentro de sí de la referencia. 'Comportamiento' = el modo como yo estoy referido respectivamente en mi referencia a mí, el modo como uno corresponde a lo que es (1).

La *palabra* no es ninguna relación; la palabra abre, destapa (2). Lo decisivo del *lenguaje* es el significado. Lo fonético pertenece también al lenguaje, pero no es lo fundamental. Yo puedo querer decir lo mismo lingüísticamente en diferentes lenguas. Lo esencial del lenguaje es el decir, que una palabra diga algo, no que suene. Que una palabra muestre algo. Decir = mostrar. El lenguaje es lo que muestra.

Estar inherente en el ser significa estar inherente en el *claro del ocultar-se*. El ocultar-se se ilumina como tal y con ello oculta señalando con ello hacia lo oculto en él. El ocultar-se se ilumina

como lo que señala hacia algo oculto. El hombre está *abiertamente* (3) en el claro. Es un estar inherente abiertamente, mientras que la mesa ante mí está totalmente diferente en el claro. O sea ella está en el claro como algo simplemente dado. El hombre solamente puede ver como un estar inherente abiertamente.

Lo *corporal* está fundado en el corresponder. Lo corporal *no* es que esté en primer lugar por sí y luego sea mandada una corriente de referencias a través de ello, por ejemplo a través de la mano. El cuerpo es la condición necesaria, pero no suficiente para la referencia.

El fenómeno del cuerpo como tal está lo más fuertemente cubierto para los médicos, porque se ocupan sólo de cualquier cuerpo (Leib-Körper), le dan otra interpretación como función corporal. El fenómeno del cuerpo es totalmente único, irreductible a algo diferente, por ej. irreductible a mecanismos. Uno tiene que poder aceptar el fenómeno del cuerpo como tal incógnito. Solamente no puedo comprender algo causal. Esto significa que yo no puedo entender cómo algo resulta *de* algo diferente, es decir, cómo surge de ello. Algo sólo sigue *a* algo en puro sentido temporal (4).

Uno sólo debe nombrar *comprender* a un discernimiento en un contexto de motivación. Discernimiento, cómo algo está conectado con algo, si yo puedo discernir cómo alguien dice algo acerca de algo que él quiso decir, cómo concuerda algo dicho con la cosa que se quiso decir.

Móvil= razón [Grund] (5) para tal y cual proceder, esto significa para el mover-se de tal o cual forma. Razón aquí no quiere decir una causa que origina algo, sino que quiere decir ¿por qué?, el porqué. Un inconsciente no puede ser un porqué ya que tal porqué presupone una conciencia. Por ello el inconsciente es inconspicuo.

En griego se llama ἐναργής = evidente, esto quiere decir lo brillante desde sí, lo brillante dentro de sí.

Freud atribuye fuerzas a los fenómenos percibidos y crea así su psicodinámica. Cada suposición presupone una aceptación. *Acceptio*= recepción en el sentido de admitir, como por ejemplo en la recepción de equipaje en la estación de tren.

Equivocar-se al hablar/ prometer-se [sich versprechen]: el 'se' tomado como acusativo o dativo respectivamente, por ej.: "yo no me prometo nada acerca de este auto". Acerca del fenómeno 'equivocar/prometer'[Versprechen] no se puede fijar nada antes de que uno llegue a estar claro acerca del ámbito del lenguaje (6).

Acceptio: Ella se acredita desde sí, se comprueba a sí misma (7).

Suppositio: No puede ser acreditada, pero es comprobada.

Freud cree entender el fenómeno a través de las suposiciones, por ej. el equivocar/prometer.

En la admisión (*acceptio*) se acredita la cosa misma como lo que yo digo de ella. En la suposición 234
(*suppositio*) se halla una comprobación mediante un tener origen en una conexión causal. Cuando alguien conoce la diferencia entre acreditar y comprobar causalmente está educado; cuando no, está no-educado, según Aristóteles (*Metafísica* IV,4, 1006a 6 ff.) (8).

Yo veo en primer lugar la mesa existente, pero no veo el existir como tal (9). Hay dos fenómenos: óntico y ontológico. El fenómeno *ser* es la condición de posibilidad para el aparecer de lo óntico, de lo que es como lo que es.

Hay fenómenos no-perceptibles. En caso de que nosotros podamos percibir esta mesa aquí existente como esta mesa existente, sólo si para nosotros existir como tal es de alguna manera notorio, sin que requiera ser concebido propiamente, entonces hemos comprendido el fenómeno no-perceptible 'existir'. Este notorio mostrar-se del existir mismo no es perceptible como lo es la mesa. El existir como tal es entonces un fenómeno no-perceptible y estos son los fenómenos fundamentales. Son los de primer orden. Platón descubrió y Aristóteles sabía que lo que es, es lo otorgado en primer lugar para el experimentar común y que la existencia es solamente lo visto después.

Según Kant el concepto es una representación de algo en general. Lo que pertenece a cada mesa posible es pensado en el concepto. Esta representación de un concepto presupone sin embargo una representación subjetivista.

El espacio es lo abierto, lo libre, lo permeable. Pero esto abierto no es ello mismo algo espacial. El espacio es algo que pone en libertad.

Nosotros creemos, pues, que uno que es llega a ser accesible a través de que un yo como sujeto representa un objeto. Como si para esto no debiera regir ya antes un abierto; dentro de cuya apertura algo puede llegar a ser accesible *como objeto para* un sujeto y la accesibilidad misma todavía puede ser recorrida como experimentable. Mediante la pertenencia a este ámbito (de lo presente) es a la vez asumido un límite frente a lo no-presente. Aquí, pues, se determina el sí-mismo del ser humano en el correspondiente 'yo' mediante la limitación de lo desoculto circundante.

La pertenencia limitada al ámbito de lo desoculto constituye también el ser mismo del ser humano. Mediante la limitación el ser humano llega a ser el ego, pero no a través de una deslimitación de la forma en donde anteriormente el yo, que se representa a sí mismo, se extiende como medida y centro de todo lo representable. 'Yo' es para los griegos el nombre para el ser humano, el cual en esta limitación se adapta y así en sí mismo es *él mismo*.

8 de marzo de 1965 en Zollikon³

El "análisis psiquiátrico del ser ahí"(Binswanger) escogió de la analítica ontológica-fundamental del "ser ahí" esta constitución fundamental y la colocó como única base de su ciencia, la cual en Ser y Tiempo se llama *ser-en-el-mundo (1)*. Pero ésta sólo es la estructura que en el *primer planteamiento* de la Ontología fundamental debe hacerse visible- pero no la única y ante todo no ésta hacia la que divisa *solamente* la Ontología fundamental, porque ella es la portadora para el "ser ahí" y su esencia. Ella (esta estructura portadora) es nombrada clara y suficientemente en la introducción: la *comprensión del ser*. Hasta dónde ésta caracteriza al "ser ahí" como tal y sobre qué él mismo se fundamenta, de qué permanece en sí referido; este es el único objetivo de Ser y Tiempo.

Si uno toma en cuenta de antemano este rasgo fundamental del "ser ahí, entonces se aclaran dos cosas:

1) Todo lo que la analítica aporta en la aclaración del "ser ahí" sirve para la determinación de la comprensión del ser (ser-en-el-mundo, cuidado, temporalidad, ser para la muerte).

2) Ya que la comprensión del ser propiamente constituye el "ser ahí" como estar inherente extáticamente proyectando (estar inherente proyectando algo [erwerfendes])(2) en el claro del ahí, se prueba el "ser ahí" como un tal que en sí mismo es la referencia al ser como ser del ahí.

Esta referencia al ser no puede ser pasada por alto de la determinación preponderante y todo-conductora del "ser ahí" hasta el grado que un desconocimiento justo de esta referencia (como sucede en el "análisis psiquiátrico del ser ahí") nos impida pensar apropiadamente el "ser ahí" como " ser ahí". La comprensión del ser no es una determinación que sólo tuviera relación con la temática de la ontología fundamental, sino que la comprensión del ser es *la determinación fundamental* del "ser ahí" como tal.

³ Texto manuscrito de Martín Heidegger

Un *análisis* del "ser ahí", pues, que pase por alto esta referencia inherente presente al ser (3) en la comprensión del ser, no es ningún análisis del "ser ahí".

La consecuencia de esta eliminación de la propia determinación ontológica-fundamental del "ser ahí" en el 'análisis psiquiátrico del 'ser ahí' es entonces la *interpretación insuficiente del ser-en-el-mundo* y de la *trascendencia*. Uno toma estos fenómenos, por cierto, como fenómenos fundamentales, pero como tales de un "ser ahí", el cual uno aísla para sí como una representación antropológica del ser humano en tanto que *sujeto*. El "análisis psiquiátrico del ser ahí" trabaja con un "ser ahí" recortado, del cual está sacado y recortado el rasgo fundamental.

Así se llega entonces fácilmente a ver en la interpretación ontológica-fundamental del "ser ahí" solamente una señalización extendida y más usable de la subjetividad del sujeto. Mientras que hasta hoy en día la doctrina del sujeto se apoya en una *escisión-sujeto-objeto*, la mirada al ser-en-el-mundo (en el sentido recortado del análisis psiquiátrico del "ser ahí") permite una supresión de la escisión en el sentido de una solución directa de transición. (De una comprensión del ser correctamente entendida sin embargo no se produce en absoluto una representación de sujeto y objeto, así es que tampoco ninguna escisión entre ellos necesita ser solucionada transitoriamente en absoluto).

Y porque uno ve el cuidado únicamente como constitución fundamental del "ser ahí" aislado como sujeto y uno lo concibe únicamente como una determinación antropológica del "ser ahí", se prueba con buenas razones como una interpretación del "ser ahí" unilateral, porque es melancólica, la cual requiere un complemento por medio del 'amor'.

Pero el *cuidado* es entendido correctamente, esto es, ontológicamente fundamental, nunca diferenciable frente al 'amor', sino es el nombre para la constitución extática-temporal del rasgo fundamental del "ser ahí", esto es, como comprensión del ser.

El amor se fundamenta del mismo modo firmemente en la comprensión del ser en tanto que el cuidado aludido como antropológico. Es incluso de esperarse que la determinación de la esencia del

amor, la cual busca un hilo conductor en la determinación ontológica-fundamental del "ser ahí", llegue a ser una determinación esencialmente más profunda y de mayor alcance que aquella que ve en el amor únicamente lo más elevado en comparación con el cuidado.

238

La separación de la ontología fundamental del "análisis psiquiátrico del "ser ahí"" (la cual lleva a cabo Binswanger) que está autorizada en un primer semblante es en verdad un desconocimiento de la relación entre la ontología fundamental y ontología regional, esta última es presupuesta en cada ciencia, incluyendo la psiquiatría.

La ontología fundamental no es simplemente lo general en relación a las ontologías regionales a manera de una esfera elevada flotando encima (o un sótano que se encuentre debajo) frente a la que (a lo que) se puedan cubrir las ontologías regionales. La *ontología fundamental* es este pensar que se mueve en la base de cada ontología. Ninguna de éstas (ontologías regionales) puede renunciar (4) al fundamento- y mucho menos la ontología regional de la psiquiatría como investigación que se mueve en el sector de la esencia del ser humano.

¿Qué significa la "recepción de Ser y Tiempo" para la Psiquiatría?⁶ (Binswanger ve) aquí (en Ser y Tiempo) la utilidad propia: el fundamento "para la superación científica del problema de la subjetividad". (En contra de eso hay que decir:) Ser y Tiempo sólo puede significar que ya no hay ningún problema de la subjetividad. Solamente cuando uno se da cuenta de esto, uno ha conocido el alcance de la analítica del "ser ahí".

¿Qué quiere decir 'subjetividad' para Binswanger y Szilasi? Historicamente: yoidad del ego cogito; subjetividad kantiana la totalidad de la relación-sujeto-objeto- en lugar de "escisión", separación psique-physis.

⁶ La siguiente crítica de la concepción de Binswanger acerca del *ser-en-el-mundo* y de la *Trascendencia* la escribió Martin Heidegger en pequeñas papeletas -la mayoría en forma de palabras claves.

Pero donde "sujeto", "sujeto de la conciencia"; Binswanger. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I (Berna(Francke) 1947) pp 26-27(en el ensayo) Über Phänomenologie p. 29(Husserl): "Doctrina de la esencia puramente descriptiva de las configuraciones immanentes de la conciencia"(en el lugar citado p. 28) ¿Qué significa "descripción? ¡Cada descripción es interpretación! ¿Qué significa "esencia"? "Género", "idea". ¿Qué significa conciencia? ¡Ego cogito-Descartes, Kant!

Binswanger no diferencia claramente:

- 1) Psicología descriptiva, eidética- psicología eidética;
 - 2) Fenomenología pura: Fenomenología trascendental como Filosofía de la subjetividad;
 - 3) fenomenología psicopatológica;
 - 4) psicopatología descriptiva, "subjetiva";
- } Dos ramas de la investigación.

Así como la Psicología eidética de Husserl es aplicada aisladamente, así es reemplazada esta Psicología de la conciencia mediante un análisis aislado del "ser ahí". ¡Sin embargo aquí el aislamiento es aún más desastrosos!

"La tesis" del "ser ahí" en tanto que ser-en-el-mundo como "perfeccionamiento" y "ampliación" de Kant y Husserl (Binswanger, Über Sprache und Denken, Basilea 1946 p. 211) No, sino "ser ahí" como temporalidad desde el sentido del ser; distinguido a través del estar inherente extático en el claro del ahí como el carácter de abierto hacia el cual presencia lo presente. Este estar inherente es la comprensión extática del ser, la *comprensión del ser!*

Binswanger pasa por alto lo propiamente portador y determinante, la *comprensión del ser*, el estado de abierto (Ser y Tiempo p. 160-161)(5), el estar inherente en el claro del ser y con ello "la problemática pura del ser"(Loc. cit. p. 94)

"El planteamiento correcto de la analítica" consiste en la interpretación del ser-en-el-mundo (Loc. Cit. p. 53; vgl. p. 334 y 351); (esto es) por cierto (una) constitución necesaria del "ser ahí", pero está lejos de ser suficiente...(Loc. Cit. p. 53). Ser-en-el-mundo *no* es una condición de la posibilidad del "ser ahí" (Binswanger, Über Sprache und Denken p. 209), sino al revés.

"Trascendencia" como ser-en-el-mundo es aislada en tanto que constitución fundamental y así aislada es transferida en el sujeto como carácter de la subjetividad. De este modo todo es confundido. 140

La *Trascendencia del "ser ahí"* permanece determinada desde el *transcendens* como ser (diferencia). ¿En qué sentido debe entenderse la "equiparación" de ser-en-el-mundo y trascendencia, "superación"? (Binswanger, Loc. Cit. p. 211 f.) Como estar inherente, permanecer en el *transcendens*, en el ser como la diferencia.

¿En qué medida debe ser suprimido mediante esto nuestro problema fundamental (6), "la escisión-sujeto-objeto"? (Loc. Cit. p. 212). La escisión no sólo como opinión falsa, sino la relación-sujeto-objeto como tal, como no primaria y decisiva. De ninguna manera "la estructura de la subjetividad" esclarecida como trascendencia (Ibidem.); eso es precisamente la versión de Kant y el perfeccionamiento de Husserl.

"El "ser ahí" trasciende", esto es, el "ser ahí" en tanto que soportar (7) del ahí como el claro del ser permite que el "mundo" suceda. Pero no sale desde sí y hacia afuera a otro. En tanto que ser del "ahí" es la localidad de todo lo que viene al encuentro.

El "ser ahí" no es "sujeto". Ya no hay preguntas acerca de la subjetividad. La Trascendencia no es la "estructura de la subjetividad", ¡sino su supresión!

"El "ser ahí" trasciende" (cf. La Esencia del Fundamento), es decir, es formativo del mundo, dejando llegar a la mirada el ser como presenciar, estar en la diferencia entre ser y lo que es, manteniéndola. Superación como diferencia "permaneciente" como habitante en ella. *La reunión del permanecer es el "sí-mismo"*. ¡Ningún sujeto-objeto!, ningún "ser ahí"-mundo, sino "ser ahí" como ser.

¿Qué dice la "trascendencia distinguida" mencionada en la Esencia del Fundamento? La respuesta está en ¿Qué es Metafísica? Introducción S. 15-16 (8).

Trascendencia- nombre para el ser como *transcendens*, contemplado desde lo que es en la dirección hacia él- *pre-esenciar* de lo *pre-esente*. ¡La Trascendencia como ser es en sí la diferencia

con lo que es! La Transcendencia no es una característica del sujeto y una relación al objeto como "mundo", sino ser- como referencia al ser, con ello del "ser ahí" u él mismo. Transcendens: "al otro lado", *justa*, hacia sí como retorno, como *cumplimiento*(9). *Lo que llega como lo que sobreviene lo totalmente diferente a cada esto que es y a pesar de ello en absoluto no separado, sino cumplimiento.*

1)"Transcendens"(cf. Ser y Tiempo) en diferencia de lo óntico de lo presente al presenciar como el regir del presenciar de lo presente.

2)"Transcendencia" en el sentido de lo trascendental idealista-subjetivista de Kant en diferencia a la "inmanencia", respectivamente trascendencia inmanente.

3)"Transcendencia" como el trascendente extrasensorial, lo que es absoluto e infinito frente a lo finito, "temporal".

4)*Transcendencia* fundada en el ser-en-el-mundo; fundamento de la diferencia(insuficiente).

"Transcendencia":

1)De transcendens-come presenciar de lo presente.

2)Soportar la diferencia, esta trascendencia como ser del humano es "ser-ahí"(10), extático; es decir, ser-en-el-mundo.

3)El ser-en-el-mundo nunca puede ser determinado a partir de la trascendencia metafísica así como de lo trascendental de la subjetividad, más bien la trascendencia del "ser ahí" se determina como extática a partir del ser-en-el-mundo. Transcendencia significa entonces solamente: quedarse en (11), "ser-en".

Transcendencia (cf. Ser y Tiempo p. 48-49) pura y simplemente en el sentido del transcendens (cf. Loc. Cit. § 69, especialmente S. 350, 366)(12). Transcendencia no en el sentido de lo trascendental en Kant y Husserl y en el idealismo, sino: recogido en la diferencia entre lo que es y ser: lo aclarante en la diferencia. Sin embargo al respecto está aún la diferencia en el horizonte del representar metafísico: de lo que es respecto al ser.

En la *trascendencia* inencionada (en Ser y Tiempo y en la Esencia del Fundamento) se halla unicamente la "referencia al" ser. ser como re-referencia (acacimiento).

"Mundo" no lo que está opuesto al sujeto, más subjetivo que el "sujeto", más objetivo que el objeto. Sujeto y objeto tampoco conceptualizados, sino el regir del mundo y del "ser ahí", regir como esencia del "ser". (Investigación) trascendental y ontológica, esto es, ontológica-fundamental; reminiscencia a Kant y al mismo tiempo abismáticamente diferente.

Trascendencia es el nombre para el *ser* de lo que es. La señalización de la trascendencia como "ser-ahí": lo que es que trasciende y es esto que es *siendo* cuidado.

Transcendens (Ser y Tiempo p. 48-49): La altura [Höhe] de su universalidad superior es el claro del ser. Pre-esenciar, desocultamiento de lo que es: la diferencia como claro, como *acaecimiento*.

El "más allá" de cualquiera que es no es nunca un del otro lado, es decir, "uno que es", extrasensorial. ¡Superación es lo totalmente diferente! "Superación" no es "hacia afuera" de una inmanencia, no "hacia arriba" a uno que es extrasensorial, sino la referencia al ser como la garantía de lo que es como tal. Superación sobre el "ser ahí" como lo que es en cada caso histórico, en tanto que pertenece al "ser-ahí" la comprensión del ser y que solamente de ello puede ser él "mismo". "Ser-ahí" como superación extática *sobre sí*, claro de su mismo.

"Trascendencia" como sector para la contrastación de la esencia de fundamento. A través de ello "la trascendencia" misma es determinada más originariamente. ¿Cómo ocurre el planteamiento de la "trascendencia": *ens-esse-ratio-ἀρχή?* Pregunta por la *esencia de la verdad*.

Del 12 al 17 de mayo de 1965 en Zollikon.

10

Teorías del conocimiento: a) la idealista, b) la realista.

En el idealismo la realidad sólo es una representación del sujeto, sin que ella realmente exista.

En *Hegel* todo ser es conciencia. En *Marx* toda conciencia es ser, en donde ser es la naturaleza material.

Acerca de los principios (1)

A los 'principios' debería uno entenderlos como origen de la esencia, como aquello en donde se apoya todo lo constatable. En la ciencia natural, en cambio, cada principio es entendido como objeto, como aquello a través de lo cual algo es causado, es comprendido en forma genéticamente causal (2), en lugar de investigar la determinación de la esencia. Ejemplo: A la esencia del color pertenece la extensión. Pero la extensión no es la causa de que surja un color.

En la medicina sería necesario buscar la posibilidad de la esencia del ser humano. Cuando uno investiga los principios en sentido genético-causal, renuncia uno al ser humano de antemano, deja pasar una oportunidad de la pregunta acerca de lo que el ser humano es.

'Principio' es algo solidificado, algo de tipo estratificado, dado, sobre lo que se edifica en el sentido del surgir genéticamente causal.

En la física la investigación de los principios es nuevamente algo diferente. Aquí es la elaboración de la teoría, de los presupuestos teóricos, con los cuales entonces puede trabajar el experimentar. Sí, esta gente exacta es tan inexacta. El efecto no es ningún argumento para eso que es la cosa misma.

Dos formas de 'principios':

a) El estrato más bajo de donde todo se deriva.

b) La teoría presupuesta en cuyo horizonte se efectúa el experimentar, éste debe solamente confirmar siempre la teoría presupuesta. Si el experimento no confirma la teoría respectiva, uno debe buscar otra teoría. Sin embargo todas estas teorías se apoyan por su parte desde siempre de la misma forma en el presupuesto de la calculabilidad y mensurabilidad permanentes de la realidad.

Si los impulsos eléctricos realmente pudieran *originar* temples de ánimo, debería una máquina sola y a partir de sí misma poder producir temples de ánimo. Uno sólo puede decir: si los impulsos eléctricos son entregados, entonces aparece este o aquel estado de ánimo. Con esto no se ha

dicho ni por mucho que un estímulo eléctrico pueda producir un temple de ánimo. El estado de ánimo solamente es *provocado*. A cada estado de ánimo está ordenado respectivamente un estado cerebral determinado. Sin embargo el suceso cerebral nunca es suficiente para la comprensión de un estado de ánimo, no suficiente y que alcance aún en el sentido más terminológico, porque él nunca puede alcanzar al temple de ánimo como tal.

El no-estar del cuerpo, de lo que uno puede hablar cuando uno está en "cuerpo y alma" en una cosa quiere decir el no-poner atención al cuerpo. Es una expresión fenomenológica. No significa que el cuerpo-objeto (Körper) que puede ser observado por un tercero desde afuera hubiese sido transportado fuera de su lugar.

Para estudiar: Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (4).

El *ser-cuerpo* (5) pertenece como tal al ser-en-el-mundo. Pero el ser-en-el-mundo no se agota en el ser-cuerpo. Por ejemplo al ser-en-el-mundo pertenece también la comprensión-del-ser, el comprender que yo estoy en el claro del ser y la respectiva comprensión del ser, de cómo el ser está determinado en la comprensión. Esta delimitación es el horizonte de la comprensión-del-ser. Aquí no sucede ningún ser-cuerpo.

En el mostrar del marco de la ventana se va el horizonte del ser-cuerpo a lo perceptible, a lo visible. Pero mediante el ser-cuerpo mismo y solo, yo no puedo experimentar ningún marco de ventana como tal en su importancia. En el hecho de que yo puedo decir 'marco de ventana' ya se halla una comprensión del ser. El ser-cuerpo es en ello el gesto del señalar hacia lo percibido por mí, hacia lo alcanzable por mí a través del ver. El ser-cuerpo está en todas partes donde la sensualidad está implicada, pero ahí también está ya siempre la primaria comprensión del ser. Si el Dr. H. dice que los límites de mi ser cuerpo están en Africa cuando yo me figuro mi estancia en Africa, entonces está el límite del ser-cuerpo en Africa, pero estos límites del ser-cuerpo están entonces en un ámbito totalmente diferente que cuando yo veo algo corporalmente. Están entonces en el ámbito de la facultad de imaginación (6). Por ello el ámbito 'Africa' no es una ampliación del ámbito del marco de la ventana

corporalmente visto. Pero también en la imaginación de estar en África, se acaece un ser-cuerpo porque las montañas o los desiertos africanos imaginados, o su actualización están dados sensualmente. Si nos trasladamos a África en la imaginación no podemos decir: ahí es de tal y cual forma, sino solamente podemos decir: de tal y cual forma podría ser ahí; mientras que en el ver corporalmente del marco de la ventana ante mí puedo decir: es de tal y cual forma.

También en el proyecto de una pintura mediante un artista en su imaginación participa el ser-cuerpo, porque es un proyecto que tiene que ver con los sentidos (7).

En el simple imaginarse de cosas hay un modo totalmente diferente del comportamiento que en el ver corporalmente de lo que tiene que ver con los sentidos directamente otorgado. Si uno dice que también en el tener comprensión del ser participa el ser-cuerpo y si uno quiere decir con eso que también en el comprender de algo tal estuvieran implicados procesos fisiológicos en el cerebro, entonces establece uno en lugar de cuerpo: cuerpo-objeto [Körper]. No tenemos en absoluto alguna posibilidad de reconocer cómo el cerebro es-cuerpo en el pensar. Eso que vemos en el electroencefalograma no tiene nada que ver con el ser-cuerpo del cerebro, sino con que el cuerpo puede ser pensado como cuerpo-objeto [Körper] y éste físico-químicamente.

Sólo puedo decir *que* en el ser-cuerpo también el cerebro está implicado, pero no *cómo*. La ciencia natural por principio no puede captar el *cómo* del ser-cuerpo.

El hecho de que uno no pueda decir *cómo* está implicado el cerebro en el pensar es un abismo. Es el mismo abismo al cual llegan las ciencias naturales cuando derivan el percibir de una cosa vista del impulso nervioso provocado mediante las radiaciones de luz; el cual debe transformarse en la corteza cerebral en un 'percibir'. Con 'transformar' ya se dice demasiado, ya es una teoría (8). La Fenomenología comprende lo comprensible, la ciencia natural no se preocupa de esto comprensible.

Fenomenológicamente, analíticamente en el "ser ahí", uno sólo puede decir *que* físico-químicamente por ej. las modificaciones en las células de sangre ocurren de tal o cual forma dentro de una determinada referencia al mundo. Pero a partir de esta referencia al mundo no se puede explicar el

qué de las modificaciones físico-químicas, por ejemplo nunca se debe decir que el incremento de los glóbulos blancos significa una incrementada 'voluntad devoradora' de estos glóbulos. Con esto uno antropomorfizaría algo físico-químico.

La ciencia siempre sólo puede constatar la consecuencia, nunca la causa (9). Esta consecuencia antes fue llamada enlace causal, hoy: información. Cada conclusión inductiva en la ciencia natural es hipotética. Siempre puede también ser de otra forma.

La existencia de cada científico como la de cada ser humano en general habla siempre en contra de su propia teoría.

Lo que tiene carácter de lo dado mismo no es ningún objeto de la ciencia natural. Si no hay lo que tiene carácter de dado como tal, no puede uno en absoluto empezar con 'comprobar' que hay algo. Pensando científicamente en forma estricta uno debería primero probar que hay lo que tiene carácter de dado; sin embargo eso seguramente no se puede. Según el principio metódico de la ciencia natural algo es solamente si es comprobado. Es decir, lo que tiene carácter de dado debería ante todo ser comprobado, si no uno no puede en absoluto empezar con el comprobar que algo determinado, singular es dado.

Comportarse (entendido en el análisis del "ser ahí") = mantener-se en y cerca de algo, tolerar la revelabilidad de lo que es, tolerar lo que tiene carácter de lo abierto (10). El *comportamiento* en Heidegger no debe mal-entenderse bajo ninguna circunstancia como una relación de un polo a otro, de algo a algo. 247

(Comentario de M. Heidegger al informe de la Organización Mundial de la Salud acerca de las perturbaciones psicosomáticas, referido por Schwidder en Revista de Medicina Psicosomática 11, Año 2. Cuaderno, 1965, p. 146. El texto dice:)

"El individuo dicen que se concibe como un sistema complejo, dinámico en un estado de equilibrio inestable, que actúa y reacciona a modificaciones en el entorno y en su propio sistema...

Si los procesos psicológicos y fisiológicos se diferenciaran, hablaría uno entonces de lados diferentes *de un solo* fenómeno...

...doble significado del adjetivo 'psicosomático', ...Por un lado se entiende bajo esta palabra la mencionada concepción médica fundamental de que la acción conjunta de alma y cuerpo es fundamental para el estudio de todas las enfermedades. Por otro lado se describe con el mismo adjetivo que en ciertas perturbaciones patológicas es predominante la influencia de factores psicológicos.

'Stress'... carga a través de acontecimientos del medio ambiente...decisiva siempre (es) *la relación, que está entre la carga y la posibilidad de elaboración interna del individuo*"

Heidegger: El ser del humano no está en absoluto en tal concepción. Todo está transformado a un sistema de sucesos, a un estado de equilibrio de tales sucesos, el cual es determinado por el medio ambiente y por el así llamado interior. La relación entre el medio ambiente y el propio sistema no es considerada.

8 de julio de 1965 en Zollikon.

248

El científico no puede hacer no solamente como tal la diferenciación en lo psíquico y lo somático en referencia a su mensurabilidad o no-mensurabilidad, él no puede *de ningún modo* hacer diferencias de esta forma. Él sólo puede diferenciar objetos, cuyas medidas son de diferente tamaño. Porque él solamente puede medir y presupone con ello ya siempre de antemano la mensurabilidad.

El estar sentado en una silla no es de tal forma que dos cuerpos-objeto [Körper] se rocen en el espacio. La silla tampoco es originariamente ningún cuerpo-objeto [Körper]. Es una cosa y como tal desde sí ya está referida a la mesa y al espacio, en el cual yo estoy. Por otro lado mi estar sentado en ella es un estar aquí abiertamente (1). El estar sentado es un hacer uso de un utensilio.

El título "Medicina Psicosomática" se esfuerza en conseguir una síntesis de dos cosas que no hay en absoluto.

El ser-en-el-mundo como tal es un ser-cuerpo, pero no *sólo* un ser-cuerpo. No hay, como Kant supuso, una afección sensual a la que entonces todavía el entendimiento debiera acudir con un concepto. Por parte de Kant no fue visto en absoluto el cuerpo, sino solamente una parte de él como sensualidad.

El ser-cuerpo pertenece al ser-en-el-mundo, el cual es la comprensión primaria del ser. Por ello ésta no es algo que se añade después al ser-cuerpo.

En la experiencia de lo presente está co-implicado siempre un ser-cuerpo. El presenciar mismo por el contrario no es ningún ser-cuerpo. En el percibir de lo presente como lo quieto ante sí interpelado, también en ello está co-implicado un ser-cuerpo.

El diagnóstico 'afasia' se vale de un nombre falso. Pues un afásico puede decir bien lo que él quiere decir sólo que no puede expresarlo fonéticamente. Lenguaje significa glosa igual que lengua (2).

No es ninguna sobreextensión del término 'lenguaje' como lo usa la Fenomenología, sino los significados comunes que uno da al lenguaje son estrechamientos. En el concepto de lenguaje estrechado en el sentido de comunicado no puedo comprender absolutamente nada.

249

La cosa me interpela. Si uno comprende el habla desde el decir en el sentido del dejarse mostrar de algo, siempre percibir es habla y a la vez un decir-palabra.

Acerca del libro de Uexküll sobre las cuestiones fundamentales de la medicina psicosomática: el autor descubre el mediterráneo (3). Un motivo es un móvil y a ello pertenece que como tal es sabido, representado, al contrario de una causa, que actúa puramente desde sí.

En Uexküll el motivo es entendido como causa que origina todo. El motivo, conforme a su esencia, no se deja desprender del comprender. Es parte esencial del motivo que sea comprendido como tal, para seguirle. Es absurdo pretender que primero un motivo sea dado y luego se agregue todavía un yo. Esto es una hipostaciación del motivo.

Jamás la ciencia puede criticar a la Filosofía porque ella misma se apoya en Filosofía.

En Von Weizsäcker (4) la así llamada introducción del sujeto en la medicina sucede de tal forma que entonces el sujeto nuevamente es interpretado en forma científica.

Cada síntesis ocurre siempre solamente de forma que uno ya tiene una unidad en la mira, en vista de la cual uno ensamble cosas. No es que alguna vez el colocar piezas juntas de cosas separadas pudiera dar una síntesis. Tal colocar piezas juntas sin miras hacia una unidad daría siempre sólo una acumulación. Del simple ver juntas las piezas nunca llegará a ser visible una unidad.

Es exactamente como en la diferenciación del rojo y el verde, por ejemplo. Yo no puedo diferenciar el rojo y el verde si no veo el color. Si yo quiero diferenciar rojo y pesado, uno del otro, no sale nada razonable de esto. Soma y Psique *no* son al ser humano como el rojo y el verde son al color, porque psique y soma no son dos formas diferentes del 'ser humano' genérico. El rojo y el verde son variaciones del color, pero psique y soma no son variaciones del ser humano.

Si yo hablo de formas de aparición diferentes en el uso de los conceptos de psique y soma, hablo yo en forma de cosas y todavía hablo yo en forma de cosas aun cuando hablo de psique y soma como de dos medios diferentes en los cuales el ser del humano tiene lugar. Tal diferenciación ya es falsa ontológicamente porque psique y soma no son dos formas de un género.

En Aristóteles la psique es la entelequia del cuerpo o del soma. En su libro De Anima está expresado (412 a): La psique es el modo de ser de un viviente (5).

La entelequia del ser humano es el logos.

En el cristianismo el cuerpo es lo malo, lo sensual; y el alma debe ser salvada. Entonces la psique llega a ser cosificada a un algo, a una sustancia-alma, desde un modo de ser del viviente. Esto llegó a ser necesario al aparecer la idea de la eternidad de la chispita de alma.

Toda la terminología con la que hablan los médicos acerca de las cosas científicas es sacada de un ámbito que no es determinado ni por lo eléctrico ni por lo químico. Por ejemplo lenguaje, escritura, letras, palabras, información.

Lo que uno, por ejemplo, entiende por 'habla' no es ciertamente sacado de los sucesos químicos.

Todo eso que los científicos pueden demostrar en los procesos físico-químicos en el cerebro es constatable. No hay nada que objetar. Sin embargo no hay que olvidar que todos estos resultados sólo son probables, hipotéticos; pues podría en cualquier momento salir a la luz una contra-prueba.

Sin embargo con todas estas constataciones el fenómeno de la memoria y del recuerdo interiorizante no es tocado. Todas son solamente *condiciones* para el aparecer del fenómeno, no *causa* y no memoria misma.

(Notas a la exposición del prof. Akeret acerca de la memoria en Burghölzli el 10 de julio de 1965.) 211

Memoria tiene un doble significado: 'en memoria' igual que recordar algo como retener. El retener es interpretado como almacenamiento, totalmente como objeto.

Memoria es retener algo sido en el mundo, en el carácter de lo abierto de la existencia humana. Si yo pongo un monedero en la caja, eso no es ningún retener y ningún suceso de la memoria. No se puede negar en este caso que algo pasa en el cerebro que es constatable dentro del cuerpo [Leibkörper], en tanto que el ser humano es-cuerpo.

El fenómeno del recuerdo interiorizante no lo puede uno captar en forma científica, solamente las condiciones corporales del llevarse a cabo son constatables, lo que son dos cosas totalmente diferentes.

Uno no puede medir el medir de algo. Hay que soltar el pensar en la calculabilidad, si no no puede ver uno los fenómenos.

Cada variación de las condiciones conlleva una modificación del condicionado (6).

(Acerca de las discusiones de Martin Heidegger sobre los *afectos* en su libro Nietzsche.)

El 'estado' se refiere al ser-en-el-mundo como ser sí-mismo.

Cuando yo estoy en el estado de ánimo triste, entonces me interpelan las cosas en forma completamente diferente o ni me interpelan. No se quiere decir sentimiento en sentido subjetivo, que yo tengo el sentimiento. Sentimiento se refiere a mi ser-en-el-mundo completo como mi ser mí-mismo. El estado de ánimo no es algo por sí subsistente, sino más bien pertenece al ser-en-el-mundo como un ser-interpelado por las cosas. El estado de ánimo y ser-referido son en sí uno. Cuando se cambia el estado de ánimo sólo se cambia el estado de ánimo que ya está presente en cada comportamiento (7)

Hay que ver que ahí donde yo no estoy en un estado de ánimo ni alegre ni triste, ni en otro modo marcado también rige un temple de ánimo. El comportamiento puramente teórico, el observar en las investigaciones en el laboratorio conlleva también un cierto estado de ánimo. Estar en este estado de ánimo no es entonces indiferencia, sino ecuanimidad, en donde ninguna otra cosa me puede interpelar sino que la cosa investigada (8).

('Actitud' es un título demasiado mecanicista, como el enfoque de un telescopio (9))

28 de noviembre de 1965 en Zollikon.

Como crítica al libro de Häfner sobre psicópatas hay que decir: si Häfner plantea que el análisis psiquiátrico del "ser ahí" toma el método de Heidegger, entonces plantea algo imposible porque la Ontología Fundamental de Heidegger es un método ontológico; pero el análisis psiquiátrico del "ser ahí" no es ninguna ontología.

Continuidad, materialidad, consistencia no son ningunas determinaciones de un proyecto de mundo (1), sino estas cosas solamente pueden mostrarse de modo diferente de lo que es que ha sido abierto a través del proyecto de mundo. Binswanger se refiere aquí a lo que es que es accesible a través del proyecto de mundo y aparece de tal y cual forma. Esto que aparece de tal y cual forma no es un proyecto diferente de mundo. Binswanger confunde lo ontológico del proyecto de mundo con lo que es

que ha sido abierto en el proyecto de mundo, con lo que es posible y que aparece de tal y cual forma, es decir, con lo óntico.

El proyecto de mundo tiene dos significados: proyectar el mundo y lo que aparece como consecuencia de este proyectar. Uno puede caracterizar esto como lo proyectado. Binswanger nombra esto proyectado de manera errónea: proyecto de mundo.

29 de noviembre de 1965 en Zollikon.

254

Observaciones a la crítica de Blankenburg⁷

El claro del ser no es otorgado en absoluto en lo entregado óntico directamente de lo cotidiano, sino que lo vemos solamente en el pensar.

'Mediación' con ello Blankenburg quiere decir transición de lo ontológico a lo óntico. No es posible ninguna transición y por ello tampoco ninguna mediación. Blankenburg quiere decir que lo que aparece en el claro debe ser mediado. Sin embargo es precisamente el claro del ser el que hace posible el aparecer de lo que es. Luego, no hay ningún lugar para una mediación ahí.

"Punto de partida", "planteamiento", cuando Blankenburg utiliza estas palabras toma él la determinación ontológica del *claro del ser* como lo que es concreto, como algo óntico, que por sí subsiste, con lo que uno debe entonces mediar lo que aparece empíricamente, mientras que el sentido del claro es posibilitar el aparecer de lo entregado onticamente. Ahí no se necesita ninguna mediación.

⁷ Se refiere al trabajo de W. Blankenburg: *Psychologie und Wesenskenntnis*. Acerca de la crítica analítica del "ser ahí" de la escuela de Boss. *Anuario de Psicología, Psicoterapia y Antropología médica*. Año 12. H 4, p. 300.

Blankenburg ve, pues, la diferencia ontológica al contrario queBinswanger, pero él interpreta esto equivocadamente porque él toma al ser también como uno que es, que entonces debe ser mediado con lo otro. La proposición de Binswanger de "camino entre la analítica del "ser ahí" y los diferentes campos de estudio de la Psiquiatría" puede en el fondo solamente derivarse de una representación equivocada (1). Se deriva de una representación el que la Ontología esté arriba, algo así como el sol, y abajo estén entonces los campos concretos de estudio. Entoces él quiere moverse de un lado a otro permanentemente entre arriba y abajo, entre los dos sectores. Pero en realidad no hay ningún hacia arriba y hacia abajo porque no hay nada separado. Porque la diferencia ontológica no es pues ninguna separación, es exactamente lo contrario.

151

Cuando Blankenburg además habla de "Anstößen" (2) así se encuentra la misma mala comprensión como en el "planteamiento del pensar", es decir, que lo ontológico sea una cosa para sí.

Cuando Blankenburg además habla de que subsiste "una relación de tensión extrema entre la ciencia y la reflexión ontológica", no se puede hablar tampoco en realidad en una tal relación de tensión extrema. Porque cada reflexión ontológica se refiere a algo que inmanentemente pertenece a la ciencia, es decir, a lo indispensable para la ciencia. Cuando yo digo que es inaccesible para la ciencia, permanece, pues, indispensable para ella (3). Luego, aquí no se puede hablar de una relación de tensión.

Los existenciaros no son, pues, ningún 'Anstöße' para el ver en forma analítica del "ser ahí" en la Psiquiatría. Son más bien precisamente *contenido*, ellos co-determinan realmente la descripción concreta de un estado de angustia en un ser humano determinado. La *angustia* no es, por ejemplo un 'Anstoß', sino que yo veo de antemano una angustia en el modo como el estado de ánimo existenciaro la caracteriza en tanto que un modo distinguido del estar en un estado de ánimo.

¿Qué estructura como ciencia tiene pues la especialidad que llaman Psiquiatría? Binswanger no dijo en ningún lado algo sobre la estructura científica de su análisis del "ser ahí".

Cuando Blankenburg habla de una "salvaguardia del principal límite de la ciencia y la Ontología", quiere decir con ello que lo ontológico no es accesible en un modo de ver onticamente

científico. Pero este límite precisamente no lo salvaguardó Binswanger, sino que interpretó lo ontológico como óntico.

Uno podría hacerlo más claro: la ciencia tiene la posibilidad de mirar desde sí las estructuras ontológicas, pero no de captarlas y pensarlas como tales. Pero cuando eso sucede, es decir, esto se convierte en el tema, propiamente dicho, para una reflexión ontológica, no quiere decir que sea aislada como un ámbito especial, de manera que surja una escisión entre ella y lo así llamado fáctico, sino que lo ontológico sigue siendo lo que determina lo fáctico mismo, y esto precisamente es visto solamente mediante la reflexión ontológica como tal.

En referencia al artículo de Binswanger sobre una "fobia-de tacones"⁴: ¿Cómo es que siquiera se la ocurre a Binswanger la "continuidad"? En realidad esta categoría es un modo de la decadencia y de lo decadente (4). Decaer siempre es un decaer en lo que es que no es conforme al "ser ahí"(5). En ese no-ser-conforme-al-"ser ahí" de las cosas podría uno constatar algo como continuidad. Sería, pues, una cosificación del decaer.

La angustia de la joven ante la ruptura de la continuidad quiere decir que la joven ya vive en el decaer con las cosas y experimenta las cosas en su carácter de contexto y en su estabilidad. Es una cuestión del irumpido ser sí-mismo no-interrumpido, del ser-juntado. La angustia se relaciona con el estado de seguridad con la madre. Esto es un co-ser determinado, no una unidad formal.

Uno debe investigar cómo se perturba la relación con el mundo de la enferma mediante la perturbación del contexto de los utensilios. La manejabilidad es cuestionada (6). El "ser ahí" está siendo

⁴ Binswanger, *Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*. En Schweizer, *Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Bd. LVII, 1946, p. 209-239. Nuevamente impreso en *Vorträge und Aufsätze* V, p. 190-217.

absorbido en un mundo cotidiano determinado. Eso no es, pues, ningún proyecto de mundo hacia la continuidad.

Una pregunta aparte es la fijación al zapato. Por ejemplo, la joven no tiene angustia en el quebrarse de una pata de la silla. La silla no tiene la misma proximidad al cuerpo de la joven como el tacón, que pertenece al ser-cuerpo, casi como un botón a una prenda de vestir. Uno debe investigar exactamente cómo las diversas cosas tales como tacón, pata de la silla, botón o saliva ocupan a la joven. 257

Aquí hablar de ruptura de la continuidad o de una caracterización del proyecto de mundo mediante la categoría continuidad, como lo hace Binswanger, es una formalización del existir, la cual vacía al existir de cualquier contenido fáctico.

29 de noviembre de 1965 en Zollikon.

258

Observaciones en torno a las conferencias de Medard Boss en Argentina que son previstas en 1966.

El carácter de lo abierto está en un estado de ánimo, ello es siempre un carácter de lo abierto respecto al mundo circundante correspondiente. *El claro* no es ningún existenciario. Estar abiertamente del "ser ahí" está dentro del claro.

Todo existir, nuestro comportamiento es necesariamente corporal, pero no solamente. Es en sí corporal. Sólo debe uno antes determinar el existir como referencia al mundo.

Hablar de lo corporal como condición no es ninguna exégesis fenomenológica, sino que es hablado más bien desde afuera. Cuando yo hablo de condición, yo objetivizo ambos, lo corporal y el existir. Cuando yo hablo de condición, estoy ya afuera, en el fondo he caído fuera del existir.

30 de noviembre de 1965 en Zollikon.

229

La *conciencia* siempre presupone el "ser ahí", no al revés. Saber y conciencia se mueven ya siempre en la *apertura del ahí*, y sin ésta no son en absoluto posible.

El "análisis del "ser ahí" de Binswanger es en su carácter fundamental una exégesis óptica, esto quiere decir una exégesis existencial del "ser ahí" fáctico respectivo.

Históricamente vista, la relación de la exégesis óptica y de la ontología siempre es una relación correlativa, en tanto que son descubiertos nuevos existenciales desde la experiencia óptica.

De esta exégesis resulta que: el análisis del "ser ahí" como una ciencia óptica sería una ciencia completamente nueva. Ciencia quiere decir la ordenación sistemática de exégesis de experiencias. Cada ciencia está ligada rigurosamente a su campo, pero no cada rigurosidad es exactitud en el sentido de calcular.

El polo de unidad en la ciencia psicoterapéutica es el ser humano existente.

1965 en Zollikon.

230

La metapsicología de Freud es el traslado de la filosofía neokantiana al ser humano. Por un lado él tiene las ciencias naturales y por otro la teoría kantiana de lo que tiene carácter de objeto.

Él postula también para los fenómenos conscientes humanos la completitud en la explicabilidad, esto es, la continuidad de contextos causales. Ya que 'en la conciencia' no hay tal, él debe encontrar "lo inconsciente", en donde tiene que haber la completitud de contextos causales. El

postulado es la explicabilidad continua de lo anímico, en lo cual es identificado el explicar y el comprender. Este postulado no es tomado de las apariencias anímicas mismas, sino que es el postulado de la ciencia natural moderna.

Lo que para Kant es lo que excede la percepción, por ejemplo, el hecho de que la piedra se calienta *porque* brilla el sol; para Freud es "el inconsciente".

Yo hablo de pensar y experimentar y no de saber porque saber está referido a un saber en el sentido de la conciencia moral indudable (1).

Mi tesis es: que la esencia del hombre es comprensión del ser. Yo puedo experimentar la esencia del hombre a partir de la comprensión del ser. Esta experiencia solamente llega a ser hipótesis en el momento en el cual yo me planteo la tarea de captar y observar al ser humano en determinado modo.

Del 6 al 9 de marzo de 1966 en Zollikon.

241

En sus Investigaciones Lógicas, aparecidas en 1900-1901, Husserl habla de actos que otorgan significado. La constitución de un objeto de la conciencia se efectúa según él de manera tal que en primer lugar son dados los datos hiliéticos, puras sensaciones de los sentidos y que estos datos entonces obtienen un significado noemáticamente, es decir, a través del pensar. En otras palabras, se le adjudica al estímulo un significado mediante un acto psíquico. Sin embargo todo esto es una pura construcción.

En el verdadero aburrimiento no es que solamente una determinada cosa sea aburrida para alguien, sino que en general uno se aburre. Esto significa: todo interpela a uno igualmente poco. En el

aburrimiento el tiempo desempeña un papel, como lo indica la palabra (Langeweile)(1). Ya no hay ningún futuro, ningún pasado y ningún presente. En el aburrimiento se acaece la pretensión incaptada del ser.

Acerca de la percepción vease: Kant: anticipaciones de la percepción. En Crítica de la Razón Pura, A 166 y sig., B 207 y sig

Cuando yo por descuido rozo una parrilla caliente y luego me hago hacia atrás bruscamente, antes de que yo haya percibido algo al respecto, aquí hay de hecho un puro estímulo borroso (2) que no tiene significado. Esto es sólo una intensidad, ninguna cualidad, una extensión intensiva. Esta reducción del ser-en-el-mundo a la intensidad de un estímulo se presenta y desempeña un papel importante por ejemplo en el dolor.

Cuando la carga cesa no hay solamente una no-carga ahí, no hay simplemente lo negativo de la carga. Porque ¿cómo podría un puro negativo ser carga? Lo abrumador en la descarga es más bien que el ser-interpelado constantemente ya no interpela más. Lo que tiene carácter de mundo (3) se ha sustraído y yo ya no tengo ningún agarre en ello, llego a estar desconcertado. Un consejo es aquello en lo que yo me puedo agarrar. Así habla uno de provisión que ya está a la disposición (4). El rasgo esencial del ser-interpelado conforme a la esencia en la descarga es amenazado. Se trata de una privación del ser-interpelado. En el aburrimiento sucede un sustraer-se de todo lo que es, pero no como en la angustia en donde desaparece.

261

El círculo hermenéutico no es ninguna carencia, sino lo propiamente positivo en el "ser ahí" del ser humano.

Motivo: 'movimiento', eso que me interpela, no origina.

En el caso del pintor Cézanne podría uno haber dicho: él se dirige hacia su motivo. La montaña que él pinta no es la causa de su pintura. Sino que lo visto como tal determina la forma del actuar, de su proceder en el pintar. La montaña es el fundamento que determina, como vista de tal y cual

forma por él; la montaña es eso, a partir de lo cual el pintor es determinado a un comportarse de tal o cual forma.

Objeto-ciencia-conceptualización-calculabilidad válida en general. lo que fundamenta todo esto es la relación con el mundo del hacer frente (5), del retar. La causalidad juega cuando calcula la secuencia regular de un estado a otro. Ya que uno no calcula en absoluto en la reflexión fenomenológica, entonces tampoco tiene ningún sentido la causalidad. El manipular con la naturaleza y la actitud operativa hacia ésta no son sino otros títulos para el mismo hecho del hacer frente de la naturaleza

Cuando uno está ante un examen, origina, causa el examen la tensión, la carga. Si se suprime la causa, entonces se detiene también el efecto. Uno también dice: "el examen es el motivo de la carga". Pero aquí motivo es equiparado con causa.

Cuando uno habla así carga y descarga llegan a ser simplemente un suceso, un transcurso. Al respecto mi ser-en ello no es tomado en consideración para nada. Los fenómenos de la carga y descarga son simplemente hechos objeto y no son vistos ya más como pertenecientes al ser-humano. Eso no viene al caso porque mi forma de ser en ello ya no es tomada en consideración en absoluto. Pues yo no soy ningún transcurso de sucesos, eso es inhumano.

Que tenga lugar un examen, por ejemplo, no es simplemente un suceso, como por ejemplo llover, sino algo histórico dentro de una situación humana, dentro de una historia de vida humana (6).

En lugar de hablar siempre sólo de una así llamada relación-yo-tú, debería uno hablar más bien de una relación-tú-tú, porque yo-tú siempre sólo es hablado desde mí, mientras que en realidad es una relación mutua.

Motivo (7) equivalente a desencadenar ¿quiere decir eso que la causa llega a ser eficiente? Si yo por ejemplo doy quinina a un enfermo de malaria, soy yo sólo el motivo de que la quinina mate las amibas. El cuerpo del paciente entonces cura al paciente. Cuando el médico sabe acerca de su simple ser-motivo sí puede todavía haber el co-ser en tal terapia; pero cuando el médico se concibe de tal forma como si él originara la curación en un objeto, entonces no está el ser-humano y el ser-con.

Uno como médico debe en cierto modo replegarse y dejar ser al otro humano. Estos son modos del comportarse totalmente diferentes que desde afuera no es posible diferenciar. La diferencia existencial entre un médico de de cabecera y un médico jefe de clínica se halla fundada en esto. Que los médicos de cabecera se estén extinguiendo es característico.

El estado de ánimo no está solamente en referencia al temple de ánimo, al poder estar en un estado de ánimo de tal y cual forma. Más bien este estado de ánimo en el sentido de los templos de ánimo incluye al mismo tiempo la referencia a la forma de la interpelabilidad, del decir confiado del ser (8). Cada encontrarse en un estado de ánimo es comprendiente y cada comprender es encontrable en un estado de ánimo, entonces encontrarse en un estado de ánimo y comprender tienen el mismo origen. En tercer lugar el habla [die Rede] tiene el mismo origen. El comprender encontrable en un estado de ánimo es en sí un decir, un mostrar.

"La mediación" de Hegel: mediación de la representación comprensible con el yo.

Cada experimento físico está referido retrospectivamente al ámbito de lo sensual, porque de ahí debe provenir y hacia ahí debe regresar. Por ello también permanece la física atómica dependiente de lo corporal-objeto [körperliches], no considerada a pesar de la cambiabilidad de corpúsculos en energía.

7 de julio de 1966 en Zollikon.

263

La fenomenología es una ciencia más científica que la ciencia natural, especialmente si uno concibe la ciencia en el sentido del saber originario en el sentido de la palabra sánscrita "wit"= ver. Cuando la ciencia natural insiste en su científicidad tiene ella tras de sí lo decisivo desde hace ya varios siglos. Esto decisivo sucedió ya con Galilei. Los científicos modernos son solamente unos artesanos que corren atrás de algo dentro del ámbito que ya desde hace tiempo está abierto para ellos. Mientras en su tiempo Galilei creó el proyecto de naturaleza, conforme al cual la naturaleza es el contexto completo de movimiento de puntos de masa, hoy es preciso efectuar el dique del proyecto del ser-en-el-mundo (1). Pero esto es infinitamente más complicado que el proyecto de naturaleza de Galilei, porque ahora ya no se trata simplemente de una naturaleza inanimada, sino del ser humano y porque él debe hacerse respetar contra la representación tradicional antropológica, la cual sólo es otorgada de manera no clara.

Lo preponderante para el proyecto de naturaleza de Galilei fue la calculabilidad. Para el análisis del "ser ahí" lo preponderante es lo cuestionable (2) acerca del ser humano y su poder-existir en el mundo de hoy. Eso que uno llama anhelos, psicológicamente, acontece visto conforme al "ser ahí" en el ámbito del cuidado; y onticamente visto en el ámbito del trabajar, trabajar tomado en el sentido más amplio.

13 de noviembre de 1966 en Zollikon⁹

266

Acerca del papel del modo de observación desde el punto de vista genético (1).

Parece ser que la prueba de los sucesos, a través de los cuales algo (por ej. un estado de enfermedad) llegó a ser, surgió, fuera el único camino posible para la determinación de lo que es este estado.

La importancia y hasta la necesidad del *modo de observación desde el punto de vista genético* de inmediato parece ser evidente a cualquiera. Es considerada como obvia. Pero adolece de una carencia, que uno pasa por alto muy fácilmente y por eso en la mayoría de los casos.

Para que seamos capaces de explicar desde el punto de vista genético cómo ha surgido un estado de enfermedad; antes es necesaria la explicación de lo que es este estado de enfermedad en sí mismo. En tanto esto permanezca no-explicado, todo querer explicar mediante la génesis no tiene en absoluto en la mira temática lo *que debe ser explicado*. Todo explicar presupone la aclaración de la esencia de lo que debe ser explicado.

El discernimiento de este estado de cuestión (2) estremece ya la obviedad del papel del modo de observación desde el punto de vista genético. Pero no todo queda ahí. Podría ser que una aclaración de la esencia de un estado de enfermedad que viene al caso lleva a que esta su esencia prohíba la posibilidad para querer explicarlo causalgenéticamente.

Quien se empeñe en el querer-explicar desde el punto de vista genético sin que satisfaga *una aclaración necesaria y previa de la esencia* de lo que se debe explicar es semejante a un ser humano que quiere alcanzar una meta, sin haber tenido antes en la mira esta meta. Todo explicar abarca solamente tanto- si viene al caso -como sea explicado en su esencia antes lo que se debe explicar (3).

⁹ Texto manuscrito de Martin Heidegger.

¿Para qué sirve todo explicar si lo que se debe explicar permanece en la no-claridad? ¿O sostiene uno la opinión equivocada de que lo inexplicado podría ser explicado alguna vez mediante un explicar?

6 de julio de 1967 en Zollikon.

267

Cuando nosotros seres humanos hablamos acerca de algo hacemos una presuposición general en la que la mayoría de las veces ni pensamos porque es tan simple, esto es: que algo sigue teniéndose como ese algo, que algo permanece siendo lo mismo. Esta es la proposición de la identidad, la cual presuponemos. La ciencia tiene la ambición de comprobar sus cuestiones, pero entonces tiene que saber lo que significa comprobar. ¿Qué significa comprobar? ¿Qué significa comprobar una proposición? Comprobar es un fundamentar. Todas las ciencias presuponen la proposición del fundamento. No hay nada sin fundamento. Pero hasta hoy esta proposición del fundamento todavía no ha sido suficientemente discutida. La ciencia presupone la naturaleza como un determinado ámbito de lo que es, lo cual es mensurable. Su presuposición es la mensurabilidad cuya presuposición a la vez es la homogeneidad de espacio y tiempo.

Al espacio newtoniano todavía puede uno contemplarlo, esto significa tenerlo presente directamente. Por el contrario ha pasado algo en la física nuclear en la época más reciente, algo fundamental: el experimento, la maquinaria del experimento se implica de tal forma en el experimento que el resultado es influido por el experimento mismo, de manera que el objeto mismo ya no es accesible a los sentidos (1). ¿Cómo quieren ellos ahí aún experimentar?

Aquí encaja el modelo, por ejemplo el modelo atómico de Nils Bohr. Ahí es necesario el modelo. El modelo de Bohr está tomado del sistema solar. Este modelo da indicaciones para el preguntar. Esto ahora ya está superado. Hay otros modelos: el núcleo atómico, rodeado por vibraciones. Según un modelo puede uno calcular el lugar, según el otro, el impulso. Donde los objetos llegan a ser no-captables por los sentidos y donde a pesar de ello se sigue manteniendo la necesidad de la calculabilidad, aparece en el escenario el modelo. Cuando la maquinaria para experimentar cambia necesariamente los objetos, a uno y sólo le quedan los cambios, ya no el objeto. ¿Llegó a ser éste no-captable por los sentidos? Solamente en la física tiene sentido el concepto de un modelo. Donde aparece un modelo el proyecto tiene entonces solamente un carácter instrumental, ya no un carácter ontológico. 248

Todo esto solamente se dijo como un ejemplo de lo que es una presuposición.

A diferencia de la física nuclear una conversación con el otro es lo que nosotros mismos somos. Inmediata y constantemente experimentable, pero nada con carácter de objeto. Pero este no tener carácter de objeto de la conversación humana es algo totalmente diferente al proyecto de la Física que ha llegado a no tener carácter de objeto. Una presuposición de la conversación es el habla.

Arnold Gehlen orienta al ser humano con base en el animal refiriéndose a Herder. Él dice que el ser humano en relación al animal es una esencia con carencias. Al ser humano le falta la seguridad de la adaptación del animal en el medio ambiente. Él nombró a esto lo abierto hacia el mundo [Weltoffenheit], lo cual no tiene nada que ver con la apertura [Offenheit] en el sentido de nuestro claro.

Un proceso está en marcha el cual origina que la representación del lenguaje no sea determinada a partir de sí mismo, a partir de hablar-unos-con-otros, sino más bien de la forma como la computadora habla y calcula. La asimilación del lenguaje a la computadora. Este destino de la física, que ahora ha llegado a la física nuclear inquieta a los pensativos entre los físicos en tanto que ellos ven que el ser humano, quien está puesto en este mundo, en tanto que edificado por la física nuclear, no tiene ningún acceso más al mundo. Accesibles son solamente aún la calculabilidad y el efecto. En esta situación uno trata de arreglárselas como por ejemplo Heisenberg dictó una conferencia acerca de

Goethe y la ciencia moderna. Allí intentó él algo completamente insostenible, es decir, mostrar que hacia lo que se dirige la física, es decir, la fórmula del mundo; la reducción a una proposición simple corresponden al fenómeno originario de Goethe o a las ideas platónicas. Heisenberg omitió que una fórmula matemática, aun cuando sea muy simple, es algo fundamentalmente diferente al fenómeno originario de Goethe. Pero la dificultad de Heisenberg es aun mayor, él no puede instalar una referencia vital entre su física y el ser humano. Otros físicos ensamblan la ciencia a la fe.

Hablar es decir= mostrar= dejar ver= compartir y oír correspondientemente, someterse y sujetarse, corresponder a una pretensión, a una pretensión anunciada.

8 de julio de 1967 en Zollikon.

270

Comprobación: mediante conclusiones finales de axiomas presupuestos o estados de cuestión presupuestos, por ejemplo la suposición fundamental acerca de la constitución del ser humano. Pero la suposición fundamental no se puede comprobar, hay suposiciones fundamentales hipotéticas, evidentes en sí.

Pero uno puede concluir del hecho de que una suposición fundamental no puede ser comprobada, que por eso todas las suposiciones fundamentales presupuestas son igualmente valiosas.

Los seres humanos de hoy rechazan la importancia de las cosas experimentadas directamente, no cuenta. Sin embargo la mayoría de las comprobaciones se basan en simples hipótesis.

No se puede comprobar que uno existe.

Se puede constatar solamente algo metabólico científicamente si uno ya presupone que el estado de cuestión que se debe constatar existe, es decir, no sólo el ser humano existente, sino también su metabolismo. Uno lo encuentra; uno no puede comprobar su ser dado.

Cuando el Dr. M. afirma que uno solamente puede practicar la psicoterapia cuando uno hace objeto antes al ser humano, porque en ello la terapia es decisiva y no la existencia del ser humano, y porque uno sólo puede practicar la terapia, la cual es un manejar activo con objetos, algo pues puramente técnico, entonces de una tal terapia jamás puede resultar un ser humano más sano. En tal terapia el ser humano es definitivamente eliminado, él podría a lo mucho llegar a ser un objeto más pulido.

¿Es el estar-unos-con-otros un encontrarse o el poder-encontrarse presupone el estar-unos-con-otros? Esto último es el caso.

22 de noviembre de 1967 en Zollikon.

271

Bajo la presión de la tradición surgen las teorías psicológicas, porque la tradición no conoce otra cosa que el carácter de ser de la sustancialidad y el hacer objeto y la cosificación (1), lo cual no debe siempre ser tan tosco como en la escolástica con su señalamiento de una etema sustancia anímica.

Psique y Psicología = intentos de hacer objeto al ser humano.

Algo no-corporal-objeto [körperliches] es reconocido, al mismo tiempo es determinado según el método de hacer objeto corporal. El método de su determinación no es creado a partir de lo 'psíquico', a partir de lo no-corporal-objeto mismo, sino más bien acontecida sin determinación en el horizonte de la investigación natural la única que está considerada como científica. La legitimación de la

psicología consiste en que ella reconoció algo no-corporal-objeto y su limitación consiste en que quiso determinar esto con el método de la investigación corporal-objeto, de la ciencia natural.

La legitimación de la psicología solamente consiste en su planteamiento y en el hacer caso a lo no-corporal-objeto, pero ahí ya termina su legitimación porque investiga esto no-corporal-objeto con métodos inadecuados. Es una legitimación que se convierte en lo ilegitimado.

Del 8 al 16 de marzo de 1968 en Lenzerheide.

272

El carácter de lo abierto como lo cual existe el ser humano, no hay que entenderlo equivocadamente como el ser-dado de algo como un costal espiritual vacío en el que oportunamente algo pudiera caer dentro. Más bien el ser humano como carácter de lo abierto es un estar-abiertamente para el percibir de presencia y de lo presente, es apertura para el carácter de cosa (1). Sin tal carácter de lo abierto no podría ninguna cosa aparecer a partir de sí, ni siquiera esta mesa aquí. La apertura como la cual existe el ser humano, siempre es apertura para la pretensión de la presencia de algo.

El determinismo niega la libertad, y cuando la niega debe tener una determinada concepción de libertad. La libertad era en la concepción científica siempre sólo un suceder no-causal, a-causal. Así pues el determinismo está desde un principio fuera de la libertad. La libertad no tiene nada que ver con causalidad. La libertad es ser-libre y ser-abierto para una pretensión. Esta pretensión es entonces el móvil, el motivo. No tiene nada que ver en absoluto con cadenas causales. La pretensión es el móvil para el corresponder del ser humano. El ser-abierto para una pretensión se halla fuera de la dimensión de una causa causal (kausaler Verursachung). Por esto el determinismo no alcanza en absoluto al ámbito de

la libertad, no puede decir nada en absoluto acerca de ella. Por ello es indiferente en relación a la libertad, o sea no importa acerca de una cosa si conocemos todas o ninguna o cuantas causas.

Determinación fundamental del "ser ahí": abierto para la pretensión de la presencia. Una planta también está en referencia a la luz, pero no está abierta para la luz como luz. La luz o el sol no se le han entregado a ella como sol o luz.

La notificación (2) es entregada con el hecho de que el existir es corporal.

La presencia de la mesa es algo que me interpela si bien en circunstancias sólo no-temáticamente, sin embargo sin tal pretensión la mesa nunca podría mostrarse como presente. Yo ni siquiera puedo existir sin corresponder constantemente no-temática o temáticamente a esta o aquella pretensión. Si no no podría yo tampoco dar un paso o echar una mirada a algo.

273

En este ámbito no se puede comprobar nada. Uno debe renunciar a la opinión de que sólo lo comprobable es lo verdadero. Hay cosas como la presencia o la libertad, las cuales rechazan cada pretensión de mensurabilidad. No se trata de una teoría, sino de la introspección en lo que somos ya siempre nosotros mismos.

Una teoría es por el contrario una suposición, la cual hace posible la calculación de una cosa. El estar bajo la pretensión de la presencia es la pretensión más grande del ser humano, es 'la Ética'.

Cuando yo arreglo un cuarto esto es algo totalmente diferente a cuando se arregla a un ser humano. Como al principio de la segunda parte del *Grundriss*¹⁰ hay que hacer la advertencia que el ahora adveniente 'filosofar' debe mantenerse constantemente a la vista para comprender entonces los capítulos posteriores acerca de patología y terapia. Lo que sigue es, pues, todo menos que un filosofar superfluo para los médicos. El ser humano se queda en lo que le concierne. Está en referencia a las cosas y a los otros seres humanos. Las cosas inanimadas son representadas desde la antigüedad estando en espacio y tiempo. Pero el ser humano está de manera totalmente diferente en espacio y tiempo que

¹⁰ Medard Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*. Segunda edición corregida. Berna, Stuttgart, Viena (Editorial Hans Huber) 1975. Los encabezados nombrados a continuación se refieren al manuscrito de este libro, en aquel entonces en preparación.

como las cosas, en tanto que el ser humano mismo es espacial y temporal. Cuando yo traduzco *ek-sistir* con *estar-hacia-fuera* (3), entonces digo esto a partir de la posición contraria a Descartes, contrariamente a su representación de una *res cogitans* en el sentido de una imaneñcia. Pero mediante este poner al contrario me uno a lo antiguo. Más verídico es traducir 'existir' con 'so-portar de un ámbito de apertura' (4).

Todo querer es un aspirar, pero no todo aspirar es un querer. El querer pertenece a la libertad, al ser-libre para una pretensión a la que yo correspondo, y la pretensión es entonces el móvil para el querer. Sólo quiero cuando yo me meto en el móvil, lo asumo como tal, lo *accepto*. Latín: *nemo vult nisi videns*.

Uno sólo puede querer lo que uno mismo puede llevar a cabo y realizar. Por ello uno no puede querer que caiga nieve. Uno puede también querer lo imposible, pero solamente cuando uno considera lo imposible como posible.

La inclinación y la defensa (5) son también formas de relación con lo presente. Las facultades psíquicas hay que entenderlas como modos del ser-interpelado y del corresponder.

En el desear uno no lleva a cabo nada. Pero no es tampoco ninguna indiferencia cuando yo deseo que alguien se mejore o que alguien se vaya al diablo.

Un corresponder solamente hay en donde se puede decir 'no' o 'sí'. Cuando uno habla también de corresponder ahí donde se trata de un ser-impulsado, llega a ser desvalorizado el corresponder en el sentido de una simple relación. En el impulso-de matar a puñaladas (6) se debe hablar de: estar adicto a, estar en las manos de algo que se habla a sí mismo de tal o cual manera. En el impulso el 'como' en el experimentar de algo *como* algo no es explícito.

Mientras más exclusivamente esté absorbida la paciente¹¹ en el amor a su hijo, mientras más próxima a él esté en este único amor, tanto más adquiere esta proximidad también el carácter de la

¹¹ Se refiere a los síntomas de una paciente mencionada en el libro *Grundriss der Medizin*

estrechez y de lo estrangulante. Para salvarse a sí misma del enredo y la estrechez, el niño debe ser desaparecido y estrangulado. El ánimo de ahogar no desaparece al bañar al niño. Porque la proximidad del niño en la esfera general del enredo y de la estrechez tiene un carácter distinguido como su niño.

275

Entonces eso incurre en lo que estrecha, llega a ser lo que estrecha, lo que ahoga ataca a la enferma por completo y precisamente eso, que en cierto modo era próximo, llega a tener pues el carácter distinguido, mediante el cual esto que ahoga puede ser quebrantado.

En referencia a los títulos yo sugeriría: "Algunos rasgos fundamentales del "ser-ahí" humano libre de perturbaciones". En las notas preliminares a este capítulo yo remarcaría que solamente son algunos rasgos fundamentales y estos son escogidos en la mira hacia la temática de la medicina.

En referencia al capítulo acerca de la *memoria* hay que remarcar que la memoria no es solamente un retener. Cuando escribimos una *dedicatoria en memoria* a..., entonces no es caracterizado 'mediante el retener' lo que aquí significa memoria. Lo mismo sucede cuando yo planeo una fiesta en memoria a alguien. No sólo se trata de que uno no olvida al que uno le ha dedicado algo; sino que éste permanece constantemente presente como el que co-determina mi "ser-ahí", inclusive si él ya no vive. Eso no es ningún simple retener. Eso se extiende hasta el gran ser-concernido de la tradición oral completa en la que está el "ser-ahí", por ejemplo que los señores médicos deberían pensar en que había un Newton, que está él aún ahí en toda la aplicación que ellos hacen de la física. Ellos viven simplemente al día. La diferencia entre lo pasado y lo sido se muestra aquí. El recordar lo sido como lo que todavía sigue siendo y que determina el presente y el futuro, eso no es ningún simple retener. El retener es demasiado primitivo. La experiencia de que yo estoy en una tradición y que cada así llamado progreso es un conflicto con la tradición, para esto no es suficiente el simple retener. En este modo el hombre es histórico, ya sea que los hombres lo tomen en consideración o no, todo es conflicto con la historia, con lo sido. El presente entra en conflicto con con lo sido en referencia a lo futuro. La

teoría psicológica de la memoria se refiere solamente al no-tener-presente en ese momento, no tener

276

presente en el momento respectivo. También la representación de la memoria como un recipiente es un dispositivo completamente sin historia y sin tiempo

En el capítulo acerca de la *conciencia* la diferencia de la relación entre el "ser-ahí" extático y la conciencia, y la relación entre la Psique y la conciencia debe mostrarse de forma aún más clara

14 de mayo de 1968 en Zollikon.

277

El habla es idéntico a la comprensión del ser, y sin esto último uno no puede experimentar la muerte como muerte, no como la posibilidad más extrema, hacia lo que va el "ser-ahí".

La determinación de la esencia de alguna cosa se compone de tres determinaciones:

En primer lugar es necesaria la determinación de lo *como qué* algo es. En referencia al "ser-ahí" humano es la respuesta al respecto: como ser-en-el-mundo, como el comportar-se respecto a lo presente. Bajo este título se halla la descripción para que uno siquiera sepa de qué se trata.

La segunda subdeterminación se refiere a la condición de posibilidad de ser así. Aplicada en el "ser-ahí" esta condición de posibilidad de ser como "ser-ahí" es: la comprensión-del ser.

La tercera subdeterminación se refiere al hecho en que la condición de posibilidad por su parte está fundada: en referencia al "ser-ahí" humano: en el destino del ser. Si el ser no hubiera sido enviado (1) al "ser-ahí, entonces tampoco habría ninguna comprensión del ser. El principal error de Sartre consiste en que él ve al ser como establecido en un proyecto subjetivo del ser humano.

Boss:

1) ¿Cómo hay que entender en el ámbito analítico del "ser ahí" que algunos estímulos en un nervio en algún lugar de su trayecto siempre sean sentidos en su extremidad?

2) El dolor fantasma.

3) La insensibilidad al dolor en el caso de la desviación de la atención de manera intensa.

Heidegger:

Problema 1: la sensación de dolor no es en absoluto localizada al final de un nervio, sino que esto es la referencia al golpear o ser estimulado.

Problema 2: acerca de los dolores fantasma hay que decir: estos son precisamente el testimonio de la corporalidad extática. La relación con mis dedos del pie es una que es cuerpo y no una corporal-objeto [körperliches]. El sentir algo con los dedos del pie fue entendido anteriormente como el simple ser-dado de un simple dedo del pie. Pero esta comprensión es demasiado simplista. La sensación del dolor excede a los dedos del pie.

Problema 3: acerca de la insensibilidad al dolor primero hay que preguntar: ¿qué significa de hecho atención? Si uno se representa esto como un reflector, entonces se apoya también el advertir y el ver del resplandecer (2) en la comprensión del ser.

27 de septiembre de 1968 en Lenzerheide¹²

279

Si uno entiende "fenomenología" y "fenomenológico" como título para un método de la filosofía y si uno reconoce como tarea fundamental de ésta el proyecto de lo que es como tal en el ser, esto es, como ontología; entonces la oposición de ambos títulos: "El carácter fundamental del método de investigación científico" (pp. 8-20) y "El carácter fundamental del método de investigación fenomenológico" es desde un principio equívoca y engañosa.¹³ Porque en ambos casos se trata de un proceder de la medicina como ciencia de uno que es, es decir, del ser humano. El método de investigación "totalmente diferente" al contrario del método de investigación científico no es ninguno filosófico, ontológico; se refiere de *igual* modo como el método científico a lo que es ser humano, que es en sus estados que son de tal o cual forma (cfr. p. 250 "la enorme diversidad de modos del comportarse..."). El título "fenomenológico" es entonces usado en un sentido óntico, así mismo el título "fenómeno", esto es, 'lo que es que se muestra de tal o cual forma respectivamente' - *esto* es investigado y tratado en la medicina. Pero la pregunta decisiva es: ¿a la luz de *cual ser* es experimentado este que es (el ser humano)? El título p. 249 habla de una "antropología conforme al "ser ahí".

¿Es, pues, la medicina una antropología o se apoya ella necesariamente en una antropología? Si esto último es el caso ¿qué significa entonces 'conforme al "ser ahí"'? Esto sólo puede significar de acuerdo a lo anterior: la medicina como ciencia óntica del ser humano que es de tal y cual forma experimenta esto que es-de-tal-y-cual-forma a la luz de un ser del humano, cuyo carácter fundamental ontológico está determinado como "*ser-ahí*".

Pero con esto el título "conforme al "ser ahí" todavía no es suficientemente aclarado. "Conforme al "ser ahí" puede significar: todo planteamiento acerca del ser-humano como tal debe referirse al carácter del "ser ahí" en el sentido "de los rasgos fundamentales del "ser ahí" no perturbado"(269 ff.).

¹² Texto manuscrito de Martin Heidegger.

¹³ Los títulos y las páginas se refieren al libro Grundriss de Medard Boss en proceso de preparación (cfr. Anm. 1, p. 273)

Estos rasgos fundamentales señalan al ser-humano como "ser ahí", como ser, son pues planteamientos ontológicos. Pero "conforme al "ser ahí" puede también significar: el ser humano que es en este sentido de ser ("ser-ahí"), que es de tal y cual forma, sano y enfermo es experimentado, considerado y tratado correspondientemente en los casos singulares a la luz del proyecto de ser-humano como "ser-ahí". Sólo es posible permitir-ser en su ser-así a este lo-que-es-de-tal-y-cual-forma-como-"ser ahí" cuando se prescinde del proyecto de lo que es (aquí del ser humano) como creatura racional, como sujeto en la relación-sujeto-objeto, como creatura que se produce a sí misma (Marx), y antes que nada cuando se lleva a cabo y se mantiene constantemente el proyecto del ser-humano como "ser-ahí" - sólo a la luz de este proyecto puede ser investigado de manera conforme-al "ser ahí" lo que es (ser humano).

Del investigador es exigido precisamente esto tan difícil, el paso del proyecto del ser humano como creatura racional al ser del humano como "ser ahí". No es entonces cierto de ninguna manera que el camino hacia el tema del médico investigador pudiera ser "uno extremadamente fácil"(p. 250) Para el científico de hoy, pero también para el que ha llegado a sentirse en su casa en el proyecto del "ser-ahí" es extremadamente difícil y ajeno, y siempre hay que probar nuevamente el dejar-ser de lo que es (ser humano) a la luz del "ser-ahí". El 'dejar', esto es el permitir de lo que es, tal como ello se muestra, llega a ser solamente un correspondiente dejar-ser si antes y constantemente está a la vista este ser, el "ser-ahí", es decir, si el investigador mismo se ha experimentado y experimenta como "ser-ahí", como eksistente y se determina toda realidad humana a partir *de ahí*. El excluir y mantener a distancia representaciones no adecuadas acerca de este que es, acerca del ser humano, sólo es posible cuando salió bien la práctica en la experiencia del ser del humano como "ser-ahí" y resplandece al frente de todo investigar acerca del ser humano sano y enfermo.

El dejar-ser inmediato de lo que es sólo es posible cuando y mientras que es cada vez previa- 281
mente mediado, es decir, es posibilitado y proporcionado a través de la correalización e imitación (1) del proyecto del ser del humano en el sentido del "ser-ahí". Se atestigua desde hace décadas qué tan difícil

es esto mediante la interpretación errónea del ser-en-el-mundo como un hallarse del ser humano que es, un hallarse en medio de la demás totalidad de lo que es, en medio del 'mundo'.

Las apariencias que se muestran en el mencionado dejar-ser son tales del ser humano que es de tal o cual forma, pero no son 'fenómenos' en el sentido de la fenomenología como ontología. Estos 'fenómenos' (cfr. los rasgos fundamentales) dan la luz para tener en la mira siquiera al ser humano que es, como conforme al "ser ahí" y ahora para describir las apariencias correspondientes conducidos desde esta mirada. El método de investigación 'conforme al "ser ahí"' no es el mismo fenomenológico, sino que depende de la fenomenología en el sentido de la hermenéutica del "ser-ahí" y es conducido a partir de ella.

El meterse en el dejar-ser del ser humano que es, en el sentido del "ser ahí", presupone ya el aceptar del *ser* desocultado como "ser-ahí" en el proyecto ontológico-fenomenológico.

No hay que 'ver' los fenómenos ontológicos (propios) en el mismo modo directo como las apariencias ópticas. También éstas -color, peso, etc.- son predeterminadas ontológicamente como 'característica'. El color es una calidad; sin embargo ésta ni es coloreada ni pesada, ni gruesa o larga; no es ninguna determinación óptica, sino una ontológica.

Dejar-ser lo que es en su ser-de-tal-y-cual-forma correspondiente es fundamentalmente diferente al dejar-ser, esto es, permitir el ser como tal, dejar mostrarse en una dirección de mirada para la cual lo que es correspondiente se muestra no temáticamente como en su ser proporcionado de lo que es ontológicamente descubierto expresamente.

El qué-ser de la mesa es una determinación ontológica en el mismo sentido como su ser-dado. Es claro que desde hace dos milenios y medio la relación de ambos y su origen no están aclarados porque ni siquiera se ha preguntado suficientemente.

La regla fundamental de Freud está bastante alejada de una indicación fenomenológica. Ella omite precisamente determinar el carácter de ser del ser del humano del ser humano que habla sin reservas y sin miramientos.

Si hubiese sido incluida sólo una huella de determinación fenomenológica-ontológica en esta regla fundamental, entonces esta huella hubiera tenido que preservar a Freud del extravío en su "teoría".

18 de marzo de 1969 en Zollikon.

213

El carácter fundamental del ser es presencia. El sentido tradicional de presencia no es suficiente para la determinación del ser humano. Un libro está junto al vaso. ¿Cómo están juntos dos seres humanos parados uno junto al otro? ¿Por qué no puede el vaso referirse al libro y a la mesa que está bajo él? Porque no puede percibir a la mesa y al libro como mesa y libro.

'Estar dentro de lo abierto' como el vaso está en lo abierto, es en efecto diferente a mi serabierto para el vaso, diferente al modo y manera cómo el vaso es patente para mí. Está tan abierto para mí que está en el espacio para mi asir actuante. ¿Está el ser humano en el espacio como el vaso?

"Ser-ahí" significa en Ser y Tiempo "ser-ahí". El 'ahí' aquí es determinado como lo abierto. Esta apertura tiene el carácter del espacio. La espacialidad pertenece al claro, pertenece a lo abierto, en el cual nosotros nos hallamos como existentes, es decir, de forma que nosotros propiamente ni siquiera estamos referidos al espacio como espacio.

Espacio y tiempo van juntos, pero uno no sabe cómo. Espacialidad y temporalidad pertenecen ambas al claro. ¿Qué pasa ahora con la conciencia?

Estar en el claro, pero no estar como un poste, sino hallarse en el claro y ocuparse con las cosas.

La pregunta decisiva es: ¿Qué relación hay entre este hallar-se en el claro del ser, sin que el ser sea considerado temáticamente, con respecto a lo que entendemos por conciencia?

Tomada de manera puramente lingüística en la palabra conciencia habla el saber, y saber significa: haber visto algo, tener algo como algo patente. "consaber"(1) significa: alguien está rodeado con una luz y esto significa que alguien se ubica. El término es tan antiguo como la palabra "ser-ahí" y aparece apenas en el siglo XVIII. La dificultad de experimentar la conciencia está en el significado que el tiempo del surgimiento le dió a esta palabra. ¿Dónde comienza la conciencia en la Filosofía? En Descartes. Cada conciencia de algo es al mismo tiempo conciencia de sí-mismo, en donde el sí-mismo que es conciente de un objeto no es conciente necesariamente de sí mismo. ¿Si este ubicarse en las cosas dadas, si esta conciencia es la presuposición para el "ser-ahí"; o si el "ser-ahí", esto significa hallarse en lo abierto, solamente da la posibilidad para un comportamiento en el sentido del ubicarse, es decir, de la conciencia? Obviamente es el caso lo segundo. Regresamos nuevamente a la palabra 'consabe': significa ubicarse, pero ¿dónde? En un mundo circundante, entre las cosas, eso significa al mismo tiempo: el ubicarse es un ser-referido a lo entregado como los objetos. Luego, reciben las palabras 'conciente' y 'conciencia' en el siglo XVIII el sentido teórico de la relación a los objetos experimentables; para Kant, la relación a la naturaleza como ámbito sensualmente experimentable. Entonces se va todavía un paso adelante: esta así llamada conciencia empírica, esto ubicarse toma a la ciencia natural como la posibilidad de la calculabilidad de los sucesos físicos.

Kant habla también de la conciencia pura. Ésta es aquel saber que ya no se refiere más a los objetos empíricos sensualmente perceptibles, sino a lo que posibilita la experienciabilidad de los objetos, es decir, su carácter de objeto. El carácter de objeto de los objetos, esto significa, el ser de lo que es está orientado hacia la conciencia, y a esto uno llama idealismo. Esto llega hasta y con Husserl. La filosofía moderna es idealismo.

Así el título 'conciencia' llegó a ser una representación fundamental de la filosofía moderna. También la Fenomenología de Husserl pertenece a esto. Ella es una descripción de la conciencia. Husserl solamente aportó la intencionalidad como algo nuevo. En cierto modo la intencionalidad ya había sido vista por Brentano, el maestro de Husserl.

Intencionalidad significa: cada conciencia es conciencia de algo, es dirigida a algo. Uno no tiene ninguna representación, sino que uno representa. Representar= hacer presente. El 're'= de vuelta a mí. Representatio= el representar de vuelta a mí, hacia mí, sin embargo en ello yo no me co-represento propiamente. En ello se halla la posibilidad de que este 're' (=presentar de vuelta a mí) llegue propiamente a ser el tema, la referencia a mí, quien soy determinado como el que representa. Entonces cada conciencia es conciencia de sí mismo. No hay ninguna conciencia sin conciencia de sí mismo, sin embargo el sí-mismo no tiene que llegar ser propiamente temático. Ésta es la estructura más general de la representación o en sentido husserliano de la conciencia de algo. Incluso cuando yo me *imagino* una montaña dorada que no hay en absoluto, yo mismo me debo 'forniar la imagen'(2). El vaso frente a mí lo puedo encontrar.

14 de julio de 1969 en Zollikon

284

Cuando Binswanger cree que él puede superar "el problema fundamental de la psiquiatría", como él lo nombra y con ello se refiere a la escisión-sujeto-objeto, a través de que él deja 'trascender' una subjetividad desde sí hacia las cosas del mundo exterior, entonces en primer lugar él no ha leído mi escrito La esencia del fundamento o ha comprendido de manera totalmente errónea la ahí mencionada *Trascendencia*, y en segundo lugar él no revela cómo un trascender en el sentido mencionado arriba podría ocurrir, como, por decirlo así una subjetividad representada en primer lugar como inmanencia sería capaz de llegar a tener solamente la más mínima idea de un mundo exterior. De hecho el ser-en-el-

mundo nunca es una característica de una subjetividad de cualquier forma representada, sino que es de antemano el existir del ser humano mismo.

La total comprensión errónea de mi pensamiento revela Binswanger en lo más craso a través de su enorme libro Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. En éste él piensa que tiene que complementar el *cuidado y la asistencia* (1) de Ser y Tiempo mediante un "modo de ser dual" y mediante un "ser-más-allá-del-mundo"(2). Pero con esto él únicamente manifiesta que desconoce lo existencial fundamental, llamado cuidado, interpretándolo como un modo de comportamiento óptico en el sentido de una conducta melancólica o afligida-cuidadosa de un determinado ser humano. El cuidado como constitución existencial fundamental del "ser-ahí" del ser humano en el sentido de Ser y Tiempo no es sin embargo nada más y nada menos que el nombre para la esencia completa del "ser ahí", en tanto que ésta siempre ya depende de algo que se le muestra y en tanto que ésta siempre desde un principio es absorbida cada vez por una referencia de cualquier forma hacia un tal. En tal ser-en-el-mundo como cuidado se fundamentan por ello también de forma igualmente originaria todos los modos del comportamiento óptico de los que aman como de los que odian como del científico objetivo, etc. Cuando uno no confunde como Binswanger discernimientos ontológicos con cosas ópticas, entonces no se requiere tampoco el discurso de un "ser-más-allá-del-mundo". El 'mundo' en el sentido de la analítica del "ser ahí" de Ser y Tiempo deja llegar a ser patente 'dentro' de su ámbito también lo que está más allá del mundo de Binswanger, así es que el *mundear* correctamente entendido en conexión con el existir humano, como se demuestra por ejemplo en La Esencia del Fundamento, no sólo no requiere ningún "ser-más-allá-del-mundo", sino que no deja ser posible en absoluto algo de esta forma.

2 de marzo de 1972 en Friburgo-Zähringen¹⁴

Uno no puede decir, si uno se despierta, que entonces se encuentra uno en el mismo mundo; sino al revés: el despertarse consiste precisamente en que el mundo hace frente a uno como el mismo al que uno está acostumbrado estando despierto. El mundo despierto está caracterizado mediante el mantenerse idénticamente de las cosas y de los otros seres humanos, y cómo ellos se mueven en esto. Despertar no significa otra cosa que llegar a estar despierto para el mismo mundo. Es esencial en esto que la sí-mismidad es lo mismo a través de habituación cotidiana.

Al soñar no se hace frente a lo mismo, sino que en el mejor de los casos- en los así llamados sueños estereotipados- lo igual (1).

En el despertar está el momento del volver. En el sueño estereotipado regresa uno a determinadas situaciones. Es una repetición de lo igual, pero no de lo mismo.

El despertar como el volver al mismo mundo, cuya mismidad es determinada a través de la historicidad cotidiana del "ser ahí". De cualquier forma no pertenece a la esencia del soñar que yo 'sueñe' hacia dentro del mismo mundo, como pertenece a la esencia del despertar, que yo despierte hacia dentro del mismo mundo.

Hay sueños con cosas, casas, regiones, que uno sólo conoce desde el soñar y donde la 'vivencia-¡ya lo he visto!' del encontrar de nuevo (2) es experimentado en forma expresa. Uno puede también soñar que uno se despierta en la cama acostumbrada y se levanta como uno hace de costumbre después del despertar.

¹⁴ La base de la conversación es la elaboración del segundo libro de sueños del editor: Medard Boss, *Es trübnite mir vergangene Nacht...* Ejercicios visuales en el ámbito de los sueños y ejemplos para la aplicación de una nueva comprensión del sueño. Bern, Stuttgart, Wien. 1975

Una comparación entre estar despierto y estar soñando no es posible por principio como una comparación entre objetos, porque la misma persona despierta del soñar hacia el estado de vigilia y así se mantiene idéntica. Uno sí puede establecer las diferencias entre estar despierto y estar soñando. La mismidad tiene su base en el estar despierto, porque el haber-soñado es un asunto del estar despierto. Cuando los filósofos dicen que uno despierta para lo igual, entonces eso es limitado en cuanto al contenido. Es importante que siempre también es *mi* soñar. Los diferentes modos de ser en el estar soñando y estar despierto pertenecen a la continuidad de la historicidad del ser humano correspondiente. Sólo así *no* es posible una comparación de que haya los diversos estados de sueño y los diversos estados de vigilia, como uno puede comparar por ejemplo la zorra y el águila. El estar despierto y el estar soñando no son diferentes ámbitos de objetos, cuya diferencia podría ser registrada mediante señales en cuanto al contenido. Precisamente porque la base, lo que mantiene, la historicidad, o mejor dicho: la historicidad cotidiana es la dimensión en la que acontece siquiera la diferencia entre un ser-en-el-mundo que sueña y uno despierto, el mundo-del sueño no puede ser desprendido como un ámbito de objeto para sí, sino que él, el mundo del sueño, pertenece en cierto modo a la continuidad del ser-en-el-mundo, es igualmente un tal.

El momento del reconocer, incluso no como un acto explícito del reconocer, sino del simple volver, eso pertenece al despertar. Precisamente porque los sueños estereotipados sólo vuelven en tanto que el problema que está dentro de ellos contenido no es resuelto en la vida despierta y mediante la maduración, no es un regreso a lo mismo lo que sucede en este soñar ni un retomar y proseguir como pasa en el estar despierto, sino que se regresa a lo igual.

Si fuera lo mismo justamente este asunto, por ejemplo mi bachillerato se seguiría soñando. El suceso se desplegaría o se cerraría de cualquier modo hacia adelante o hacia atrás en el soñar. Pero en el soñar estereotipado este asunto no es desplegado sucesivamente, sino que solamente es soñado de nuevo. Si fuera lo mismo, debería ocurrir una diferencia, en la que se desplegara el asunto.

Si por ejemplo -como en el sueño del paciente de Usted- una mujer vestida de rojo está muerta

de momento y luego finalmente en sueños posteriores baila. entonces no sucede este desarrollo en el soñar. No pertenece al contenido del mundo mismo del sueño que esta historia se desarrolle de tal y cual forma, de manera que se recuerde soñando en el soñar mismo las fases anteriores o se espere su desarrollo sucesivo. Eso comprueba que cada soñar nuevamente un sueño no es ningún regreso al mismo mundo como es en el estar despierto.

Cada soñar es un ser-en-el-mundo y puede en sí tener una cierta historia (como por ejemplo en el sueño-del alpinista), pero el que sueña en cierto modo no dispone de una posibilidad-de regreso en lo mismo de su mundo de sueño. Esto significa que él sí sueña lo igual, pero no continúa soñando esto.

Para ver lo específico de esta continuidad de los sueños a pesar de su igualdad se requiere la continuidad del ser-en-el-mundo despierto. A pesar de toda la igualdad de un sueño no es nunca el soñar de un sueño cada vez igual que en sí tuviera una continuidad histórica.

El hecho de que las cuestiones acerca de los criterios no se hallan establecidas de modo correcto, se deriva de que no es tomado en consideración que uno no puede delimitar los ámbitos de la vigilia y el sueño como objetos; sino que los mundos del sueño copertenece a la vida despierta.

Diferencia entre despertar de un soñar y el despertar sin haber soñado: si no hubiera ahí la tendencia de encontrar-el regreso al mundo despierto, no hubiera ningún problema del no ubicar-se desde un soñar al mundo despierto.

Cosa decisiva: que uno continúa y prosigue *recordando* el sueño anterior en un sueño posterior, retomando el anterior; y uno no sólo retorna de hecho la misma actividad; que no haya al lado del despliegue despierto histórico del "ser-ahí" aún una historia soñada.

Para terminar, la cuestión del método de la comparación. Cuando eso está así con el criterio del 201
comparar ¿desde qué base habla uno siquiera acerca de los sueños? Que uno, de hecho, siempre sólo habla de ello en el estar despierto y no habla del estar despierto en el soñar, eso señala la pertenencia del estar soñando al estar despierto, y por otra parte esto sólo es posible gracias a la continuidad del "ser-ahí" despierto, si no no podría yo nunca tampoco comparar sueños entre sí. Luego, uno no debe tomar el

estar despierto como obiedad, sino que uno debe tomar el estar despierto como presuposición esencial para siquiera poder hablar acerca del soñar e interpretar los sueños. En el poder-reflexionar acerca del soñar ya está implícita una relación muy específica entre estar soñando y estar despierto. Conforme a la señalización de la particularidad del ser-despierto se modifican las posibilidades para señalar los sueños mismos en la dimensión del estar despierto. No hay ninguna comunicación soñando entre los que sueñan acerca de los sueños.

Estimado Sr. Boss ya que ha empezado a oscurecer déjeme hacer ahora un gran salto lejos del soñar. Quiero legarle a Ud. una pregunta que me inquieta mucho. ¿Cómo pertenece la cosa en el ACAECIMIENTO cuando la cosa como tal es vista en la nueva determinación? Es una pregunta anzuelo para Ud., Sr. Boss. Yo creo que ya no puedo resolverla.

3 de marzo de 1972 en Friburgo-Zähringen.

292

Boss: Los seminarios anteriores acerca del *cuerpo y la psique* en 1965 fueron para los participantes más bien poco satisfactorios. Ellos quieren ser orientados de mejor manera acerca de dónde se halla su limitación cuando pueden siempre solamente concebir la relación de lo corporal y lo psíquico como sincronía. Es claro para todos que por otro lado hablar de una causalidad no tiene caso. Nadie ya cree que a través de impulsos nerviosos eléctricos en el occipucio se pueda determinar positivamente la percepción psíquica por ejemplo de una mariposa en su importancia como mariposa. Otros retomaron el reproche de Jean Paul Sartre, el cual se sorprendió que Ud. haya escrito solamente seis líneas acerca del cuerpo en todo Ser y Tiempo.

Heidegger: El reproche de Sartre solamente puedo enfrentarlo con la afirmación de que lo corporal es lo más difícil y que en aquel entonces no sabía decir más

Sin embargo sigue siendo decisivo el hecho de que en toda experiencia de lo corporal a la vista del análisis del "ser ahí" se debe partir de la constitución fundamental del existir humano, es decir, del ser-humano como "ser-ahí", como el existir- en sentido transitivo- de un ámbito del carácter de lo abierto del mundo; del carácter de lo abierto entonces desde el cual en cuya luz interpelan las importancias de lo que viene al encuentro al ser humano. Gracias a tal constitución esencial del ser humano el "ser-ahí" está referido siempre a algo que se descubre para él. En su ser-referido que escucha, que pertenece a su esencia en su ser-referido, a lo que le interpela desde su apertura hacia el mundo el ser humano es sin embargo también siempre ya invitado a corresponder a éste en su comportamiento respecto a él, esto es, para responder, de forma que él toma bajo su protección lo que viene al encuentro, ayudándole, si es posible, a que el otro despliegue su esencia.

Pero tal cosa no podría lograr el ser humano si él sólo consistiera de una percepción 'mental', si no fuera él también de naturaleza corporal. ¿Cómo podría ser posible entonces un echar una mano, un formar y deformar de otros hechos vivos o inanimados, 'materiales' que vienen al encuentro? 193

Pues bien, todo lo que nombramos nuestra corporalidad hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal pertenece conforme a la esencia a l existir; no es pues por principio materia inanimada, sino que es un ámbito de este poder-percibir de importancias de lo que viene al encuentro, de este poder-percibir que no puede hacerse objeto que no es ópticamente visible, de lo que consiste todo el "ser-ahí". Esto corporal se firma de manera que es útil para el trato con el 'material' inanimado y vivo de lo que viene al encuentro. Pero al contrario de una herramienta las esferas corporales del existir no son destituidas del ser-humano. Ellas no pueden ser mantenidas para sí en una caja de herramientas. Más bien permanecen regidas por el ser-humano, mantenidas en él, perteneciendo a él, en tanto que un ser humano viva. Sin embargo al morir este ámbito del cuerpo convierte su forma de ser en la de una cosa inanimada, en la masa de un cadáver, que cae fuera.

Claramente lo corporal del "ser-ahí" tolera que uno lo vea ya en los tiempos de vida como un objeto material, inanimado; como un tipo de máquina complicada. Sin embargo para un observador tal ya ha desaparecido de la vista para siempre lo esencial de lo corporal. El desconcierto frente a todas las apariencias esenciales de lo corporal es entonces la consecuencia de tal observación insuficiente.

En referencia a la corporalidad completa debe por eso decirse lo mismo que ya fuera mencionado en referencia al ver y a los ojos corporales: no podemos 'ver' porque tenemos ojos, más bien sólo podemos tener ojos porque somos seres que ven según nuestra naturaleza fundamental. Así no podríamos tampoco ser corporales, como lo somos, si nuestro ser-en-el-mundo no consistiera en su fundamento de un siempre ya ser-referido que escucha, referido a un tal que se dirige a nosotros desde lo abierto de nuestro mundo, como el cual abierto existimos. En ello, en este dirigirse ya siempre estamos 134 orientados hacia el hecho que se nos descubre. Sólo gracias a tal orientación de nuestro "ser-ahí", una orientación conforme a la esencia, es que podemos diferenciar un enfrente y un atrás, un arriba y un abajo, un izquierdo y un derecho. Gracias al mismo ser-orientado hacia algo que se dirige a nosotros podemos nosotros siquiera tener un cuerpo, mejor dicho: ser corporal. Pero no somos primero corporales y luego a partir de ello tenemos un enfrente y un atrás, etc. Pero uno no debe confundir nuestro ser-corporal existencial con la corporalidad de un objeto inanimado, solamente dado.

Boss: Temo que mis colegas preparados en la ciencia natural sólo se reirán acerca de tal visión, pues presupone la posibilidad de que se transforme algo invisible, algo puramente 'mental', ni ponderable ni mensurable, como lo son las posibilidades del comportamiento humano como tales, en algo material, tangible y mensurable, como lo son los órganos corporales.

Heidegger: ¿No debería ser familiar precisamente para el científico la transformación de la forma de ser de una posibilidad del comportamiento no-material, no ópticamente visible en la forma de ser de algo 'corporal-material'? Ya que mientras han aprendido de Einstein que 'energía' y 'materia' se dejan transformar por completo de uno a otro, es decir, que conforme a su esencia son lo mismo. Sin

embargo Einstein no pudo enseñarnos lo que este y aquel conforme a la esencia son para sí porque estas preguntas acerca de lo 'conforme a la esencia' son preguntas filosóficas.

Boss: Entonces ningún físico sabe decir qué es propiamente energía. La palabra es hoy día empleada simplemente en cualquier lugar donde algo cambie, donde algo aparezca o desaparezca.

Heidegger: Acerca del cambio de significado de esta palabra, $\epsilon\nu\alpha\pi\alpha\rho\tau\alpha$, que le ocurrió desde la antigüedad hasta hoy, se podría escribir todo un libro. Además la comparación de la fórmula de Einstein $E=mc^2$ solamente es una que adolece mucho. Un poder-ver y un poder-percibir no son propios ni de la masa de Einstein ni de la velocidad de la luz, pero los cuales sí caracterizan a la constitución fundamental del "ser-ahí" humano. ¡Pero fue un intento! De cualquier forma no debe uno en absoluto esperar de las modernas teorías sistemáticas ninguna comprensión del ser humano y de su mundo. Todas ellas permanecen según su esencia ligadas al principio de causalidad y cooperan en el hacer objetos de todo lo que siquiera es. Pero con eso ellas se han bloqueado ya para siempre la visión hacia el propio ser-en-el-mundo de los seres humanos.

Boss: ¿Podría uno quizás comparar como ilustración las esferas 'corporales' del "ser-ahí" humano y las 'mentales' con diversos 'estados físicos' de una y la misma cosa, por ejemplo con el vapor de agua invisible, el agua líquida visible y el hielo, los cuales son todos H_2O ?

Heidegger: Uno sí podría pero uno no debe. Uno cometería en ello el error ilícito de hacer objeto al "ser-ahí" humano y de hacerlo una cosa y objeto simplemente dado. Aquí terminan, pues, todas las posibilidades de comparación porque el ser-en-el-mundo, como el cual existe el ser humano, es de una naturaleza única que no puede ser derivada de ninguna otra cosa.

Boss: A propósito de causalidad: ¿Le dije ya a Usted que también en la India escuché acerca de una doctrina Ajati? Ella enseña ya desde hace algunos siglos que la representación de la causalidad no tiene caso. Si hubiera de hecho en realidad algo como la causalidad, debería el efecto o estar ya incluido en la causa o uno debería poder decir cuándo, dónde y cómo tiene lugar la transformación de la causa en el efecto. Sin embargo todavía nadie ha logrado tal cosa.

Heidegger: No, de tal doctrina-Ajati todavía no sabía nada. Pero lo decisivo en nuestro contexto 296 permanece nuestro discernimiento de que todo nuestro así llamado corporal material se emancipa directamente de las posibilidades del percibir y del comportarse que en realidad no son captables materialmente, de las cuales consiste nuestro "ser-ahí" conforme a su esencia. Este discernimiento permite captar sencillamente cómo pertenece directamente y sin límites todo lo corporal al existir y que lo corporal es y permanece en la forma de ser del existir. Por eso también puede ser nombrado este discernimiento la filosofía fundamental de toda medicina psicosomática.

Boss: Según esto la medicina psicosomática ganaría mucho si los médicos aprendieran a imitar la experiencia de que también todo lo corporal, hasta dentro de la última fibra nerviosa, procede de esto único que no se puede derivar de ninguna otra cosa; la experiencia de que lo corporal se forma desde esto único y permanece reservado en esto, a lo cual uno tiene que nombrar la determinación de la esencia del "ser-ahí" humano. Pero esto es sin embargo la totalidad de las posibilidades del comprender y del comportarse, no materiales y no simplemente energéticas, universalmente extendidas, que forman fundamentalmente a un "ser-ahí".

Heidegger: Sí, exactamente con estas palabras yo también lo diría.

CON-TEX70

1 29 de noviembre de 1961.

(1) *Freund*: proviene del germano *frijon*: 'amar', así como *amicus* de *amare*. En español se han diferenciado algunos vocablos como 'amable' o 'amigo' de 'amante' o 'amado', aunque partan del mismo verbo. En alemán o en inglés *freund*, *friend* siguen teniendo una relación más estrecha a 'amar', en sentido tradicional. En alemán para diferenciar 'amante' (el que ama) de amigo-amiga se utiliza el adjetivo posesivo ("*meine Freundin*"). En el texto se halla *sein Freund*, por ello traduzco 'pareja' o 'compañero'. Cf. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. y Corominas-Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico de la lengua Hispana y Castellana*.

(2) *Anwesenheitsmodi*: *Anwesenheit* significa presencia. *Modi* es el plural del latín *modus*. Por ello traduzco 'modos de presencia'. Conviene aclarar que en algunas ocasiones Heidegger utiliza términos germanos y en otras términos greco-latinos. Algunos autores han diferenciado ambos usos, lo cual ha llevado a traducciones bastante complejas. Considero que en algunos casos, como aquí, los términos latinos son sinónimos de los términos germanos. En donde Heidegger utiliza dos vocablos realmente para diferenciar, y no simplemente por estilo, él mismo lo deja ver a partir de su desarrollo argumentativo, ese es el caso de *zeitlich* y *temporal*.

(3) *Da-sein*: *da* es una partícula que puede ser adverbio, conjunción o partícula meramente enfática. Heidegger la utiliza en el primer sentido, es decir, como adverbio que significa 'ahí'. *Sein* es el verbo 'ser', que en español puede ser también 'estar'. La unión de ambos vocablos nos da la traducción de Gaos: "ser ahí". Considero que es la traducción más adecuada, ya que otras traducciones como "estar" (en la traducción de *Der Satz vom Grund* realizada por Duque y Pérez de Tudela) o "Enser" (en la traducción de *Über den Humanismos* realizada por Gutiérrez Giradot) no indican la importancia de la unión de los dos vocablos relacionados. *Dasem* no es un término creado por Heidegger, pero lo que sí

hace el autor es darle otro sentido: *Dasein* siempre se refiere al que comprende al *sein* en el *da*, es decir, al que comprende al ser en el ahí, se refiere al ser humano.

'Ser' resulta de una fusión de formas de dos verbos latinos: *Esse* y *Sedere* (estar sentado). Corominas y Pascual consideran que la evolución semántica del *sedere* al 'ser-estar' se debió a la confusión fonética entre *sedere* y *essere*, que en latín vulgar sustituyó al clásico *Esse*. Esto por un lado complica la traducción de *sein* que en algunas ocasiones se traduce como 'ser' y en otras como 'estar'. 'Estar' como heredero de *sedere* indica una situación. Cf. Xirau Ramón, *El tiempo vivido*.

Curiosamente 'ahí' también resulta de una confusión del latín *ibi* (que sería 'ahí') e *hic* (aquí). Etimológicamente suele indicarse que 'ahí' proviene de *ad hic* mientras que 'aquí' de *eccum hic*, en donde *eccum* era únicamente enfático. Entonces la única diferencia entre 'ahí' y 'aquí' sería la preposición latina *ad* (cerca de). A partir de esto una acepción de 'ahí' es "cerca del lugar donde tú estás". Pero ya en la Edad Media 'ahí' tenía el significado anafórico de "en el lugar mencionado" que es precisamente lo que significa *ibi*, de ahí *ibidem*, *ibid.* Si se habla entonces de 'ahí' como de 'lugar' refiere también a una situación.

Respecto a la caracterización del "ser ahí" conviene recordar el párrafo 9 de *Sein und Zeit*: Heidegger plantea que a lo que se le pregunta por el sentido del ser somos en cada caso nosotros mismos, a partir de ahí entonces el "ser ahí" se comporta en relación a su ser. De aquí resultan dos cosas:

a) La esencia del "ser ahí" está en su ser para (ser relativamente a). Su esencia se concibe a partir de su ser (ex-sistencia). Es decir: *Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*. Este último término debe ser aclarado también. Por un lado *existentia* se concibe tradicionalmente como lo que es dado y lo que se deriva de esto mismo son características de lo dado. Al hablar de la esencia de lo dado se habla de su "qué es" (*was*). Por otro lado *Existenz* (ex-sistencia) en sentido fenomenológico se refiere únicamente al "ser ahí". Lo que se observa en ello son modos de ser posibles (no características).

b) El "ser ahí" al importarle su ser (al irle su ser) no puede considerarse como algo que es dado, a lo cual su ser le es indiferente. Al no serle indiferente su ser al "ser ahí", es entonces en cada caso su propia posibilidad. A partir de esto entonces el "ser ahí" puede elegirse, ganarse o perderse. Esto lo puede hacer precisamente porque en su esencia misma se permite el "ser ahí" poder ser apropiado por sí o no. La propiedad e impropiedad se fundamentan en que precisamente el "ser ahí" es determinado por el ser en cada caso mío (*Jemeinigkeit*). Es importante aclarar que Heidegger no habla de niveles del ser, no es que uno sea menos o más, estos son simplemente modos de ser que determinan al "ser ahí" de distinta forma.

Todo esto indica que el análisis del "ser ahí" se encuentra en un sector peculiar. El acceder a este sector permite a su vez acceder al ser de esto que es de esta forma.

Ahora bien, el hecho de que el "ser ahí" se constituya por la existencia quiere decir que éste se determina a partir de la posibilidad que él es y que de alguna forma comprende (Cf. al respecto el pretexto). Por ello, entonces, los problemas que pueda desarrollar parten de la existencialidad de su existencia (*Existenzialität seiner Existenz*). Esto no quiere decir que partamos, en el análisis, de una idea concreta de existencia en donde se construya al "ser ahí". Más bien debe mostrarse éste en la modalidad inmediata, es decir, en la cotidianidad indiferenciada.

El análisis de esta inmediatez como lo onticamente más cercano y a su vez lo ontológicamente más lejano ha sido pasada por alto. En esta cotidianidad ordinaria se halla también la estructura de la existencialidad. En ella le importa el ser al "ser ahí" de determinado modo, éste puede ser incluso el de la huida ante él o el olvido del ser.

(4) *Gegenwärtig*: *Gegenwart* es el presente, pero para no confundir con *anwesend*, traduciré *gegenwärtig* como 'actual'. *Vergegenwärtigungen* será entonces 'actualizar', Gaois traduce aquí 'hacer presente'.

(5) *Werden*: por un lado significa 'llegar a ser (estar)', 'devenir', 'convertirse en', etc. por otro lado es el auxiliar para formar el futuro de los verbos. Aquí le he dado el sentido de 'llegar a estar'.

(6) *Gegebenheit*: 'hecho' en el sentido del francés *donné*.

(7) *Vollziehen*: significa cumplir, efectuar, llevar a cabo; lo traduciré por este último con mayor base etimológica: *voll-ziehen*, 'llevar-a-cabo'. *Ziehen* tiene el sentido del latín *duco* (*ducere*): llevar, conducir y *voll* (*full* en inglés) tiene el sentido de lleno, de completo; es decir, *vollziehen* sería 'llevar a la completitud', 'llevar a cabo'.

(8) *Andrangscharakter*: *Andrang* tiene el sentido de 'afluencia', 'combate', 'prisa'. *Andrängen* es 'empujar' o 'apretar contra'. Por ello he traducido 'carácter de opresión'.

(9) *Seiende*: *seiend* es un participio presente de *sein*, es decir, significa 'siendo' o 'que es'. Con *das* se hace una sustantivación del derivado verbal que sería 'lo que es' o 'lo siendo'. Gaos traduce esto como 'ente' y Rovira Armengol (en *Holzwege*) como 'lo existente'. 'Ente' me parece un término que complica el significado, ya que se tiende a asociarlo a "algo", "a una cosa", a un sustantivo y lo que se quiere decir solamente es referirse a eso que es, a 'lo que es'. La traducción de 'lo existente' me parece que podría confundirse con los derivados de 'existencia' que Heidegger claramente utiliza para referirse al ser humano. Ahora bien, el uso de 'ente' facilitaría la traducción, pero la imagen a 'pato' y a "cosas extrañas" que me recuerda (*Ente* en alemán significa 'pato') me obliga a "simplificar" la comprensión utilizando 'lo que es'. En ocasiones introduzco alguna otra partícula, principalmente adjetivos demostrativos, para tratar de no confundir *Seiende* de *was ist*.

(10) *...bei operativen Hirnreizungen...* textual sería: 'estimulaciones cerebrales operativas'. He traducido: 'estimulaciones cerebrales mediante operaciones'.

(11) Intensidad del carácter.

II Del 24 de abril al 4 de mayo de 1963.

(1) Heidegger habla de *Menschen* y también de *Menschsein*. Para el primer vocablo traduciré generalmente 'hombre' o 'ser humano'. Para el segundo término traduciré 'ser del ser humano'.

(2) *Gegenstand* proviene de *das Gegenüberstehende* en el sentido de 'objeto'. Por su parte *vorhanden* proviene de *vor den Händen*, en donde se perdió el artículo pero quedó el sentido de 'lo que está ante las manos' que Gaoz tradujo como 'ante-los-ojos'. El sentido que tiene, ya sea "ante las manos" o "ante los ojos", es precisamente eso que ya está ahí frente a nosotros, es decir, lo ya dado. Es este el término que me parece más comprensible: 'lo dado' (aunque quizás para alguien pudiera tener una connotación lúdica).

(3) *Feststellbar*, *Feststellung*: *fest* significa 'firme', 'fijo', etc. *Stellen* proviene del germano *stalla*: 'lugar para pararse'. Por ello *stellen* es 'colocar', 'poner', 'situar', 'asentar', etc. Ahora bien, la unión de ambos vocablos nos indica precisamente 'lo que está fijo': *stare* y Heidegger se refiere precisamente a eso que está y que puede ser re-afirmado por otros: que puede ser constatado. De esta forma es que traduzco 'constatable', 'constatación', etc.

(4) *Sich verhalten*: el prefijo *ver-* puede significar: 1) una acción completa (ej. *verdecken*, cubrir todo) 2) alejamiento (ej. *verstoßen*, rechazar) 3) la acción contraria (ej. *verachten*, despreciar) 4) exceso, pérdida o destrucción (ej. *verbrauchen*, gastar) 5) como reforzador del sentido del verbo (ej. *verändern*, modificar). Por su parte *halten* tiene el sentido originario de *hüten*: 'guardar', 'custodiar', 'preservar de'. Hoy día *halten* ha pasado al español como 'tener', 'sos-tener', 'man-tener', 'permanecer', 'so-portar', etc. El sentido de *sich verhalten* es el de 'tenerse', 'portarse', 'custodiarse'. Al español pasó como 'comportar', 'conducir'. Es decir *verhalten* es lo que se com-porta, de aquí entonces que traduzco *sich verhalten* como 'comportarse' y *Verhalten* como 'comportamiento'. Heidegger se refiere a 'comportamiento' precisamente cuando indica el trato con la realidad.

(5) *Verstehen*: a partir de lo indicado en las notas anteriores se sabe que *ver-stehen* tiene que ver con *stare*: 'estar en pie'. Y 'estar en pie' no necesariamente tiene que ver con una actividad intelectual, sino

más bien con estar un algo y darse cuenta de ello. *Verstehen* es 'comprender', pero más en el sentido de "ser capaz de algo", de 'poder ser'; al respecto cf. nota VII (6).

(6) *Wesensaussage*: 'planteamiento acerca de la esencia'.

(7) Originariamente *werfen* significaba "lanzar algo después de haber dado vueltas con el brazo". *Wurf* sería pues el resultado de *werfen*, es decir, 'lo arrojado', 'lo yecto'. *Ent-* es un prefijo que indica la dirección hacia algo, así como la separación de algo. Antes se utilizaba este prefijo en las construcciones verbales, su equivalente en las nominales era *ant-*. Por ello traduzco *Ent-wurf* por 'pro-yecto', ya que el prefijo preposicional latino 'pro-' puede tener el sentido del *ent-* germano.

Er- es un prefijo que es la equivalencia átona de *ur-* que indica un fenómeno originario. Es decir, *Er-wurf* es 'lo arrojado originario'. En el texto aparece pocas veces y lo traduzco al igual por 'proyecto'.

Auf es una preposición y adverbio que indica 'en', 'a', 'hacia', 'sobre', 'contra', etc. *Auf-wurf* es la construcción producto de un "ir-contra el fondo", es lo que hacen los topos, es un 'dique'. Cf. p. 265 y notas.

(8) *Kennzeichnen* lo traduzco como 'señalar' y *ausmachen* como 'constituir'.

(9) *Raumzeitlicher*: 'dentro de espacio y tiempo', no lo traduzco como 'espacio-temporal'.

(10) *Berechenbarkeit*: 'calculabilidad'.

(11) *Anspruch* se forma de *an* y *Spruch*. *An* es una preposición y adverbio que indica generalmente 'en', 'contra', 'sobre', etc. *Spruch* se refiere a algo dicho, a un juicio, a una sentencia, a un refrán, etc. *Spruch* proviene de *sprechen* que originariamente tenía el sentido de *widerhallen* (resonar, retumbar), *ertönen* (sonar). *Hallen* y *tönen* se relacionan con *hellen* (clarear) y con *rufen* (llamar). Heidegger establece estas relaciones en la página 226 de este texto.

Así pues, *An-spruch* en un sentido originario sería 'lo resonado a', 'lo llamado a', y como indica Vázquez García en su traducción de *Grundbegriffe*, 'lo dicho' (*Spruch*) en eso que dice, al ser un "llamado" reclama algo, reclama la escucha (*Gehör*).

La traducción que he hecho de *Anspruch* es 'pretensión' que proviene de 'pretender', que según Corominas en el teatro de Lope de Vega y Calderón tenía el significado de 'querer'. 'Pretender' proviene de *prae-tendere*, es decir, 'tender por delante', 'tender' en el sentido de 'desplegar'. 'Pretensión' sería precisamente el 'desplegarse por delante' en el sentido que *Anspruch* 'lo llamado a'.

Mencioné ya que *sprechen* (hablar) tiene que ver con *tönen* y éste con *Ton* (que en alemán además de 'tono', 'sonido' puede significar 'arcilla' o 'barro'), ahora bien, 'tono' en español proviene del latín *tonus* y éste a su vez del griego *Tovos* que tiene que ver con 'tensión de una cuerda', 'acento', etc. Corominas ubica 'tono' como derivado de 'tender'.

(12) *Faktum* se refiere al 'hecho', por esto será traducido así generalmente; aunque no así los derivados como 'fáctico' o 'facticamente'.

(13) *In Anspruch nehmen* tiene el sentido de 'ocupar', 'usar', etc. El verbo *begegnen* tiene el sentido de 'hacer frente', 'encontrar' en el sentido de 'tener un encuentro' con alguien o algo, tiene que ver con *Gegner*: el adversario. Generalmente el verbo se traducirá como 'hacer frente' y sus derivados verbales (ej. *begegnenden*) como 'lo que viene al encuentro'.

(14) *Mitmenschen* se refiere al 'otro', al 'otro ser humano'; de esta forma lo traduzco. Otras traducciones serían 'co-humano' o 'prójimo', las cuales ya sea por su sentido o intelectual o religioso pudieran complicar la referencia de Heidegger: simplemente el otro ser humano que encuentro. Parece apropiado el término porque en el siguiente renglón el autor se refiere a *der Andere* que es 'el otro'.

(15) *Sinnesempfindung*: pudiera sonar pleonástico 'sensación sensual' pero me parece que enfatiza lo que el autor quiere decir.

(16) En alemán están los términos *Körper* y *Leib* para indicar la palabra española 'cuerpo' derivada del latín *corpus, -oris*. Conviene aclarar que en algunas ocasiones el alemán utiliza dos sentidos en referencia a algo a partir de la relación que se tenga con ello. Por ejemplo nosotros hablamos de 'mar' (aunque la variación del artículo puede indicar también diverso grado de intimidad), en alemán se puede hablar de *das Meer* en un sentido general como cuando se estudia en Geografía o se va de vacaciones. También se puede decir *die See* (no *dar See* que es 'lago') lo cual indica una dimensión más poética e íntima, así lo nombra la gente que vive de él, que tiene mayor relación con él. Otro ejemplo sería *das Auto* y *der Wagen*, en donde el primero indica una relación alejada, distante, en donde podríamos traducir como 'automóvil' o simplemente 'auto'; en cambio el segundo término se refiere a una relación más cercana con eso, a eso nos referimos cuando hablamos de "mi coche". Lo mismo ocurre con *Körper* y *Leib*, en donde el primer vocablo nos remite a algo distante, no "íntimo", a algo que puede ser estudiado y analizado, a un "objeto". Esto es el *Körper* de la medicina. *Leib*, en cambio, remite a una dimensión cercana, experimentable. Este es el *Leib* de la religión. Este vocablo ha sido traducido en ocasiones como 'cuerpo vivido', no lo hago así porque también podría mal-interpretarse como algo ya pasado, ya ocurrido. La convención que adoptaré será traducir *Körper* como 'cuerpo-objeto' y *Leib* como 'cuerpo'.

Para complementar indicaré que *Leib* tiene que ver con *Leben* (en inglés *life*): 'vida'; que originariamente tenía el sentido de *beharren*: 'persistir', 'empeñarse'. Es decir, *Leib* se refiere a persistir en vivir (de ahí que se haya traducido 'cuerpo vivido'). Por su parte *Leiche*: 'el cuerpo sin vida', 'cadáver' fue el término equivalente alemán para el latín *corpus, -oris*, de donde se derivó *Körper*. Es decir, *Körper* tiene que ver más con *Leiche* que con *Leib*.

(17) Heidegger habla de *existenziell* y de *existenzial*. Lo primero se refiere a la dimensión óptica, es decir, a la dimensión de lo que es en su ser. En este nivel se habla de lo existencial (*existenziell*). Lo

existenzial corresponde al ser de lo que es, es el nivel de la Ontología, del ser, aquí se habla de lo existencial. Estas traducciones están tomadas de Gaos, cf. su *Introducción*, p. 150.

(18) Heidegger habla de *seelisch*, *mental* y *psychisch*. *Seelisch* proviene de *Seele* (alma) que a su vez se deriva del antiguo germano *saiwato* que significa 'la que pertenece al mar (*See*)', ya que creían que algunos mares eran el lugar de estancia de las almas. La traducción que propongo para este término es 'ánimico' que proviene del latín *anima*, -ae que pasó al español como 'alma'. *Mental* proviene del latín *mens*, -tis que ya Cicerón había identificado como la facultad intelectual del alma. La traducción se expresa de igual forma: 'mental'. *Psychisch* y su traducción 'psíquico' provienen del griego ψυχή: 'alma'.

Pareciera que la claridad en los términos es igualmente confusa, pero Heidegger no los utiliza indistintamente. *Seelisch* es utilizado en el sentido general de 'alma'. *Mental* en un ámbito más intelectual y *Psychisch* para referirse al sector estructurado de la ciencia (Psicología, Psiquiatría...).

(19) En alemán hay las palabras *Bewußtsein* y *Gewissen* para expresar lo que nosotros llamamos 'conciencia'. El primer caso se refiere al hecho de 'darse cuenta de', al 'ubicarse'; es el tipo de 'conciencia' que se opone al 'in-consciente' del psicoanálisis. Por otra parte *Gewissen* es lo que traduciré como 'conciencia moral', es cuando hablamos de una "mala conciencia" o la "conciencia como voz de Dios" de Santo Tomás.

(20) *Aufgehen* es un verbo complejo porque puede tener tanto el sentido de 'brotar', 'abrir' así como el de 'ser absorbido por'. Vázquez García señala en una nota que Heidegger traduce así en ocasiones la *φύσις* de Heráclito de acuerdo a este doble sentido: 'brotar' (abrir mostrándose) y 'ser absorbido' (desaparecer). La traducción dependerá, pues, del contexto en donde el mismo autor da la pauta.

(21) *Vergehen*: 'extinguirse'.

(22) *Wiedererinnern* proviene de *erinnern* y de ahí *Erinnerung*, que tiene sus raíces en el antiguo *innaro*, de donde salió *der Innere*: 'el interior'. Por esto Vázquez García tradujo *Erinnerung* como

'recuerdo interiorizante' y *erinnern* como 'recordar interiorizante', esto me parece adecuado para diferenciar de *Andenken* que es el simple recordar o pensar-en.

(23) *Sich vorstellen* significa generalmente 'representarse', pero en algunas ocasiones como aquí traduzco como 'imaginarse'.

(24) *Hineingesprungen*: 'entró saltando'.

(25) En el párrafo 12 de *Sein und Zeit* Heidegger comienza resumiendo algunas determinaciones del "ser ahí": a) El "ser ahí" es este que es que en su ser se comporta en relación a este su ser, comprendiéndolo. b) El "ser ahí" ex-siste. c) El "ser ahí" es uno que es que en cada caso soy yo mismo. d) Este ser en cada caso mío es la condición de posibilidad de los modos de la propiedad y la impropiidad. e) El "ser ahí" ex-siste en alguno de estos modos o en su indiferencia.

Todo esto indica que se debe partir de una estructura fundamental, base, a priori del "ser ahí" que es el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Se debe considerar como una unidad, aunque se analicen sus elementos:

In: 'en' procede de *innan* que tenía el sentido de 'habitar', 'detenerse en', 'mantenerse'; *-an* puede entenderse en varios sentidos relacionados: "estoy acostumbrado", "estoy familiarizado con" o "cuido algo".

Lo que es que constituye al "ser-en" soy en cada caso yo mismo, por eso dice Heidegger: *bin* (soy) se relaciona con *bei* (en, cerca de...). Al decir "yo soy" (*ich bin*) quiero decir "yo habito", "me detengo en el mundo", como algo con lo que estoy familiarizado. 'Ser' (yo soy) entendido existencialmente significa 'habitar en', 'estar familiarizado con'.

Sein-bei (ser-cerca de) el mundo es un existencial fundado en el ser-en. 'Ser-cerca de' debe entenderse en el sentido de 'ser absorbido' en el mundo. No se refiere a lo ser dado "junto", no es una contigüidad del "ser ahí" con el mundo.

Al hablar del *bei* se habla de tener contacto y esto sólo se puede en el encontrarse o hacer frente y esto sólo se da en la forma de ser del "ser ahí". Es decir, lo dado carece de mundo en el sentido de que no enfrenta y por ello no tiene contacto.

Ahora bien, el "ser ahí" puede ser tomado como algo dado pero no sólo como eso, ya que al comprender sus estructuras específicas de "ser ahí" en cuya previa comprensión se podría hacer accesible este modo de ser dado, se diferencia. Es decir, es un modo diferente de ser al de lo dado, no es un puro ser dado, sino un ser 'efectivamente dado'. Esta efectividad del hecho del "ser ahí" totalmente diferente es la 'facticidad'.

Este concepto de 'facticidad' tiene en sí el de ser-en-el-mundo. Es decir, podría plantearse que el "destino" del "ser ahí" es el de estar vinculado con el ser de lo que es que encuentra dentro del mundo que le es propio.

Con todo esto no se niega la espacialidad del "ser ahí", pero sí se afirma que ésta sólo es posible sobre la base del ser-en-el-mundo en general.

Ahora bien, el ser-en-el-mundo se ha dispersado en determinados modos del 'ser-en', que tienen la forma del 'procurar' (*Besorgen*). Este 'procurar' puede tener significaciones precientíficas, ónticas en el sentido de 'llevar a cabo', 'ultimar', 'arreglar un asunto' o significación ontológica como existenciario en cuanto "procurar" designa el ser de un posible ser-en-el-mundo. De hecho Heidegger afirmará que el ser mismo del "ser ahí" es *Sorge*: 'cuidado'. Al ser el "ser ahí", comprendido ontológicamente, 'cuidado' se entiende entonces la "preocupación por la vida", "la pena", "la melancolla", "la despreocupación", "la serenidad" que se encuentran ónticamente en todo "ser ahí".

En el párrafo 13 Heidegger recalca que el ser-en-el-mundo es una estructura fundamental del "ser ahí" y se mueve preferentemente en la cotidianidad, es decir, esta estructura es experimentada ónticamente. En esto se da el fenómeno del conocimiento del mundo, pero no como lo indicado en la tradición: sujeto y objeto, los cuales pudieran "coincidir" con "ser ahí" y mundo (que no coinciden, claro).

El conocimiento se presenta como una relación de 'ser-en' donde lo que es conocido es la naturaleza, pero aquí no se halla el conocimiento mismo; el conocimiento se halla de manera interna en el sujeto que conoce, ha dicho la tradición. En este punto se presentan ya suficientes problemas: ¿cómo es que el conocimiento puede "tener" un objeto? ¿cómo sale el sujeto cognoscente desde su "interior" para conocer algo "exterior"? ¿cómo se debe conocer el objeto para que el sujeto no se quede en ese "exterior"?

A partir de esto Heidegger plantea que "el conocimiento es un modo de ser del "ser ahí" como ser-en-el-mundo, que tiene su fundamento óntico en esta estructura de ser". El conocimiento se funda en el ser "cerca" (*bei*) del mundo y éste a su vez en el ser-en-el-mundo, el cual en cuanto 'procurar' está arrebatado por el mundo que se cuida. La posibilidad del conocimiento se presenta cuando hay una deficiencia (*Defizienz*) del tener que ver con el mundo en el 'procurar'.

Al haber una deficiencia en el 'procurar' entonces se enfrenta a lo que es en su aspecto y se puede dirigir la vista hacia ello. Este dirigir la vista se produce en el modo de un 'detenerse cerca de (en)' lo que es dentro del mundo. Ocurre, pues, una estancia y ocurre entonces la percepción de algo dado. En el percibir se interpreta al decir algo de algo como tal, este interpretar es determinar. Esto determinado puede expresarse y conservarse en proposiciones.

En todo este "proceso" el "ser ahí" no sale de lo interno a lo externo, sino que está siempre ya "afuera" en lo que es que enfrenta dentro del mundo. Y lo que es, que se conoce, es conocido precisamente por este ser-en-el-mundo. El "ser ahí", podríamos decir, no retorna a lo interno, sino que "permanece" afuera. En este ser en lo que es "afuera" se contempla tanto el representar o pensar una relación de ser de lo que es, como el olvido, ilusión o error acerca de ello.

(26) *Mitsein*: 'ser-con', retomado de la traducción de Gaos. El 'ser-con' refiere siempre al ser-con-otro que tiene el mismo modo de ser que yo, que tiene el modo de ser del "ser ahí". El sentido de 'ser-con' expresa precisamente que el "ser ahí" no es el único que es que comprende el ser, hay de entrada otro que es que comprende el ser, otro que está también en el claro del ser, que es-con.

(27) *...mit sich nicht fertig zu werden...*: 'de no poder con sí mismo'.

(28) En párrafos anteriores Heidegger había anticipado que la temporalidad es el sentido del ser del cuidado. En torno a esto entonces se descubre que el "ser ahí" no existe como suma de vivencias subsecuentes reales que desaparecen al instante. Heidegger observa que no puede ser así porque entonces sólo la vivencia momentánea sería lo "real" y el pasado y lo venidero, como el nacimiento y la muerte, carecerían de "realidad". Existencialmente comprendido el "ser ahí" fáctico existe naciendo y naciendo muere (en el sentido de que es 'ser para la muerte'). Es decir, hay una continuidad en el nacimiento y la muerte. La cuestión de la continuidad del "ser ahí" es precisamente la cuestión de su gestarse histórico. Con esto se entiende que la historicidad misma debe explicarse a partir de la temporalidad. El mismo Heidegger lo aclara (*Sein und Zeit* p. 376, las cursivas son del autor, la traducción es mía): "*El análisis de la historicidad del "ser ahí" trata de mostrar que este que es no es temporal por estar en la historia, sino que al contrario, sólo existe y puede existir históricamente, porque en la base de su ser es temporal*".

(29) En este párrafo 79 Heidegger habla acerca de la temporalidad del "ser ahí" y acerca del procurar del tiempo. Hace inicialmente un análisis de lo que Gaos traduce como "fehchabilidad" (*Datierbarkeit*), que es la estructura relacional de los 'ahoras', 'entonces' y 'luegos' que utilizamos al hablar de "fechas". Este hablar de fechas es posible precisamente porque el hacer presente (o presentar) comprende simultáneamente a un 'luego' o a un 'entonces'. El hacer presente anteriormente o posteriormente se interpreta a sí mismo y esto es posible precisamente porque es abierto y puede articularse en el 'habla' que comprende. Esto que se interpreta en lo que se hace presente, en el 'ahora', es el "tiempo" (en sentido común). Éste procede precisamente de la temporalidad, la cual es el sentido del cuidado. Es decir, el 'ahora' que puede expresar un anteriormente o un posteriormente sólo es posible gracias a la triplicidad que constituye la unidad extática de la temporalidad: el advenir, el sido y el presente.

La temporalidad es el sentido del cuidado, el cual a su vez constituye el ser del "ser ahí". Sentido aquí se entiende como aquello en lo que se funda la comprensibilidad de algo sin presentarse

ello mismo a la vista expresamente. Si se recuerda la fórmula que expresa el cuidado como "anticiparse-ya-en el mundo..." se observa que no es tanto algo ya sucedido o futuro en la medida en que el "ser ahí" es, y es presente. Se anticipa en el presente y a la vez ya 'es sido'. Este ser presente adviniendo y sido se constituyen como algo "fuera", a partir de esto es entonces que Heidegger los llama 'éxtasis', a partir del griego *εξοτασις* que indica 'salida de', 'desviación'. Estos éxtasis constituyen la triplicidad unitaria de la temporalidad.

La temporalidad, como bien explica Gaos en su *Introducción...*, propiamente no es algo que sea, por ello no se debe decir "la temporalidad es", sino más bien "se temporacía". A partir de esto se entienden vocablos como 'temporaciarse', 'temporación', etc. retomados de la traducción de Gaos.

(30) En el capítulo IX de su *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martín Heidegger* y al final del índice de traducciones Gaos explica el uso de los términos germanos y latinos que usa Heidegger en referencia al tiempo. El término alemán para tiempo es *Zeit* mientras que el latino es *tempus*. Del primero se derivan *zeitlich* y *Zeitlichkeit* que son traducidos como 'temporal' y 'temporalidad'; de la palabra latina se obtienen *temporal* y *Temporalität* que son traducidos como 'temporario' y 'temporariidad'. Estoy de acuerdo con la explicación de Gaos respecto a que *zeitlich* en alemán es más común que *temporal*, y se asocia a una idea de tiempo "vulgar"; mientras que *temporal* y sus derivados se refieren al ámbito ontológico, existencial. Los términos traducidos aquí son *Zeitigung*: temporación y *sich zeitigen*: temporaciarse.

(31) 'Saber' en español proviene del latín *sapere* que sustituyó al latín *scire*, de este último se deriva el participio presente *sciens* que indica 'el que se da cuenta', 'el que sabe'; de aquí proviene *scientia* (ciencia). *Sapere* originariamente tenía que ver con el gusto, era 'tener tal o cual sabor' o 'tener gusto', figuradamente se comenzó a utilizar en el sentido de 'tener juicio' o 'entender algo'.

Como observación cabría indicar que *Wissen* ('saber' en alemán) tiene que ver con el sentido de la vista y 'saber' con el sentido del gusto originariamente. *Wissen* se relaciona con *bewußtsein*: *bewußt*.

pasado participio del verbo *wissen* y *sein*, ser, es decir, sería 'ser-sabido'. Por su parte 'saber' y 'conscientia' se relacionan en la medida en que *scientia* proviene de *sciens* que es precisamente 'el que sabe'. 'Con-ciencia' sería el 'co-saber'.

(32) Traduzco *das Zurechtfinden* como 'ubicarse', en el sentido de 'orientarse bien, adecuadamente'. *Bewissen* se forma del prefijo *be-* que no tiene un sentido específico en alemán. Una propuesta de traducción es 'con-saber' (cf. p. 283: "*Bewissen* heißt: jemand ist bewißt, und dies heißt, jemand findet sich zurecht"...) "consaber quiere decir: alguien está co-sabido, y esto quiere decir, alguien se ubica")

(33) *Zukunft*: adviene. *Gegenwärtig*: presente. *Gewesenen*: sido.

(34) Cf. nota (11)(24 abril-4 mayo 1963). *An-sprechen* sería 'hablar a', 'dirigirse a'. Yo traduzco como 'inter-pelar', retomando la traducción de Vázquez García, ya que considero que presenta los elementos del vocablo alemán. 'Interpelar' según Cásares tiene el sentido de 'recurrir a alguien solicitando ayuda' o 'provocar a alguien para dar explicaciones o plantear una discusión'. Es decir, siempre hay un 'dirigirse a' alguien o a algo, no es un "hablar por hablar".

(35) ...*noch nicht könnende*...: 'aún no pudiblo', es decir, lo que aún no es capaz de.

(36) Gaoz tradujo de la siguiente forma: *Sorge*='cura', *sorgen*='curar', *besorgen*='curarse de', *Fürsorge*='procurar por'. En estos puntos sí me parece que hay que traducir de manera más clara. *Sorgen* tiene el sentido originario, según Kluge, de 'cuidarse de', 'mirar por', 'hacer caso de algo'. Hoy día se mantiene este sentido, pero también puede comprenderse como 'preocuparse', 'afligirse' (ej. "no te preocupes"). La traducción 'cura' o 'curarse de' ya no aparece de hecho en diccionarios recientes (sólo etimológicamente) y más bien nos remite a otras circunstancias. Un derivado de 'cura' se mantiene en la traducción de *besorgen*: 'pro-curar', en el sentido de proporcionar o suministrar. Con respecto a *fürsorgen*, este término se refiere a 'cuidar por alguien', es decir a 'asistir'. De manera que las

traducciones que propongo son las siguientes: *Sorge*: 'cuidado', *sorgen*: 'cuidar de', *basorgen*: 'procurar' y *Fürsorge*: 'asistencia'.

(37) ...als ein Inne-stehen in der Lichtung: 'un estar inherente en el claro'

(38) *Bei* es una preposición que puede tener varios sentidos en español, así es que su traducción dependerá del contexto: 1)Especificación de lugar(='cerca de') ej: Hanau liegt bei Frankfurt. 2)Especificación de una estancia(='con', 'en casa de') ej: Sie wohnt jetzt bei ihrer Tante, nicht mehr bei mir. 3)Especificación de acciones y sucesos simultáneos, la mayoría con un verbo sustantivado(= 'al', 'en') ej: Beim Kochen hat sie sich verbrannt. 4)Especificación de una conducta(= 'con', 'en', etc.) ej: Bei seinem Temperament ist das sehr verständlich. 5) Modismos establecidos(= 'de', 'con', etc.) ej: Bei Nacht, bei offenem Fenster schlafen.

Gaos tradujo *bei* generalmente por 'cabe'. Considero que aunque 'cabe' sigue formando parte de la lista de preposiciones que aprendemos en primaria, su uso se ha restringido en gran manera por lo que hoy día es difícil su comprensión. Me parece más claro 'en' o 'cerca de' dependiendo del contexto.

(39) *Heilsam*: 'curativo'. Cf. p. 263.

(40) *Zum Seienden im Ganzen* es traducido en *Was ist Metaphysik?* como 'el ente en total', otros críticos traducían 'el todo del ente'. Me parece que la traducción más acertada es la de Rovira Armengol en *Holzwege*, en donde traduce 'la totalidad de lo existente'; como ya he indicado en lugar de 'lo existente' traduzco 'lo que es', es decir, la traducción sería 'la totalidad de lo que es'.

(41) Cf. nota (4)(24 abril-4 mayo 1963). Aquí ocurre un juego de palabras en Español, no así en alemán, en donde 'portador' es *Träger* y 'com-portamiento' es *Verhalten*.

(42) El término alemán aquí es *Mitteilung* que generalmente se traduce como 'comunicación', pero para seguir el juego de palabras de Heidegger traduciré 'participación', ya que en el renglón anterior hablé de *Mit-einander-teilen* que sería el 'com-partir-con-otro'.

(43) Cf. nota 7(24 abril-4 mayo 1963). Las palabras en alemán aquí son *Ent-sprechen*--->*Ant-worten*. Ambos prefijos se utilizaban para determinadas construcciones: el átomo *ent-* era para construcciones verbales y aún se conserva en bastantes vocablos, por su parte *ant-* se usaba en construcciones nominales y sólo se conserva actualmente como tal en *Ant-worten* (respuesta) y en *Ant-litz* (rostro, cara). En español ocurre también un juego de palabras con 'co-responder'--->'responder'.

(44) ...*schon vorgegeben*: 'ya otorgado', lo traduzco así para que no se confunda con *vorhanden*: 'dado'.

(45) *In...hinein*: hacia.

(46) Cf. al respecto el artículo "El habla" publicado en *De camino al habla*. En este escrito hace un bello análisis de un poema de Georg Trakl. En cierto momento aparece lo que se tradujo como 'Cuaternidad'(*Geviert*): cielo, tierra, mortales e inmortales, a esto Heidegger le llama 'mundo', p. 20.

(47) *Einfühlung* podría traducirse por 'identificación', pero prefiero el término 'empatía' que se relaciona etimológicamente con la palabra alemana. *Einfühlung* proviene de *fühlen* (inglés: feel) que es 'sentir' y 'empatía' proviene de Πάθος y éste a su vez de Πάθησις que es todo lo que uno experimenta o siente.

(48) Tener introyectado de la madre por parte del niño.

(49) *Vollzug*: 'llevar a cabo', *Aktualisierung*: 'actualización', *Verwirklichung*: 'realización'. Con respecto a *Vollzug* cf. nota 7(29 de nov. 1961). *Verwirklichung* proviene de *Wirklich*: 'real' y *Wirklichkeit*: 'realidad', es decir, significa 'hacer real', 'realizar'.

(50) Cf. nota II (29).

(51) *Verdinglicht*: 'cosificado'.

(52) *Gestimmtheit* es un sustantivo formado a partir de *gestimmt* que se refiere a un 'estado de ánimo', por ello traduzco así al vocablo. *Gestimmtheit* lo traduzco como 'estar en un estado de ánimo'. Hay dos palabras más que se relacionan: *Stimmung* y *Befindlichkeit*. La primera proviene de *stimmen* que por un

lado puede ser 'afinar', 'entonar', 'armonizar' y también puede significar 'ser verdad', 'ser cierto'. Traduzco *Stimmung* por 'temple de ánimo' en donde 'temple' proviene de 'templar' que antes era 'temprar' y éste proviene de *temperare*: 'combinar adecuadamente', 'moderar'. Es decir, 'temple' es lo 'moderado', así como *Stimmung* puede ser lo 'afinado', 'entonado'. 'Temple' se relaciona con 'temperamento', con 'sentimiento', sentido que también presenta *Stimmung*. *Stimmung* también puede significar 'ambiente' en el sentido de que decimos acerca de una reunión: "hay un buen ambiente" (es decir, "hay una combinación adecuada", "está templada la reunión"). Ahora bien, *Befindlichkeit* proviene de *befindlich* que en los siglos XVI y XVII, según Kluge, tenía el significado de 'lo observable' (*wahnehmbar*) o 'lo notable' (*bemerkenswert*). Hoy día tiene el sentido de 'lo situado', de 'lo presente'. La formación del sustantivo la traduce Gaois como 'encontrarse', entendiéndolo el sentido que quiere darle Heidegger he traducido (por sugerencia del Dr. Carlos Gutiérrez): 'encontrarse en un estado de ánimo'.

(53) *Entschlossenheit*: 'estado de resuelto', 'resolución'.

(54) Una tabla de Rorschach es una prueba o test catalogado en Psicología como de personalidad y consiste en una serie de figuras no estructuradas.

(55) *Erfüllen*: 'colmar', en el sentido de llenar originariamente.

(56) 'Afecto', del latín *affectus* es el participio pasivo de *afficere*: 'poner en cierto estado', y éste derivado de *facere*: 'hacer'. *Antun* tiene este sentido de 'hacer a'. Podría interpretarse aquí también como 'pegar' en el sentido de que "no se me pega" ("no se me hace").

(57) *Gespielinnen*: 'compañeritas de juego'.

(58) Textualmente diría 'esencia de mujer' (*Frauenwesen*), aquí he traducido: 'esencia femenina'.

(59) *Stimmung*: 'temple do ánimo'. Cf. nota II (52).

(60) Eidelstein, Garrido y Palazón traducen de la siguiente forma (cito el apartado completo):

126. El olvido- no se ha demostrado todavía que exista el olvido. Todo lo que sabemos es que no está en nuestra mano el acordarnos de las cosas cuando queremos. Provisionalmente hemos puesto en

esa laguna de nuestro poder la palabra olvido, como si fuera un poder más en el registro. Pero, en último término, ¿qué es lo que está en nuestra mano? Si esa palabra está en una laguna de nuestro poder, las demás palabras ¿no se hallarán en alguna otra laguna de las que deja el conocimiento que poseemos de nuestro poder?

(61) *Andenken* lo traduzco como 'recordar', a diferencia de *Erinnern* que es 'recordar interiorizante'. En la traducción de *Gelassenheit* aparece *Andenken* como 'conmemorar'. En la traducción de *Über den Humanismus* realizada por Gutiérrez Girardot, éste traduce sencillamente por 'pensar-en'. Por el tema que trata Heidegger en nuestro escrito y para marcar la diferencia con *Erinnern* es que prefiero traducir como 'recordar'.

(62) *Enfallen* se forma a partir del prefijo *ent-* (ya explicado) y *fallen* cuya significación más común es 'caer'. De aquí entonces que traduzca *Enfallen* como 'caerse de la memoria'. También *Enfallen* se refiere a 'no ser ya el caso' (conviene recordar que *Fall* en alemán significa 'caída' o 'caso', este último era al que se referían los latinos con *casus*).

(63) *Liegenlassen* textualmente sería 'dejar-yacor'. Traduzco simplemente 'dejar'. Posteriormente aparecerá *stehenlassen*, de igual forma traduciré como 'dejar', ya que en alemán hay un mayor nivel de especificidad con respecto a cómo se dejan las cosas, cosa que en español no.

(64) *Absicht* proviene de *absehen* (por ello tiene que ver con 'ver') y significaría 'mirada dirigida hacia algo', 'mirada que tiende a algo'. Lo traduzco como 'intención', en el sentido de que 'intención' se deriva de 'tener' y éste a su vez de *tenere*: 'tener asido u ocupado', 'mantener'. 'In-' indica aquí dirección, por ello 'intención sería 'hacia lo que se tiene' (lo que se quiere tener, hacia lo que tiende la mirada). También se podría traducir como 'pro-posito', en el sentido de 'hacia lo puesto'.

Ahora bien, con respecto al uso de 'interpretación' y 'exégesis' conviene recordar que la primera se refiere a la comprensión preontológica de que habla Heidegger en los primeros párrafos de *Sein und Zeit* y 'exégesis' se refiere a una comprensión en el ámbito de la analítica existencial.

(65) Respecto a *Ereignis* ya Cortés y Leyte han indicado algo al respecto en una nota a su traducción de *Identität und Differenz*, p. 85: "*Ereignis (Ereignen)* significa en el alemán actual 'acontecimiento', 'suceso', 'evento'. Etimológicamente, indica Heidegger, la palabra procede de *Er-augnen*, esto es, 'asir con la mirada', y en efecto ¿qué es un acontecimiento, más que algo que vemos, que asimos con los ojos? Pero en *Er-eignen* también se encuentra incluido el verbo *eignen*: 'hacer propio', 'apropiar', de modo que combinando los dos sentidos tendríamos algo así como un 'apropiarse algo con la vista'. Posteriormente estos traductores hacen la diferencia del término con guión y sin guión. Al primero, *Ereignis*, no lo traducen; al segundo, *Er-eignis*, lo traducen como 'acontecimiento de transpropiación'. Respecto a esto, el criterio de traducción que he adoptado ha sido traducir *Ereignis* como 'acaecimiento'.

(66) *Lingramm*: 'engramo'

(67) *Dinghaft*: se refiere a lo 'que tiene carácter de cosa', a lo 'cosico'.

(68) *Verbergen*: 'ocultar', *verschleiern*: 'encubrir', *Verborgenheit*: 'lo oculto', *Verhüllung*: 'lo cubierto'.

(69) Para los griegos la verdad no era la concepción de "adecuación de cosa-intelecto", sino que tenía el sentido de descubrirse, de salir desde lo oculto.

(70) *Entbergende* es lo que se 'desoculta' o se 'descubre'. El prefijo *ent-* en este caso cumple la función del 'des-' en español (Cf. nota (7)(24 abril-4 mayo 1963). *Entborgenheit* es 'lo desoculto' o 'lo descubierta', *bergen* es 'cubrir'.

En español 'oculto' proviene del latín *occultus* que es participio de *occulere*: 'esconder', que a su vez proviene del latín *abscondere* derivado de *condere*: 'guardar', 'encerrar'. En alemán *bergen* tiene el sentido de asegurar, parece provenir de la raíz *bergh-* que tiene el sentido de 'guardar', 'custodiar' (*verwahren*). Por ello he preferido traducir *verbergen* por 'ocultar', de forma que originariamente tienen ambos el sentido de 'guardar', 'asegurar'.

(71) Una propuesta de traducción del francés sería "Ser y Tiempo opone esta temporación en la cual una presencia no cesa de afluir mientras que al contrario no cesa de transcurrirse"

(72) *Hängen* se relaciona con 'peso' (*Gewicht, pondus*) y con 'pende', que proviene de *pendere*: 'estar colgado o suspendido'. Ese es el sentido de *hängen*. De hecho *ab-hängen* se traduce generalmente como 'de-pender', es decir, pender de alguien o algo. Ahora bien, si *hängen* tiene el sentido de 'pende' lo traduzco como 'inclinarse' en la medida que este vocablo proviene de *inclinare* que originalmente significa 'apartar de la posición vertical', es decir, 'tender hacia otra posición'. Cuando se pende se oscila o se titubea, pero hay un peso (*pondus*) hacia el que se tiende, hacia el que se inclina. En este sentido se ocupa el término. Cf p. 219: "*Der Hang: gewissermaßen ein Gezogenwerden, ein Sich-ziehen-lassen von solchem, dem der Hang nachhängt*". "*La inclinación: en cierto modo un ser jalado, un dejarse jalar de algo a lo cual se inclina la pendiente*"

(73) *Trieb* proviene de *treiben* que tiene el sentido de un movimiento enérgico, violento, fuerte; podría corresponder a los vocablos latinos *propellere*: 'empujar hacia adelante' y *trudere*: 'empujar', 'impeler con violencia'. *Treiben* generalmente se utilizaba para indicar fuerzas del viento o del agua.

En el texto *Die Frage der Laienanalyse* (que se ha traducido como *¿Pueden los legos ejercer el análisis?*) Freud dice claramente: "suponemos que las fuerzas que pulsionan a la actividad al aparato anímico son producidas por los órganos del cuerpo como expresión de las grandes necesidades corporales. Llamamos 'pulsiones' (*Trieb*) a estas necesidades corporales en la medida en que constituyen estimulaciones para la actividad anímica. *Trieb*: una palabra que muchas lenguas modernas nos envidian". Freud escoge para sus fines este término que en la tradición filosófica alemana ya era conocido, baste recordar que Fichte en sus *Principios de la Doctrina de la Ciencia* definía *Trieb* como una fuerza interna que se determina ella misma a la causalidad, como un "querer alcanzar" que se produce a sí mismo. En ocasiones se ha traducido o interpretado este término por 'instinto'; hay que recordar que en alemán hay la palabra *Instinkt* que se referiría a ello.

A partir del análisis que hace Massota se puede identificar en Freud el término 'pulsión' por un lado en el sentido de los dos grandes modelos pulsionales que construye: el primero en torno a las pulsiones de conservación y sexuales, y el segundo en torno a la pulsión de vida (*Eros*) y muerte (*Thanatos*). Y por otro lado en el sentido de lo que él llama 'pulsiones parciales'. El término 'pulsión' es un vocablo que Freud usa a partir de 1905 en *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (*Tres ensayos de Teoría sexual*) y se constituye como un concepto fronterizo entre lo somático y lo anímico. En 1915 aparece *Trieb und Triebschicksale* (*Pulsiones y destinos de pulsión*) en donde el fundador del Psicoanálisis explica que la pulsión no actúa como una fuerza de choque momentánea, sino como una fuerza constante. En este texto Freud plantea cuatro atributos de la pulsión: *Drang*, *Ziel*, *Objekt* y *Quelle*. De atrás hacia adelante: la 'fuente' (*Quelle*) es un proceso somático, el 'objeto' (*Objekt*) es aquello en o por lo cual la pulsión puede alcanzar su 'meta', la 'meta' (*Ziel*) es la descarga de satisfacción que cancela el estado de tensión y *Drang* es la suma de fuerza o medida de la exigencia de trabajo que la pulsión representa.

El término *Drang* aparece en el texto de Heidegger y me parece apropiada la traducción que hace Etcheverry en *Obras Completas* de Freud: 'esfuerzo', en el sentido de ejercer una fuerza. El término alemán *Kraft* se traduce como 'fuerza', pero no hay un verbo formado de esta palabra, para referirse a ello se asocia el verbo *drängen* y el uso que le da Freud estaría contextualizado en esto. Me parece, una vez aclarado, de mayor precisión que otras traducciones como 'presión', 'impulso' (Gaos) o 'perentoriedad' (López-Ballesteros).

(74) ...für sich bestehender: 'subsistente para sí'.

(75) Con respecto a *Drang* cf. nota II (73). En algunas ocasiones es más aceptable traducir *Drang* por 'impulso' y no por 'esfuerzo', como en este último enunciado

(76) *Aufgegeben* aquí tendría el sentido de 'encargado'.

(77) Ya desde *Sein und Zeit* Heidegger hablaba de *sich-vorweg-sein* en donde *vor-weg* contiene *vor* que es el *ante* latino y *weg*: 'camino' (*weg* en inglés). *Weg* adquiere el sentido 'en camino' (*a-way* en inglés). *Vor-weg* sería entonces 'pre-estar-en-camino'. Gaos tradujo *sich-vorweg-sein* como 'pre-ser-se'. Yo traduzco 'anti-cipar-se', que proviene del latín *anticipare* compuesto de *ante*: 'antes' y *capere*: 'tomar', 'apoderarse de algo'. Es decir, 'anticiparse' es 'pre-tomar algo'. Tanto la expresión alemana como la española indican un *pre*, un *ante* frente a una situación: ya sea 'estar en camino' o 'apoderarse de algo'. Hay que aclarar que no se debe dar un sentido de pasado y futuro, sino de una 'anudación' entre lo que soy sido, lo que me adviene y lo que soy.

(78) Los términos que aparecen en este párrafo son *entschlossen haben* y *Geöffnet-habens*. El primero proviene de *ent-* y *schließen*. *Ent-* como ya mencioné, puede indicar lo contrario del verbo, es decir, si *schließen* tiene el sentido del *claudere* latino: 'cerrar', entonces *ent-schließen* es 'abrir' y de ahí que *ent-schlossen* sea 'abierto' al igual que *offen* y *Geöffnet*. Traduzco ambos por abierto porque en español no tenemos el acercamiento por el lado negativo (a menos que nos refirieramos a ello como a lo "no-cerrado").

(79) La traducción aquí es mía, Gaos tradujo así "el ser del "ser ahí" quiera decir: "pre-ser-se-ya-en(el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)".

(80) ...*der Hang nachhängt*: ... a lo cual se inclina la pendiente. Aquí *Hang* traduje como 'pendiente' y no como 'inclinación'. Cf. nota (72).

(81) *Von Hundertsten zum Tausendsten*: 'no se frena', es decir, es impulsado por un sinnúmero de estímulos.

(82) El verbo *besinnen* tiene el sentido de "recordar reflexionando". Hay una canción alemana infantil que bien puede aclarar a lo que se refiere este verbo (sugerencia de la Dra. Siefer y de Gabi Haspel): *Hänschen klein, ging allein in die weite Welt hinein. Stock und Hut stehn im gut, ist ganz wohlgenut. Aber Mutter weinet sehr, hat ja nun kein Hänschen mehr. Da besinnt sich das Kind, kehrt nach Haus geschwind*. En esta canción, Juanito, que se iba de casa recuerda a su madre y a su

hogar y por esta reflexión regresa con su madre. En el texto de Heidegger he traducido como "acordarse", tratando de no confundir con *andenken*: 'recordar', 'pensar en' o *erinnern*: 'recordar interiorizante'.

(83) He traducido de la siguiente manera: *Sinnlichkeit*: 'sensualidad', *Verstand*: 'entendimiento', *Vernunft*: 'razón', *moralische Gesetz*: 'ley moral' y *kategorischen Imperativ*: 'Imperativo Categórico'.

(84) Hay que recordar que el 'yo', la conciencia, el 'sí-mismo' no son el fundamento del "ser ahí", sino que por el contrario éste es el fundamento de aquéllos.

(85) En este párrafo 64 Heidegger analiza las relaciones y problemas entre el 'cuidado' y el 'ser-sí mismo'.

Heidegger plantea que el yo y el sí-mismo se han concebido en la ontología de este que es (sustancia o sujeto) como lo que sustenta toda construcción a partir de ahí. En párrafos anteriores mostró que no es así, el sí-mismo propio no se da inicialmente, sino el uno-mismo.

Ahora bien, el sí-mismo es una determinación esencial del "ser ahí", pero ya desde el párrafo 9 Heidegger había indicado que la esencia de éste reside en su ex-sistencia, por ello entonces las relaciones entre yo y sí-mismo tienen que analizarse existencialmente.

Al decir "yo" este que es refiere a sí mismo. Refiere en cada ocasión solamente a mí, es el mismo sujeto, no predicado. La simplicidad que aparece ha llevado a interpretaciones ónticas y no ontológicas del 'yo'.

A partir de esta problematización Heidegger refiere al análisis que hace Kant del 'yo pienso' cartesiano. Cf. *Crítica de la Razón Pura*. El mismo Heidegger concluyó al respecto al final del párrafo: "*El cuidado no requiere fundarse en un sí-mismo, sino que la existencialidad, como constituyente del cuidado, da la constitución ontológica del carácter de lo sí-mismo del "ser ahí" a la que pertenece, de acuerdo al contenido estructural completo del cuidado, el estado de decadencia fáctico en el carácter de lo no-sí-mismo.*" Cf. *Sein und Zeit* p. 323 (las cursivas son del autor, la traducción es mía).

(86) *Wesenseinsicht: Einsicht* tiene que ver con 'ver', por ello traduzco 'discernimiento', en cuanto que 'discernir' viene de *dis* que denota 'distinción' o 'separación' y *cernere*: 'ver', 'juzgar'.

(87) Cf. párrafo 7 de *Sein und Zeit*. Φαινόμενον viene de φαίνεσθαι que significa 'mostrarse'. Es decir, 'fenómeno' es lo que se muestra en sí mismo, lo manifiesto, lo patente.

Φαίνεσθαι viene de φαίνα: 'sacar a la luz', que a su vez viene de la raíz φα igual que φως: 'luz'. El fenómeno es, entonces, lo que está o puede ponerse a la luz. esto fue identificado por los griegos como τα οντα: 'lo que es'. Esto que es puede mostrarse en sí de distintas formas, dependiendo el modo de acceder a ellos.

Los griegos identificaban ya dos sentidos de 'fenómeno': a) en el sentido de lo que se muestra (lo patente) y b) en el sentido del "parecer ser", es decir, cuando un ente se muestra como lo que no es en sí mismo.

La significación de fenómeno como "parecer ser" incluye la significación originaria de fenómeno como lo patente. Por ello Heidegger cada vez que se refiere a 'fenómeno' lo hace en relación a la significación originaria, ya que la obra se constituye como una modificación de fenómeno como lo manifiesto.

(88) El texto dice *der eingeräumte Raum*, en donde *einräumen* puede significar 'arreglar', 'ordenar' o 'ceder', 'conceder'. Pero constituido el adjetivo éste también puede tener el sentido de 'lleno' (apreciación de la Dra. Elisabeth Siefert). He traducido 'el espacio concedido' en la medida en que 'ceder' viene de *cedere* que según Cuervo está en relación a *cadere* (caer) como *imbecillus* con *baculus*. Si 'ceder' tiene relación con 'caer', entonces tiene relación con 'espacio' (*Raum*) que originariamente en alemán tenía el sentido de 'lugar libre'. Si hablamos de un "lugar cedido" esto es "hacer espacio" y esto a su vez es 'ordenar', 'arreglar', que a su vez es ocupar los 'lugares libres', es decir, "llonar los espacios" para así "hacer más espacio". Al respecto cf. párrafos 22, 23 y 24 de *Sein und Zeit*.

Con respecto al término 'mundanidad', con él Heidegger se refiere a la estructura de un elemento constitutivo del ser-en-el-mundo. Heidegger comienza este análisis indicando que el mundo inmediato del "ser ahí" cotidiano es el mundo circundante en donde lo que se presenta inicialmente es algo que es 'utensilio', es decir, algo con lo que tengo que ver en mi cuidar. Los griegos llamaban a esto *Ta pragmata*. El tener que ver con los utensilios me lleva a reconocer su 'maneabilidad' en donde lo que se descubre es un contexto de referencias: el utensilio no está aislado, refiere tanto a otros utensilios como a la naturaleza, de donde se obtuvo. Es decir la constitución de utensilio que tiene lo manejable es precisamente una constitución de referencias: esto que es y que se descubre se refiere a algo y uno "se conforma", dice Gaos, con él. Este "conformarse" puede entenderse en sentido óntico o ontológico. En el primer sentido se entiende como dejar que los utensilios sean como son, aceptarlos tal cual. Yo no me conformo con el utensilio cuando, por ejemplo, lo destruyo o lo mejoro. En sentido ontológico "conformarse" es que los utensilios sean lo que son en sí, es decir, ya sea que me conforme con ellos onticamente o no.

Ahora bien, con esto se descubre que en los utensilios se encuentran ciertas referencias como su "para" (para qué sirven) o su "conformidad" y por otro lado hay ciertas referencias del que utiliza los utensilios, del "ser ahí", como son "para que los utiliza", el "conformarse" con ellos, el procurarselos y el "por sí" (por mor de). Todas estas referencias integran la 'significatividad', que es lo que constituye propiamente la mundanidad. Ésta es, entonces, un ex-sistenciaro al igual que 'significatividad' y 'mundo'.

(89) *Gelichtetheit* tiene que ver con 'luz': *Licht* y con 'iluminar': *lichten*, por ello traduzco 'luminidad', ya que es un sustantivo formado a partir del adjetivo verbal *gelichtet*: 'iluminado'.

(90) *Erschließen* es 'abrir' pero aquí parece tener el sentido de 'deducir'.

(91) *...Von alles tragenden Bezug des Menschen zum sein...* traduje como 'la referencia del ser humano al ser, referencia que porta todo'. Otra forma de traducir podría ser 'la relación, en la que está basado todo, del ser humano con el ser'. *Bezug* se traduce como 'referencia' o 'relación' (aunque esta

última es más bien *Beziehung*, ambos términos provienen de *beziehen*. 'Referencia' proviene del latín *ferre*: 'llevar', 'portar' y del prefijo 're' que en este caso intensifica al derivado verbal. Es decir, la referencia es 'la que lleva' o 'la que porta'. Por su parte 'relación' proviene del latín *relatio, onis*, derivado de *relatum* que es el supino de *referre*.

Bezug y *Beziehung* provienen de *beziehen*, el cual a su vez se forma de *be* y *ziehen*. *Ziehen* tenía el sentido del latín *ducere*: 'llevar', que también era *ferre*. Por su parte 'referencia' y 'relación' provienen de *referre*, el cual a su vez se forma de *re* y *ferre* que también es 'llevar'.

(92) *Objektivität* lo traduzco como 'objetividad', en relación a 'lo objetivo'; tiene una calidad epistemológica. *Gegenständigkeit* se forma a partir de *Gegenstand*, es decir, alude a los objetos, refiere a 'lo que tiene carácter de objeto'. *Vorhandenheit* alude a la manera de ser de lo dado, es decir, a 'lo que tiene carácter de lo dado'. *Präsenz* del latín lo traduzco como 'presencia', al igual que *Anwesenheit*.

(93) El antiguo *kul* apareció en latín como *quies*; *Ruhe* en alemán y de ahí *quietus*: *ruhig* (tranquilo), a partir de ahí se extendió al gótico *hella*, en donde apareció posteriormente *Welle* y *while* en inglés. Pero a lo largo de estos cambios aparecieron significados tales como 'cama-lecho', 'tranquilidad', 'calma', y a partir de ahí 'tiempo' o 'lapso de tiempo', que es el sentido actual. Ahora bien, de *Weile* aparece *weilen* do donde se constituye *verweilen*: 'permanecer'. Éste proviene de *per* y *manere*: 'quedar', 'quedarse' (permanecer). Heidegger forma *an-weilen* que he traducido como 'pre-manecer', a partir del juego de palabras *an-wesen*: 'pre-esenciar' y *an-weilen*: 'pre-manecer'.

(94) Es importante observar algunos análisis de Heidegger que pueden ser explicados a partir de la negación o limitación. Uno de ellos es precisamente el de la finitud. El "ser ahí" puede 'ganarse', y esto significa cuidarse en el modo de la propiedad, tener una ex-sistencia propia. Esto se da solamente a partir del estado de resuelto al que puede llegar el "ser ahí" a partir de la comprensión de su posibilidad

extrema, de su posibilidad límite: de su ser para la muerte. Es decir, el "ser ahí" existe propiamente sólo a partir del reconocimiento y resolución respecto a su posibilidad de no-ser.

(95) *Aussteher*: 'sopote'.

(96) *Mitauasmachend*: 'co-constituyendo', formando parte de lo que la constituye.

(97) Cf. nota II (11).

III 5 de mayo de 1963.

(1) *Hinaus stehen*: 'estar parado'. *Hinaus* hoy día significa 'hacia afuera', pero originariamente *aus* tenía el sentido también de *empor*: 'en pie', 'arriba', 'a lo alto'. Gutiérrez Giradot traduce como 'emerger'. En la nota XVIII (3) explico otro posible sentido que puede tener.

IV 7 de septiembre de 1963.

(1) Aquí aparece un pseudo-juego de palabras: *res* es 'cosa' en español, pero también con 'res' se designan algunos mamíferos ruminantes: toro, vaca. *Anwesen* ya he indicado que se refiere a presencia, pero también en alemán significa 'hacienda', 'rancho'. Es decir en la *Anwesen* está la *res*.

(2) 'Representación' es un concepto que en el psicoanálisis freudiano refiere a cierta capacidad de funcionamiento del aparato psíquico. Algunos autores estiman que el uso de *Vorstellung* en lugar de *Idee* por parte de Freud presenta ciertas adherencias kantianas. Para tener una aproximación al concepto 'representación' en el sentido freudiano conviene recordar su relación con el 'objeto'. En alemán se puede hablar de *Gegenstand* o de *Objekt*, el primero refiere a lo que está enfrente en el mundo, lo que sencillamente llamamos 'objeto'. El segundo tiene cierta connotación a partir de Kant, y es una

construcción a partir de una síntesis de sensaciones en una re-presentación, que referimos a una cosa del mundo. En un apéndice a *Lo inconciente* Freud planteó la importancia de la palabra en Psicoanálisis y la definió como "una representación compleja que se presenta compuesta por elementos acústicos, visuales y kinestésicos". Posteriormente escribe que la palabra tiene significado a partir de su relación con la 'representación-objeto', que es a su vez otra asociación de diversas representaciones. Esta 'representación-objeto' en algunas traducciones la escriben como 'representación de cosa', a manera de reflejo. Al respecto Etcheverry indica que Freud se refiere a 'representación-objeto' en el sentido kantiano de *Objekt*, es decir, como un constructo que es objeto, aunque sea una síntesis de algo dado en la sensación, en la 'presentación' (por ello es re-presentación).

Ahora bien, Freud al hablar de representaciones inconcientes se referirá precisamente a las 'representaciones-objeto'. A nivel de la conciencia se encontrará la 'representación-objeto' más la 'representación-palabra'. De hecho en algún momento indicará que lo básico en el preconciente es precisamente la asociación entre ambos tipos de 'representaciones'.

(3) A partir de la traducción de López-Ballesteros se ha conocido en español *Verdrängung* como 'represión'. Etcheverry en su introducción a su traducción observa que hubiera sido más fiel traducir 'esfuerzo de desalojo' o 'suplantación' y para ello proporciona ejemplos a partir del análisis que lleva a cabo de *drängen*. El problema que se nos presenta en este sentido es precisamente la connotación que se le ha dado al término usado por Freud, al parecer la imagen que se presenta de 'represión' no es tanto de 'desalojo' sino más bien de 'opresión', en el sentido alemán de *Unterdrückung*.

En un texto de 1910 que se tituló como *La perturbación psicógena de la visión según el Psicoanálisis* Freud reconoce que la vida anímica se debe a un juego de fuerzas que se promueven e inhiben unas a otras. Ocurre que un grupo de representaciones permanece en lo inconciente y esto se debe a que otros grupos de representaciones reprimieron (hicieron un 'esfuerzo de desalojo').

V 8 de septiembre de 1963

(1) *Historie* se refiere a historia pero como ciencia, por ello *Gaos* traduce 'historiografía', me parece acertada la traducción, sólo que en este caso mantengo la palabra en alemán por el análisis que se hace de su etimología. *Erkunden*: 'explorar'. *Tatbestandsaufnahme*: 'investigación por parte de la justicia'.

(2) 'Fin' proviene del latín *finis*: 'límite'. A partir de ahí se forma 'definir': 'poner límites', 'limitar'.

(3) *Maya Schleier*: 'velo de maya', probablemente 'velo de la maja'.

(4) Cf. nota II (16)

(5) *Holzweg*: 'senda perdida'. Ya Rovira Armengol en su advertencia en la traducción de *Holzwege* indica el sentido de esta traducción. Cf. p. 9: " *Holz* es un antiguo nombre que en alemán significa 'bosque'. En el bosque hay caminos que las más veces se pierden de repente en lo intransitado. Se llaman 'sendas perdidas' (*Holzwege*) (literalmente: 'caminos de bosque'). Cada una de ellas corre aparte pero en el mismo bosque. A menudo producen la impresión de ser iguales, pero sólo lo son en apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen esas sendas. Saben lo que significa estar en una senda perdida".

VI 29 de enero de 1964.

(1) Hay que recordar que *Ver-halten* es 'comportamiento' y se relaciona con *be-ziehung* (relación) en el sentido ya indicado de *halten* y *ziehen*, y de *portare*, *ferre* y *ducere*.

(2) *Das Wort erschließt, öffnet*: 'la palabra abre', en el segundo verbo he traducido 'destapa'.

(3) *Offenständig* en este caso cumple una función adverbial, por ello traduzco 'abierto'. Posteriormente aparecerá el sustantivo *Offenständig-keit* que lo traducido como 'lo que tiene carácter de lo abierto'.

(4) *Ein-sehen*: es decir, 'ver unificadamente', 'discernir'. Aquí lo traduzco como 'entender'.

(5) *Beweggrund* proviene de *Beweguns grund auf...* que se forma a partir del verbo *bewegen*: *movere* en latín y de *Grund* que originariamente tenía el sentido de 'suelo' (*Boden*) o 'tierra' (*Erde*). A partir de esto se le dio el sentido de 'fundamento' o 'razón'. Es decir, *Beweggrund* sería 'la razón para el movimiento'. Aquí he traducido como 'móvil'.

(6) *Sich versprochen* puede significar 'equivocarse al hablar' (*lapsus linguae*) o 'prometarse'. En infinitivo no se ve la diferencia porque el *sich* puede referirse a dativo o a acusativo. Al conjugarse el verbo ocurren variaciones que pueden indicar la diferencia: con dativo significa 'prometarse', con acusativo, 'equivocarse'.

(7) *Sich ausweisen* traduzco como 'acreditarse'. Este vocablo proviene de *creditum* (préstamo, deuda) que es el participio neutro de *credere*: 'creer'. *Weisen* tenía el significado original de 'hacer razonable', 'hacer sensato' (hacer creíble); *aus* que proviene de *ad-* podía significar *empor* (en pie, a lo alto, arriba) o *hinaus* (hacia afuera). Es decir, *sich ausweisen* es 'justificarse', 'hacerse razonable hacia afuera', es decir, 'hacerse creíble': 'acreditarse'.

Sich beweisen proviene de *Beweis* que antes era la *demonstratio* latina. He traducido como 'comprobarse'. Al respecto cf. p. 270 en donde Heidegger aclara esto mismo: "Comprobación: mediante conclusiones finales de axiomas presupuestos o estados de cuestión presupuestos, por ejemplo la suposición fundamental acerca de la constitución del ser humano...No se puede comprobar que uno existe."

(8) Aristóteles a esta altura del texto ya ha planteado que el principio más firme es el principio de no contradicción, y según el filósofo griego quien pida demostrar esto es un ignorante (*απαιδευσιαν*).

El filósofo griego plantea que es imposible (*αδυνατον*) que haya demostración de todas las cosas y en líneas anteriores en qué se debe basar toda demostración: *αδυνατον γαρ οντινων ταυτων υπολαμβανειν ειναι και μη ειναι...διο παντες οι αποδεικνυντες εις ταυτην αναγουσιν*

εσχατην δοξαν (Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es...por eso todas las demostraciones se remontan a esta última creencia (principio)). Es decir, toda demostración, según Aristóteles, se basa en el principio de no contradicción

(9) *Den existierenden Tisch...*: 'la mesa existente'. Este es el único caso en todo el texto en donde Heidegger utiliza un derivado de existencia para referirse no al ser humano, sino a una silla.

VII 8 de marzo de 1965.

(1) Ludwig Binswanger nació en Kreuzlingen, Suiza en 1881. Tuvo una formación tanto médica como filosófica. Inicialmente sustituyó a Karl Abraham como ayudante de Bleuler en el Burghölzli donde se vinculó con Jung. A partir de ello se vinculó al psicoanálisis y en 1907 conoció a Freud. Posteriormente se fue alejando de la ortodoxia freudiana y fue atraído por los planteamientos fenomenológicos de Husserl (y posteriormente de Heidegger). En 1942 publicó *Formas fundamentales y conocimientos de la existencia humana* que se constituye como una vasta síntesis de su sistema de análisis del "ser ahí" de Heidegger.

(2) Cf. nota II (7).

(3) *Wesenden Bezug zum sein* traduje como 'referencia inherente presente al ser', literal sería 'referencia al ser, referencia que esencia'.

(4) *Preisgeben* traduzco como 'renunciar'. Tiene el sentido de 'entregar', 'deshacerse de'

(5) El comprender es una de las estructuras existenciales del "ser ahí". Comprender no es simplemente entender, sino más bien Heidegger le da el sentido de *einer Sache vorstehen können*: 'poder hacer frente a una cosa', *ihr gewachsen sein*: 'estar a su altura', *etwas können*: 'poder algo'. Estos sentidos son utilizados en el ámbito óntico; en cuanto existencial no sería poder "algo", sino más bien 'poder ser', poder ser en cuanto 'poder existir'. Ya en párrafos anteriores en *Sein und Zeit* Heidegger había indicado que el "ser ahí" es en cada caso aquello que él puede ser, es decir, es su posibilidad.

Ahora bien, este 'ser posible' no debe confundirse con la doctrina lógica tradicional de los modos de ser: real, necesario y posible, en donde este último ocupa un nivel ontológico inferior. La posibilidad como existenciano es por el contrario "la última determinación ontológica positiva del ser ahí".

El "ser ahí" es determinado esencialmente por el encontrarse en un estado de ánimo, de esta forma se relaciona con el comprender en la medida en que ha asumido determinadas posibilidades, es posibilidad arrojada, es en última instancia la posibilidad de ser libre para el propio poder ser.

(6) *Krebsibel*: 'problema fundamental'.

(7) *Ausstehen* proviene de *aus-* (ya indiqué anteriormente sus posibles sentidos) y *stehen* (cf. nota II (5)). Es decir, 'estar en pie'. Pero estar en pie en el sentido de 'soportar', es decir, que se sigue portando a pesar de..., seguir estando en pie a pesar de...Estar parado hasta el final.

(8) Cf. *Introducción a ¿Qué es Metafísica?* en *Espacios* no. 10, 1987. Traducción de Eduardo García Belsunce. Las páginas a las que se refiere Heidegger son las pp. 80-81 (de la revista en donde aparece la traducción española).

(9) *Austrag*: 'cumplimiento'. El verbo *austragen* puede significar 'cumplir' (una promesa, una tarea, etc.), 'llegar a un arreglo a partir de una diferencia', 'cargar' (por ej. embarazo), 'repartir' (periodico).

(10) *Menschsein*: 'ser del humano'.

(11) *Sich aufhalten bei in-sein* traduje como 'quedarse cerca de, ser en'.

(12) Cf. al respecto el Pre-texto (la introducción) a este trabajo, especialmente el apartado VI.

VIII Del 12 al 17 de mayo de 1965.

(1) *Grundlagen* traduje 'principios'. El Dr. Gaos tradujo 'puntos de apoyo'.

(2) *Kausalgenetisch*: 'en forma genéticamente causal'. No en el sentido de genes, sino en el sentido de génesis, de origen. Ambas palabras se derivan del griego *γενεσθαι*: engendrar. Cf. p. 266.

(3) Cf. nota II (52)

(4) Este tratado publicado en 1701, 50 años después de la muerte de Descartes, contiene, como su nombre lo indica, ciertas reglas que según el filósofo establecen lineamientos sobre terreno firme.

A lo largo del escrito Descartes va indicando de dónde partir y hacia adónde dirigirse: la finalidad debe ser formar juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se presente (regla Y) y por ello limita el ámbito del conocimiento a lo que puede ser conocido de manera cierta e indudable (regla II). Para acceder a esto sólo se puede a partir de la intuición y la deducción (regla III) con el uso del método (regla IV), etc.

La regla XII reviste especial importancia en relación a lo que trata Heidegger en estos párrafos. En esta regla Descartes habla precisamente de las facultades que se emplean en el conocimiento, según él son 4: la inteligencia, la imaginación, los sentidos y la memoria; aunque aclara inmediatamente que sólo la primera puede "percibir la verdad".

(5) *Leiben* traduzco como 'ser-cuerpo'.

(6) *Einbildungsvermögen*: 'facultad de imaginación'.

(7) *Sinnenhafter*: 'que tiene que ver con los sentidos'.

(8) *Umwandeln* proviene del adverbio-preposición *um* que generalmente indica 'alrededor de', 'en torno a', 'todo alrededor', 'por todos lados', etc. y de *wandeln* en donde *Wandel* tenía originariamente el sentido de 'vaivén', 'vuelta'. *Wandeln* es 'cambiar', 'variar' y con *um* sería 'cambiar por todos lados', es decir: 'convertir', 'metamorfosear', 'transubstanciar', 'transformar'. Esta última acepción es la que adopto.

(9) *Worauf*: después de lo que, es decir: 'la consecuencia'. *Woraus*: aquello de que, es decir: 'la causa'.

(10) *Aushalten*: 'tolerar', 'sobrellevar', 'aguantar', 'resistir', 'sostener'.

IX 8 de julio de 1965.

(1) *Ein offenständiges Hiersein*: 'estar aquí abiertamente'. Cf. p. 232.

(2) *Sprache* lo traduzco como 'lenguaje' y como 'habla'. Es traducido por 'habla' cuando el autor se refiere a lo más general del lenguaje (cf. la traducción de Zimmermann de *Unterwegs zur Sprache*), cuando hace énfasis en cierta estructuración entonces traduzco como 'lenguaje' (por ej. p. 268).

'Habla' puede ser indicada de dos maneras en alemán: *Sprache* y *Rede*. La primera proviene de *sprechen*, que como ya indiqué (cf. nota II (11)) tenía originariamente el sentido de 'resonar' o 'retumbar', es decir, tenía que ver con *Ton* y *tönen*: 'sonido' y 'sonar'. Por otra parte *Rede* tenía el sentido originario de *Rechenschaft*: 'cuenta', 'razón', 'descargo'; que correspondía al latín *ratio*. Hoy día en español seguimos diciendo "dar cuentas" o "pedir cuentas" en el sentido de "dar razones" o "pedir razones". *Reden* entonces se asocia con 'contar hablando', 'hablar' pero no en el sentido de *sprechen*, sino más bien en el sentido de 'conversar', 'de platicar', 'de discutir', 'de dar razones'.

En *Sein und Zeit* Heidegger pondrá a *Rede* como la posibilidad del lenguaje mismo. Es decir, el habla (en el sentido de *Rede*) sería un estrato del ser del "ser ahí" anterior al lenguaje.

Glossa traduzco como 'glosa' y *Zunge* como 'lengua'.

(3) *Rennt offeno Tären ein*: 'descubre el mediterráneo'. Es decir, cree haber descubierto algo que ya había sido descubierto antes.

(4) Se refiere a Ulrich von Weizsäcker.

(5) Hay que aclarar que la concepción del alma en Aristóteles es planteada desde una perspectiva naturalista no tanto en el ámbito religioso en cuanto a inmortalidad, culpas o castigos a la manera de Pitágoras, Platón o el Cristianismo. La posición aristotélica respecto al alma se halla en la explicación del fenómeno de la vida.

Con respecto a la cita de Heidegger, la traducción de Calvo Martínez dice: "luego el alma es necesariamente entidad (ουσια) en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia (εντελεχεια), luego el alma es entelequia de tal cuerpo"

Más adelante Aristóteles explicará que la palabra εντελεχεια puede entenderse en dos sentidos: "en que lo es la ciencia" y "en que lo es el teorizar". La entelequia (acto, actividad) debe entenderse en el primer sentido ya que éste abarca tanto el sueño como vigilia y el segundo sólo remite al estado de vigilia.

(6) *Das bedingen*: 'de lo que se ha condicionado'.

(7) *Jedes neue Gestimmtsein ist immer nur eine Umstimmung der in jedem Verhalten immer schon wesenden Gestimmtheit* otra traducción sería: "cada nuevo estar en un estado de ánimo sólo es siempre un cambio del estado de ánimo que en cada comportamiento siempre ya se esencia".

(8) *Gleichgültigkeit*: 'indiferencia'. *Gleichmütigkeit*: 'ecuanimidad'.

(9) *Einstellung* puede significar 'actitud', 'enfoque' o también el "dar empleo a alguien". Depende del contexto la traducción que ocupe.

X 28 de noviembre de 1965.

(1) *Weltentwurf*: 'proyecto de mundo'. Tiene que ver con la comprensión, en el sentido de una 'cosmovisión'.

XI 29 de noviembre de 1965.

(1) *Einzelnen Gegenstandsbereichen der Psychiatrie* otra traducción sería: "los sectores singulares de objetos de la Psiquiatría".

(2) *Anstößen* viene de *an-* y *stoßen* que a su vez proviene del germano *staut* que corresponde al latín *tundere*, el cual tiene el sentido de 'golpear reiteradamente' ('martillo' en latín es *tudes, itis*). Podría traducirse como 'golpeteo', 'choque', 'impulso', 'empuje'. Dejo el término sin traducir porque faltaría confrontar el sentido que le da Blankenburg en sus escritos, que es precisamente el que critica Heidegger.

(3) Aquí ocurre otro juego de palabras: *unumgänglich*: 'indispensable', *unzugänglich*: 'inaccesible'.

(4) *Verfallen*: 'decadencia'. Gaos tradujo 'caída'. Considero este término con cierta connotación cristiana-moral, por ello considero más adecuado 'decadencia' en el sentido de arruinamiento (*Ruinanz*).

(5) *Daseinsmäßig*: 'conforme al "ser ahí"'. Gaos traduce 'en forma peculiar al "ser ahí"'.
 (6) *Die Zuhandenheit ist angetastet*. Gaos tradujo *Zuhandenheit* como 'ser-a-la-mano', considero que podría traducirse mejor 'manejabilidad', en el sentido de que se refiere precisamente a lo que pudiera ser usable, utilizable. La 'manejabilidad' se refiere a los 'utensilios' (del latín *utensilia, ium*; plural neutro del adjetivo *utensilis*: 'útil').

XII 30 de noviembre de 1965.

(1) La relación de palabras en alemán es más clara: *wissen* es 'saber' y *Ge-wissen* es 'conciencia moral', *Bewußtsein* es 'conciencia'. Ambas 'conciencias' se derivan de 'saber'; en español no se puede hacer este juego de palabras con este verbo, sería más próximo con 'conocer' y 'conocimiento'. Cf. nota II

(31).

XIII Del 6 al 9 de marzo de 1966.

(1) Con respecto a *Weile* cf. nota II (93). A partir de ahí se observa que *lange-weile* tiene relación con el tiempo. Ahora bien, la traducción al español es 'aburrir' que proviene del latín *abhorreere*: 'alejarse con horror', 'huir', 'tener repugnancia'. Se forma a partir de *ab*: 'lejos' y *horreere*: 'temblar', 'erizarse' (de aquí proviene 'aborecer'). 'Aburrir' significó tener repugnancia o aversión hasta el siglo XVI.

(2) *Stumpfer Reiz*: 'estímulo borroso', no articulado.

(3) *Welthaft*: 'que tiene carácter de mundo'.

(4) La palabra *Rat* originariamente tenía el sentido de 'provisión', de 'víveres'; a partir de ahí surgen *Gerät* (enseres, utensilios), *Hausrat* (mueble), *Vorrat* (provisión). También por ello surge *Heirat* (boda) que tenía el sentido de *Haus besorgung* (cuidado, mantenimiento de la casa). A partir de esto *Rat* significó también 'ayuda', 'beneficio', 'poder' (*Hilfe, Vorteil, Macht*), con esto se entiende porqué Heidegger se refiere a *Rat* como a algo de donde uno se puede agarrar.

Rat se traduce como 'consejo', que proviene del latín *consilium*: 'deliberación', 'consulta'; es decir, no tiene un origen "familiar" u "hogareño" como en alemán, sino más bien comunitario.

A partir del alemán *Rat* se constituyen *rat-los* y *Vor-rat* (que aparecen en este párrafo del texto). La terminación *-los* indica falta o ausencia, es decir, se traduciría como 'des-consejado', lo he traducido como 'des-concertado'. Por su parte *Vorrat* puede tener el sentido ya indicado de 'provisión', en donde el término español se deriva de 'proveer', y también al formarse con el prefijo *vor-* que indica anticipación puede significar 'pre-consejo'.

Raten en alemán puede significar 'aconsejar', pero también 'adivinar' (de ahí *Ratsel*: 'adivinanza'). 'Adivinar en español aparece al surgir el sustantivo 'adivino' (del latín *divinus*) que designaba al que pretendía anunciar los designios de los dioses (es curioso que un derivado de provisión (*Vorrat*) se adjudique generalmente a la divinidad: providencia)

(5) *Stellen*: 'hacer frente'.

(6) Habría que cuestionar hasta qué punto es considerado un suceso por algunos grupos, estoy pensando por ejemplo en culturas prehispánicas y su apego a la naturaleza, ¿acaso no era histórico para ellos eso?

(7) *Anlaß*: 'motivo' en el sentido de ocasión, como cuando decimos "con motivo de..."

(8) Cf. la traducción de *Unterwegs zur Sprache* en donde Zimmermann traduce *Zuspruch* por 'decir confiado'. Me parece acertada la traducción ya que indica precisamente 'dar ánimo', 'dar consuelo'.

XIV 7 de julio de 1966

(1) Cf. nota II (7).

(2) *Fragwürdigkeit* es 'lo digno de preguntarse', es decir, 'lo cuestionable', 'la dubitabilidad'.

XV 13 de noviembre de 1966.

(1) *Zur Rolle der genetischen Betrachtungsweise*: "acerca del papel del modo de observación desde el punto de vista genético". Cf. nota VIII (2).

(2) *Sachverhalt*: la traducción 'estado de cuestión' está tomada de Zimmermann.

(3) Esto se conoce como definiciones operativas y definiciones conceptuales.

XVI 6 de julio de 1967.

(1) *Anschaulich*: 'a los sentidos'. *Anschaulich* es un vocablo surgido en la alta Edad Media a partir de la Mística. Significó originariamente *ansehnlich* (respetable, honorable), *angesehen* (distinguido, notable). Posteriormente Lessing le dio el sentido de *augenscheinlich* (visible, evidente). En español puede traducirse como 'intuitivo' que proviene del latín tardío *intuitio*, *onis*: 'imagen', 'mirada' y a su vez de *intueri*: 'mirar' que deriva de *tueri*: 'proteger' (de ahí 'tutor', 'tutela'). Como se refiere a los sentidos (concretamente a la vista) me parece más claro traducirlo así: 'a los sentidos'. El término intuición ha sido bastante "manoseado" por lo menos en filosofía y podía confundir, baste confrontar la tercera regla para la dirección del espíritu de Descartes.

XVII 22 de noviembre de 1967.

(1) *Vergegenständlichung*: 'hacer objeto', *Verdinglichung*: 'cosificación'.

XVIII Del 8 al 16 de marzo de 1968.

(1) *Dingheit*: 'carácter de cosa'.

(2) *Verlautbarung* se relaciona con *laut* que tiene el sentido originario de 'voz', 'sonido'. Traduzco como 'notificación' y no como 'publicación' porque considero que notificar refiere al habla, a la voz (las noticias, por ejemplo); por su parte 'publicación' es hacer algo público, pero no refiere necesariamente al habla.

(3) Cf. nota III (1). La imagen que podría quizás ayudar en la comprensión de *hinaus-stehen* es la de una sombra que se proyecta, es decir, se está fuera en la sombra pero a la vez dentro del claro en donde aparece el objeto cuya sombra proyecta.

(4) Cf. nota VII (9).

(5) *Neigung*: 'inclinación'.

(6) *Messerstech-drang*: 'impulso de matar a puñaladas'.

XIX 14 de mayo de 1968.

(1) En la oración anterior apareció *im Seinsgeschick*: 'en el destino del ser'. En este enunciado aparece *geschickt würde*: 'hubiera sido enviado'.

(2) Con respecto a *scheinen* cf. *Sein und Zeit* párrafo 7 c *Introducción a la Metafísica* pp. 94 y sig.

XX 27 de septiembre de 1968.

(1) *Mitvollzug* se refiere a que alguien hace algo y yo me uno a ello, es decir, una 'correalización'.

Nachvollzug es que alguien hace algo y yo también lo hago, es decir, una 'imitación'.

XXI 18 de marzo de 1969.

(1) Cf. p. 203 y notas.

(2) *Einbilden* es imaginar, *bilden* es formar; pero para intentar seguir el juego de palabras traduzco 'formar la imagen'.

XXII 14 de julio de 1969.

(1) Cf. nota II (36).

(2) *Über-die-Welt-hinaus-sein*: 'ser-más-allá-del-mundo'.

XXIII

(1) En alemán tendía a diferenciarse claramente entre *dasselbe* y *das Gleiche*. El primero procedo del pronombre *selbst* (en inglés *self*). Aparece desde 1541 en la biblia luterana en lugar del antiguo *selb(s)*. La sustantivación a *Selbst* aparece en Spener en 1696; en el pietismo es usado en lo ascético (*das böse Selbst, das sündliche Selbst*). Por su parte *gleich* viene del antiguo alemán *gilih: von der selben Gestalt* (de la misma figura, forma). Se ha traducido *dasselbe* por 'lo mismo' y *das Gleiche* por 'lo igual'. 'Mismo', que antiguamente era 'meismo' y 'm(e)esmo', proviene del latín vulgar *medipsimus* que era una conivación del vulgar *ipsimus* forma enfática de *ipse*: 'el mismo', 'el propio' (*med-* es una variante coloquial de *me-* que se agregaba para reforzar el sentido). 'Igual' viene del antiguo 'egual' y éste de *aequalis*: 'del mismo tamaño o edad', se deriva de *aequus*: 'plano', 'liso', 'uniforme'. 'Lo igual' podría aclararse de manera sencilla como aquello que presenta la misma figura o forma, pero no es eso 'mismo'. 'Lo mismo' es eso y no otra cosa 'igual'.

(2) *Aha-Erlebnis des Wiederbegegnens*: 'vivencia-ya lo he visto del encontrar de nuevo.

BIBLIOGRAFIA

A) Diccionarios y anexos.

- Alvarez-Prada, Enrique. *Handwörterbuch Deutsch-Spanisch*.
Berlin. Langenscheidt. 1993.
- Blánquez F. Agustín. *Diccionario Latino-Español*.
Barcelona. Sopena. 1967
- Casares, Julio. *Diccionario Ideológico de la Lengua Española*.
Barcelona. Gustavo Gili. 1989.
- Corominas Joan y Pascual A. José. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*.
Madrid. Gredos. 1984.
- Cuervo, R. J. *Diccionario de Construcción y Régimen de la Lengua Castellana*. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo. 1953.
- Dreyer, Hilke y Schmitt, Richard *Lehr- und Übungsbuch der deutschen Grammatik*.
München. Verlag für Deutsch. 1991.
- Gómez de Silva, Guido. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*.
México D.F. FCE. 1991.

Pavón S. de Urbina, José M. *Diccionario Manual Griego-Español.*
Barcelona VOX. 1988.

B) Psicoanálisis:

Freud, Sigmund. *Obras Completas.*
Buenos Aires. Amorrortu. 1990.

Beuchot, Mauricio y Blanco, Ricardo. *Hermenéutica, Psicoanálisis y literatura.*
México D.F. UNAM. 1990.

Dolto, Françoise. *La imagen inconsciente del cuerpo.*
Buenos Aires. Paidós.

Dor, Joël. *Introducción a la lectura de Lacan.*
Barcelona. Gedisa. 1994.

- Hesnard, A. *La obra de Freud.*
México D.F. FCE. 1984.
- Hinrichs, Reimer. *Freuds Werke.*
Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1994.
- Juranville, Alain. *Lacan y la Filosofía.*
Buenos Aires. Nueva Visión. 1992.
- Lacan, Jacques. *Escritos I y II.*
México D.F. Siglo XXI. 1990.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura.*
México D.F. Siglo XXI. 1987.
- Roudinesco, Elisabeth. *Lacan.*
Buenos Aires. FCE-Argentina. 1994.
- Tamayo Pérez, Luis. *El Psicoanálisis: vuelta a la sabiduría. Tesis de doctorado.*
México D.F. FF y L, UNAM. 1993.

C) Heidegger:

Heidegger, Martin

Zollikoner Seminare.

Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. 1987.

Sein und Zeit.

Tübingen. Max Niemeyer Verlag. 1993.

El Ser y El Tiempo. (Traducción de José Gaos).

México D.F. FCE. 1988.

¿Qué es Metafísica? (Traducción de Xavier Zubiri)

Buenos Aires. Siglo Veinte. 1987.

Introducción a la Metafísica. (Traducción de Angela

Ackermann). Barcelona. Gedisa. 1993.

De camino al habla. (Traducción de Yves Zimmermann).

Barcelona. Serbal-Guitard. 1987.

De la esencia del fundamento en Ser, Verdad y Fundamento.

(Traducción de Eduardo García Balsunce). Caracas. Monte

Ávila Editores. 1968.

La proposición del fundamento. (Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela). Barcelona. Serbal-Guitard. 1991.

Conceptos Fundamentales. (Traducción de Manuel E. Vázquez García). Barcelona. Altaya. 1994.

Holzwege.

Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. 1957.

Sendas Perdidas. (Traducción de José Rovira Armengol).

Buenos Aires. Losada. 1960.

Gaos, José.

Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger.

México D.F. FCE. 1986.

Höhnerfeld, Paul.

In Sachen Heidegger.

Ulm. List Bücher. 1961.

Vattimo, Gianni.

Introducción a Heidegger.

México D. F. Gedisa. 1990.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm

Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl

Frankfurt am Main. Vittorio Klosterman. 1981.

INDICE

I Pro-logo	3
II Pre-texto	4
III Texto	31
IV Con-texto	123
V Bibliografía	166