



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ONTOLOGÍA Y NATURALEZA
EN HEIDEGGER

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

PAOLA FERNÁNDEZ BORBOLLA HERNÁNDEZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. RICARDO GUERRA TEJEDA

COLEGIO DE FILOSOFÍA

MÉXICO, D.F.

AGOSTO 1997

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS

8
24.



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.

EL SER DEL "SER AHÍ" COMO "SER EN EL MUNDO", ASÍ COMO LA RELACIÓN CON EL ARTE, ES LA POSIBILIDAD DE ENTABLAR OTRO TIPO DE RELACIONES CON LA NATURALEZA, NO BASADA EN EL DOMINIO QUE CARACTERIZA A LA ÉPOCA MODERNA.

A mis padres, por su amor a la vida
y a sus hijos, por su gran fortaleza y entrega.
Por su apoyo incondicional y por haber creído
siempre en mí. Gracias

A mis hermanos, Felipe y Claudia, mis
incansables compañeros por esta senda de la vida.

A Jorge, que ha inundado mis días de
amor y de intensidad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO. EL "SER AHÍ" COMO "SER EN EL MUNDO":

<u>FUNDAMENTACIÓN</u>	P9
I. EL OLVIDO DEL SER Y LA PREPONDERANCIA DE LAS DEMÁS CIENCIAS	P9
II. EL RETORNO DEL SER: LA EXISTENCIA-	P17
A. RELACIÓN ENTRE "SER AHÍ", SER Y TIEMPO	P19
B. FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DEL SER DEL "SER AHÍ": LA CARENCIA DE LA TRADICIÓN	P21
III. LA FENOMENOLOGÍA: MÉTODO AL "SER AHÍ" Y LA RUPTURA ENTRE EL SUJETO Y EL OBJETO.	P23
IV. EL "SER EN EL MUNDO"	P30
A. EL "SER EN": DIFERENCIA ENTRE EL "SER EN" DEL "SER AHÍ" Y LO "ANTE LOS OJOS".	P32
B. MUNDANIDAD DEL MUNDO	P36
C. EL SER DEL ENTE INTRAMUNDANO Y LA MUNDANIDAD GENERAL	P41
IV.D. MUNDIFORMIDAD DEL MUNDO CIRCUNDANTE	P48
IV.E. EL CARÁCTER REFERENCIAL DEL UTENSILIO	P52
IV.F. CONFRONTACIÓN DEL ANÁLISIS DE LA MUNDANIDAD CON LA EXÉGESIS DEL MUNDO EN DESCARTES.	P58
IV.G. - LA ESPACIALIDAD DE LO "A LA MANO"	P65

CAPÍTULO SEGUNDO. EL "SER EN EL MUNDO" COMO "ESTADO DE ABIERTO" Y EL "SER CON". P76

I- EL "SER EN EL MUNDO" COMO "SER CON" Y "SER SÍ MISMO".

EL "UNO" P77

I.A.- QUIÉN ES EL "SER AHÍ" P77

I.B.- EL "UNO". EL COTIDIANO "SER UNO CON OTRO" P89

II.- EL ESTADO DE ABIERTO DEL "SER AHÍ" P95

A. EL ENCONTRARSE P100

B. EL COMPRENDER P105

C. EL HABLA P111

III EL SER COTIDIANO DEL "AHÍ" Y LA "CAÍDA" DEL "SER AHÍ" P114

A EL "ESTADO DE ABIERTO" DEL "UNO" P115

B LA CAÍDA Y EL "ESTADO DE YECTO" P121

IV LA CURA, SER DEL "SER AHÍ" P126

A LA ANGUSTIA, EL ACCESO A LA TOTALIDAD DEL "SER AHÍ" P129

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO TERCERO: VERDAD Y TIEMPO

I.A- EL PROBLEMA ONTOLÓGICA DE LA REALIDAD P137

II-A LA VERDAD COMO *ALETHEIA* P141

A. LA VERDAD DESDE *SER Y TIEMPO* P141

A.1. LA INTERPRETACION Y LA PROPOSICIÓN P146

A.2. LA VERDAD EN LA MODERNIDAD, UNA DERIVACIÓN P150

A.3. EL LOGOS, LA FUERZA ORIGINARIA P152

A.4. VERDAD Y "SER AHÍ" P153

A.5. LA VERDAD Y EL "ESTADO DE YECTO", LA CAÍDA P154

A.6.- LA VERDAD ES UN EXISTENCIARIO P156

II. B VERDAD Y LIBERTAD	P158
III- EL TIEMPO	P175
A. LA CURA Y EL TIEMPO	P177
B LA VERDAD Y EL TIEMPO	P185
C LOS ÉXTASIS: LA TEMPORALIDAD EN EL SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA CURA.	P188
D. LA TEMPORALIDAD DEL "SER EN EL MUNDO"	P196
I.V CONCLUSIONES DE LA PRIMERA Y SEGUNDA PARTE	P204

TERCERA PARTE

CUARTO CAPÍTULO: LA RELACIÓN DEL SER AHÍ CON LA NATURALEZA A TRAVÉS DEL ARTE (LA POESÍA)

INTRODUCCION: QUE EL "SER EN EL MUNDO" NO SE REDUCE A LO "A LA MANO"	P222
I- EL MUNDO Y LA TIERRA DESDE EL ARTE	P225
II.- LA NATURALEZA Y LA POESÍA	P245
III.- EL HOMBRE DESDE LA CUATERNIDAD	P252
CONCLUSIONES GENERALES	P260
BIBLIOGRAFÍA	P271

ANÁLISIS DE LA PROPUESTA HEIDEGGERIANA SOBRE EL SER DEL "SER AHÍ" COMO "SER EN EL MUNDO", Y SU POSIBILIDAD DE ENTABLAR . JUNTO CON LA RELACIÓN CON EL ARTE, OTRO TIPO DE RELACIONES CON LA NATURALEZA MÁS ALLÁ DEL CONTROL QUE CARACTERIZA A LA ÉPOCA MODERNA.

INTRODUCCIÓN

El hombre desde que surge es en el mundo, el cual del mismo modo como le constituye, éste lo determina a partir de sus ideas puestas en marcha, de sus acciones, sus valores y concepciones del ser. El hecho de nacer en el siglo XVII en Alemania, en el siglo de las luces, cuando las perspectivas del hombre y la propia idea de sí mismo giraban bajo una capacidad por conocerlo todo gracias a la luz de la razón, cuando el hombre creía ser capaz de controlar y someter a la naturaleza de tal modo que pudiera sentirse seguro y cómodo, no es lo mismo que nacer en el siglo XX, cuando todos aquellos valores, todas aquellas ideas y esperanzas del hombre viven su decadencia.

La Filosofía, a lo largo de toda su historia, concibió al hombre como aislado, separado de su mundo. Sin embargo, para Heidegger, quien realiza una analítica existencial, un análisis ontológico sobre el "ser ahí", el hombre es "ser en el mundo" desde sus estructuras más fundamentales, desde su mismo ser. Mientras que la filosofía tradicional tiene la necesidad de una prueba que le asegure o que le de un mundo, esto en realidad no sucede, no es necesario para Heidegger. Es tan sólo un artificioso problema ya que el "ser ahí" es "ser en el mundo".

Para este filósofo de nuestro siglo, quizás el más importante de nuestra época, con ayuda de la fenomenología, método que no es otra cosa sino ontología, el hombre no necesita de prueba alguna que le de un mundo, de hecho hasta ridículo le parece el necesitarla, porque por su misma estructura es "ser en el mundo". Es más bien ésta quien

posibilita el hecho de que asuma una actitud teórica y pueda preguntarse, dudar y negar su mundo. Tener un mundo para después dudar de él, comenzar por tenerlo para después negarlo.

A partir de esta estructura fundamental que conforma el ser del "ser ahí", la cura, Heidegger pretende romper absolutamente con la concepción moderna que el hombre tenía sobre sí, como sujeto, abriéndole a entenderse de otro modo. La idea de sujeto, se basa en aquel que como fundante decide sobre el ser de las cosas a través de la ciencia y la técnica, a través de su razón. Y a pesar de que la ciencia y la técnica no son propias de esta época, los supuestos sobre los que descansan si lo son. Estos supuestos determinan un modo en que el "ser ahí" es en el mundo. Un modo que justamente ha traído una devastación ecológica a nuestro planeta por haber supuesto que la naturaleza estaba ahí, cual almacén de recursos, para que el hombre dispusiera de ella a su antojo.

Gracias a la analítica existencial, la idea de un sujeto que se dirige a su mundo a través de la ciencia tomándolo como algo "ante los ojos", un objeto de conocimiento separado de todas sus relaciones, y desde una postura solipsista, puede quedar superada, iluminando otra perspectiva, abriendo otros caminos o direcciones. El "ser ahí", por la peculiar estructura que conforma su ser, es mucho más que esto. De hecho, este modo de conocer o "dirigir la vista" es una derivación de lo más originario.

En primer lugar, el "ser ahí" como "ser en el mundo" es su "estado de abierto". Tiene una comprensión preconceptual del ser que le permite moverse, andar por el mundo curándose de los entes que le hacen frente, inserto en un proyecto de actividad de lo que hace en ese momento. De tal modo que, por su mismo ser, no necesita de conceptos teóricos para poder moverse en su mundo. Más bien, si no fuera por su comprensión del ser, no podría ni siquiera moverse. Lo más fundamental es justamente las estructuras que conforman su ser que lo llevan a responsabilizarse, y no el ámbito teórico.

Cura es posibilidad, es libertad en última instancia. Que su existencia no es algo resuelto, sino que en cada caso se está decidiendo, se está eligiendo de acuerdo al "poder

ser". De tal modo que el "ser ahí" podrá determinar su proyecto ya sea desde su poder ser más propio y auténtico o de acuerdo a las imposiciones del exterior, del "uno" la cual se basa en considerarse como un ente u objeto más. Esta es la comprensión cotidiana de sí mismo, como algo "ante los ojos".

Sin embargo, y esto es fundamental tenerlo presente en todo momento, lo que más importa o preocupa a Heidegger, es la pregunta por el ser, de ahí que realice todo un tratado sobre el ser del hombre, para mostrar su apertura, su relación con el ser. Y es que se ha dado un olvido del ser, o más bien un doble olvido: el olvido por la pregunta por el ser, y el olvido de este olvido.

Esto es justamente lo que ha determinado el modo como el "ser ahí" se conduce hacia su mundo reduciendo sus posibilidades a lo meramente "ante los ojos"; como objeto de conocimiento aislado, paralizado, fuera de todas sus relaciones y nexos con lo utilitario. La comprensión del ser en general, así como la comprensión de su ser se ha cerrado a la mera presencia, más allá de todo carácter temporal. De tal modo que la Filosofía desde Platón que es el iniciador de este modo de concebir el ser, y la modernidad principalmente, pierden la posibilidad de experimentar al ser en su devenir, cerrándose al mismo tiempo las relaciones originarias que el "ser ahí" establece con los entes más allá de lo meramente "ante los ojos".

Con esto a su vez se ha cerrado el poder comprender al "ser ahí" como "ser en el mundo", se ha bloqueado o dejado a un lado la mundanidad del mundo. Todas aquellas relaciones y referencias a las que el "ser ahí" se conforma y que le permiten andar curándose con su ver específico, el "ver en torno". De tal modo que lo más definitorio en el hombre pasó a ser el ámbito racional o teórico, el "dirigir la vista" para conocer al ente fuera de todas sus relaciones prácticas o utilitarias. Lo "ante los ojos" pasa a ser la relación básica del hombre con su mundo y su comprensión del ente, de sí mismo y del ser en general.

Sin embargo, el modo de dirigirse del "ser ahí" a su mundo, muestra que hay una apertura que le permite curarse de lo que necesita hacer de acuerdo a su proyecto. Y lo más importante es que su comprensión muestra esta relación con el ser que lo hace ser un ente señalado no sólo óptica, sino ontológicamente. A partir de este hecho, Heidegger se referirá al "ser ahí" como el ente que, al poder preguntar por el ser, es la apertura, la posibilidad de acceder a él. Esta ontología fundamental que realiza en *Ser y Tiempo*, le permitiría pasar a su objetivo último, la ontología general. Si es a través del "ser ahí" como se nos abre el ser, se hace necesario realizar una analítica existencial donde se haga comprensible el ser de este ente para, a partir de esta nueva luz, acceder al ser.

Pero, para nuestro trabajo ¿por qué es necesario partir desde el análisis de la relación que el "ser ahí" tenga con el ser para comprender a este ente como "ser en el mundo" y así rebasar la posición moderna? Simplemente porque el mundo es el fondo acumulado o el resultado de las relaciones con el ser, las cuales por supuesto son históricas. El "ser ahí" es entendido de un modo histórico, como un desarrollo en el tiempo de las diferentes relaciones que encarna con el ser, las cuales están plasmadas en su mundo. Ser y tiempo, desde el "ser ahí", adquieren una unión que permaneció separada o simplemente eludida a lo largo de la tradición y que Heidegger ilumina en su necesidad.

Cabe hacer notar que el "ser ahí" no es un tipo de ser humano entre otros tantos, menos aún algo que se le añade al planteamiento tradicional de hombre. "Ser ahí" tiene que ver con un ente que por su propia estructura, es la apertura al ser. Gracias a este peculiar carácter de ser, el punto de partida de todo análisis ontológico comienza aquí, determinando a hablar desde un plano ontológico sobre el hombre, desde el término "ser ahí".

Asimismo, podremos llegar a ver más claramente la relación del "ser ahí" con el tiempo, o más bien, al "ser ahí" como tiempo desde su ser, desde la cura. Que la cura es, en última instancia, tiempo. Tiempo no solamente como una determinación más del "ser ahí", sino tiempo como la estructura última que conforma el ser del "ser ahí". Y

jústaamente que el tiempo, como ser del "ser ahí", es la posibilidad de "ser en el mundo" de un determinado modo de acuerdo a su "poder ser" si mismo. El análisis del tiempo nos dará la posibilidad de concebir la totalidad del "ser ahí" y nos abrirá a una comprensión de sus posibilidades desde lo más auténtico o propio de su ser. Esto nos permitira avisar ciertos caminos que se abren de acuerdo a una comprensión del ser no basada en la presencia, porque la temporalidad del "ser ahí" que a asumido su "poder ser" si mismo propio, es diferente a la que caracteriza la cotidianidad del "uno".

Un punto de suma importancia es que se está tomando al "ser ahí" del "término medio". Con ello se está refiriendo al "ser ahí" que en cada caso soy yo mismo, y que se mueve perdido en la cotidianidad, indiferenciado de los demás. No como un genero de entes "ante los ojos", sino el "ser ahí" "común y corriente", no el sujeto trascendental, fuera, alejado de su mundo; no solamente el científico o el filósofo, no el intelectual o el erudito, sino el "ser ahí" que en cada caso soy yo mismo. Por ello, Heidegger se referirá a la comprensión del ser desde el "término medio", una comprensión vaga, pero si un *factum*.

Lo importante de esto es que cuando analicemos la caída, más allá de toda valoración ética o moral, como es un existenciaro más, veremos que no es algo erradicable o modificable. El "ser ahí" es caído desde sus estructuras de ser y por ello la porpedad o la impropiedad tan sólo son modificaciones del "sí mismo", modos posibles en los que el "ser ahí" se conduce hacia su mundo de acuerdo a su más peculiar "poder ser". Entonces, el "ser ahí" que ha asumido la propiedad, no sale del "uno" para formar otro tipo de sociedad o de vida. Al contrario, sigue inmerso en esta forma de ser cotidiana, además su estado entre la porpedad y la impropiedad en todo caso es algo oscilante no definitivo.

En pocas palabras, la solución a nuestro problema sobre la posibilidad de ir más allá de las relaciones con la naturaleza establecidas por la modernidad, no tiene que ver con el "ser ahí" que ha asumido la propiedad y que por ello deja de ser "caído". Este punto

deberá quedar claro, ya que no pretendemos que un grupo que haya asumido la propiedad sea el que, como los despertadores del mundo, impongan modos de "ser en el mundo" determinados. Lo que si queremos hacer notar es como la comprensión del ser en general y del "ser ahí" basada en lo "ante los ojos" ha reducido las posibilidades del "ser ahí" que caído existe en los modos de la impropiiedad. Al mismo tiempo que el análisis de la temporalidad desde la analítica del "ser ahí" "propio" nos permite acceder a otra comprensión del ser.

Por otro lado, el tema de la verdad es sumamente necesario tocarlo porque una de las consecuencias de haber comprendido a los entes, al mismo "ser ahí" y al ser en general como algo "ante los ojos", es que la verdad se considera del mismo modo, desde la relación del sujeto y el objeto, desde un plano lógico. La verdad se separa del ser y pasa al ámbito intencional, de lo subjetivo y exclusivo de la ciencia. Entonces, la verdad deja de ser lo que sale a luz, lo que se muestra en este salir a luz, para ser lo que el sujeto cree que es, lo que el sujeto decide que es. En pocas palabras, este modo de considerar a la verdad separada del plano ontológico y relegada al plano epistemológico, potencia la postura del hombre como sujeto y determina su relación con el mundo y por lo tanto con la naturaleza hasta llevarla a ser considerada como un almacén de recursos del cual el hombre puede disponer a su antojo.

La comprensión del ser y del ente como algo "ante los ojos" y la verdad como algo separado de éste, como algo igualmente "ante los ojos", son supuestos que sostienen a la modernidad, y que domina los fenómenos que caracterizan esta época. Fenómenos tales como la ciencia y la técnica que han llevado al planeta a vivir una crisis por la falta de respeto hacia la vida natural.

Uno de los propósitos de Heidegger tiene que ver con destruir a la tradición, todos aquellos supuestos y prejuicios que veladamente sostienen cada época a pesar de su exigencia de objetividad (la moderna en particular), para regresar al origen, a la experiencia originaria con el ser en el nacimiento de la Filosofía, el momento de los

griegos. Jústamente, para unir al ser con la verdad, nos remitiremos a la fuerza del *logos* en su sentido originario; para encontrar ahí al lugar de la verdad. El *logos* como la fuerza que congrega cabalmente los que es, como el que lleva a las cosas para que se den en el lenguaje, el que lleva a luz al ente en la palabra. Gracias a ello, podremos ver la relación originaria que tiene la verdad con el ser, y por consiguiente, con el "ser ahí".

De tal modo que accederemos a la verdad como un existenciario. Asimismo, mostraremos el juego que se da entre el encubrir y el desencubrir como el modo de darse, de salir a luz de la verdad. Así podremos rebasar completamente el plano lógico para, desde el originario, entender la pertenencia del hombre a la verdad. Queda por lo tanto fuera toda posibilidad de considerar al hombre como el controlador y dominador que posee a la verdad, que la impone a lo entes a partir de una desición racional.

Comprender a la verdad desde su esencia. La verdad como libertad, fuera de todo arbitrio o subjetivismo humano, para verla como una apertura a la que pertenece el hombre y que es jústamente el lugar donde ser abre el ser. Y así ver al arte como el lugar donde opera, donde acontece. Al arte como el lugar donde se juega una apertura determinada a la cual accedemos cuando entramos en el fluir de las cosas.

Así, ya insertos en el plano originario del "ser ahí" como "ser en el mundo", desde lo "a la mano" y lo "ante los ojos", desde la mundanidad del mundo, y el "ser con" otros, el "ser ahí" como tiempo desde su ser y siendo en la verdad en todo momento a pesar de ser caído, para finalizar accederemos a la relación entre naturaleza y arte. De tal modo que esta estructura fundamental del "ser en el mundo", misma que ha sentado la base para relacionarse con la totalidad del ente, incluyendo a la naturaleza, más allá de la reducción moderna, pueda ser complementada con términos que van más allá de la relación utilitaria. Porque a pesar de que esta estructura posibilita que el "ser ahí" determine su proyecto existencial de acuerdo a su comprensión del ser y establezca el tipo de relaciones con la totalidad del ente (de acuerdo a su proyecto), pareciera que *Ser y Tiempo* se reduce

solamente a la relación utilitaria con los entes, incluyendo a la naturaleza la cual se descubre como algo "a la mano" dentro del mundo.

La poesía justamente es la mostración de que la relación con la naturaleza no es solamente "a la mano", y mucho menos "ante los ojos". La poesía es una mostración de otro tipo de relaciones en donde el hombre perteneciendo deja ser, deja que se muestre en su mismidad, más allá de toda intromisión o ansia de control. La tierra, vista en un sentido mitológico, se convierte en la "madre tierra", aquella que nos acoge y cobija, y más en tiempo de miseria, tiempo en los que solamente nos queda esperar. Pero un esperar que piensa, reflexiona y medita sobre lo más propio de su existir: su relación con el ser.

De tal modo que pretendemos entender al hombre no desde sus relaciones con la ciencia, sino como parte de un mundo que nos es otra cosa sino la unión de los Dioses, los Mortales, del Cielo y de la Tierra. Relación a la que pertenece, sin dominar o siendo dominado, relación en la que perteneciendo deja que todo cobre su propia importancia y su propio ritmo; que cada cosa, o cada ente, cumpliendo su función, entre en armonía con el todo. Y ahí, justamente en este pertenecer que deja ser, en esta sencilla unicidad del mundo en su "mundear", ahí reside la más auténtica libertad del hombre.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO:

EL "SER AHÍ" COMO "SER EN EL MUNDO": FUNDAMENTACIÓN

I. EL OLVIDO DEL SER Y LA PREPONDERANCIA DE LAS DEMÁS CIENCIAS. LA ÉPOCA MODERNA.

El problema principal que se ha suscitado en lo que se refiere al "ser ahí" y su relación con el mundo es que se ha dado un olvido del ser. A partir del olvido de la pregunta por el ser, el hombre ha marcado una relación con las cosas básicamente teórica logrando así distanciarse de su mundo. Lo ha tomado como objeto de estudio, como si fuese algo ajeno a él, algo que permanece en un plano ontológico distinto al humano, separado de él.

En pocas palabras, el olvido de la pregunta por el ser ha llevado al hombre a entablar cierto tipo de relaciones que lo han distanciado de concebirse a sí mismo y a su mundo como una unidad fundamental desde su mismo ser. De modo que, gracias a este olvido, se toma a la misma pregunta como lo más comprensible de suyo, y la dirección de lo buscado en ella se oscurece, nublando posibilidades y limitando a una comprensión del hombre basada en lo racional solamente. Un hombre racional que necesita de una prueba que le de un mundo.

Esta es la postura de la Época Moderna, misma en la que nosotros nos basaremos principalmente a lo largo de este trabajo, y que inicia con Descartes aunque está soportada históricamente por la metafísica platónico-aristotélica. Se trata de la necesidad de demostrar la realidad del mundo exterior. Lo racional es lo que predomina, lo que define al hombre porque es lo único de lo que se puede tener una prueba, lo único a lo que puede asirse para recuperar lo otro, aquello de lo que no tiene ninguna seguridad, su mundo. Los sentidos pierden toda validez porque nos engañan, porque constantemente están

cambiando su parecer. De modo que no hay una relación con el mundo exterior cuando se pregunta por la verdad. Verdad es certeza y tiene que ver con las facultades del sujeto, el sujeto en relación con sus representaciones.

Ya en Platón podemos ver que el mundo de las ideas es quien sostiene y da validez al mundo contingente y cambiante, al mundo del devenir. La verdad del ser es lo que se encuentra fuera del mundo, en el ámbito de las ideas. Definitivamente el pensamiento de Platón lleva a cabo un cambio decisivo en la interpretación del ente y del hombre: "Dicha interpretación es tan decisiva respecto a ella, que se convierte en el punto final del mundo griego, un final que colabora indirectamente en la posibilidad de preparación de la Edad Moderna"¹

Los griegos nos heredan cantidad de metáforas de visibilidad que condiciona a la presencia como visibilidad. Esto determina el que la modernidad aspire a formar una imagen del mundo y que se tome al ser como presencia constante, como lo "ante los ojos", dejando a un lado la captación de lo presente que se funda en la permanencia del hombre en el círculo del desocultamiento. La metafísica en la modernidad es un sistema descriptivo coherente que tiene como propósito sacar una imagen total del mundo a través de la representación. Se crea una cosmovisión como representación. La cosmovisión es un término propio de esta época, imposible en las otras porque la posición del hombre frente a su mundo jamás lo hubiera permitido.

En primer lugar habrá que decir que época es un término que utiliza la misma modernidad para diferenciarse del pensamiento anterior, es poner un límite al pensamiento y dar así la idea de un cierto progreso. Que nuestra idea de lo real y lo verdadero se ha ido transformando desde los antiguos a tal grado que pensamos que nosotros si vivimos la verdad, y que los demás estaban equivocados. Pues bien, con época se mienta una

¹Heidegger, en *Caminos de Bosque*, "La Época de la Imagen del Mundo" p 101. Alianza Universidad. Madrid, 1996.

reflexión sobre la esencia de lo existente y una desición sobre la esencia de la verdad. Es un ejercicio que interpreta la verdad y lo existente

Una desición, o sea una interpretación que parte de una desición previa, una definición de la esencia de lo que debe ser conocido. Es delimitar en el mundo real: qué se adapta a la desición previa y qué conforma al mundo objetivo. Conocer entonces es un reconocer. El hombre parte de una definición previa de la esencia de la naturaleza y ésta deberá adecuarse a dicha idea. Entonces, se conoce lo que se decide conocer mientras se mantiene la ingenua idea de que se conoce lo real.

Veámoslo a través de la ciencia y su técnica que caracterizan a esta época y que están basadas en un modo muy particular de cuestionarse los fenómenos naturales pues el conocer se instala como un modo de proceder anticipador. O sea, se proyecta un rasgo fundamental de los fenómenos naturales que marca la manera en que el conocimiento se vincula con el sector abierto sobre el cual se alcanzarán los objetos.

Este modo de conocer que caracteriza la idea del conocimiento moderno es llamado tamathemata que significa "aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas: el carácter de cuerpo de los cuerpos, lo que las plantas tiene de planta, lo animal de los animales, lo humano de los seres humanos."²

Pongamos por ejemplo a la física moderna por ser ésta el conocimiento de la naturaleza. Esta ciencia se configura matemáticamente, o sea, por medio de ella se implanta por adelantado lo que va a ser conocido de algo. Esto determina el proyecto de lo que deberá ser la naturaleza en cuanto a su conocimiento. De tal modo que se reduce a "la cohesión de movimientos, cerrada en sí misma, de puntos de masa que se encuentran en una relación espacio-temporal"³ Este es un rasgo fundamental que determinará

² *ibid* p 78.

³ *ibidem*

cualquier proceso o investigación. Se da una nivelación en donde nada tiene mayor supremacía sobre lo demás. El movimiento, por ejemplo, es el cambio de lugar en el tiempo, cualquier movimiento que se de

En pocas palabras, la ciencia moderna se caracteriza por ser un pensamiento que parte por realizar un recorte de lo real; hacer un esbozo con cierto rigor que parten de una definición previa de lo existente. Esta afirmación se consolida por la investigación: el conocer se insatila como proceso del desarrollo. Proceso que parte de un campo abierto que es producto de un acto de desición. Se parte de una definición previa de lo que es lo físico para luego imponerlo, se impone a lo físico lo ya antes definido.

Entonces, cuando el científico va a conocer el mundo, no se abre a lo empírico tal y como se enfrenta a nosotros. Se acercara a lo real y considerará a un solo objeto que esté en el campo de visibilidad de la ciencia, a partir de una ley, de un esbozo. Los objetos que respondan a las especificaciones impuestas, existirán como tales, ya sean objetos físicos, químicos o históricos. Además, el rigor permite la adecuación que se logra bajo cierto control y seguimiento del desenvolvimiento del proceso.

Todo esto de acuerdo al control determinado por el caracter de empresa de la ciencia. Porque en última instancia el control último de aprendizaje y desarrollo de los científicos es la institución burocrática y no académica. Lo que controla el proceso, y por lo tanto el rigor de la ciencia es lo burocrático. Y además de que no se trata de la decisión de un sujeto individual, sino de cada ciencia o saber, su historia establece cierto rigor así como los objetos que serán conocidos; es en la misma historia de la disciplina donde se van a encontrar las razones del cambio.

Podemos ver que no es que la naturaleza nos de algo que estamos buscando, es que nosotros anteriormente delimitamos nuestro campo de estudio y vamos a buscar, con una previa desición, lo que pretendemos encontrar. El esbozo de la naturaleza es una decisión que se fundamenta en la capacidad que tiene el sujeto humano de decidir. El mundo para la ciencia es en última instancia para el sujeto: el que da verdad de las cosas, el que decide

sobre su ser. Las cosas son en tanto objetos de conocimiento, o sea, aquello a lo que se ha dado un valor como algo que *es*. Son acomodadas en la imagen que se va conformando del mundo.

Objetivación que tiene lugar en una representación: un colocar ante si para que el sujeto pueda calcular, dominar y disponer a partir de la seguridad que trae este modo de acomodar al ente. Así, el hombre designa y dispone de lo ente en tanto objeto, y sólo de este modo el objeto consigue ser. Entonces el hombre como sujeto fundamenta la existencia del mundo, asegura su existencia. En la modernidad el hombre pasa a ser el ente que funda lo existente a su manera; se vuelve la medida de todas las cosas, pero jamás en un sentido griego.

En Protágoras, sofista que enuncia esta frase, no se está cayendo en ningún subjetivismo porque la presencia del mundo no está determinada por los hombres, sino puesto ahí por los dioses. Los dioses deciden la presencia del mundo. De modo que el hombre está inserto en el círculo en el que se da el desocultamiento, desocultamiento que es una determinación esencial del ser. Aquí es simplemente imposible el calcular u objetivizar, porque el hombre está presente dentro para lo que aparece a tal grado que es más bien el ente el que contempla al hombre, y por eso es que se abre a la presencia, al círculo en donde el hombre accede a él, como parte de él. La posición es completamente diferente a un hombre que se pone como *sub-jectum*, como lo que "yace por si mismo ahí delante y que, como tal, al mismo tiempo es el fundamento de sus propiedades constantes y sus estados cambiantes"⁴.

El sujeto es el ponerse como fundamento absoluto para a través del pensar, que no es sino representar (situar algo ante si a partir de uno mismo) asegurar su lugar, y así poder disponer y dominar a lo ente en tanto objeto. Podemos ver entonces que la ciencia y la técnica no son sino la metafísica desarrollada determinada a su vez por una decisión

⁴Heidegger, "la "Época de la Imagen del Mundo"p103

de la esencia del ente y de la esencia de la verdad. Y justamente esta actitud en donde el sujeto piensa que puede disponer de los objetos y utilizarlos a su antojo sin tomar en cuenta lo que simplemente no entra en su proyecto científico, es lo que ha llevado a estar en el límite de la devastación ecológica a nuestro planeta.

Pues bien, desde la problemática que presentan las ciencias que implícitamente están cargadas de supuestos como estos, Heidegger se centrará en un plano ontológico dejando a un lado las ciencias positivas. El problema de todas las ciencias, como lo podemos ver claramente, es que implícitamente suponen una idea o noción de lo que es el ser en general. Todo preguntar científico, supone una ontología, a pesar de que las ciencias se ocupen de ciertas regiones o dominios de los entes. Por ello, hasta que no se aclare el concepto de ser, las ciencias no avanzarán de manera adecuada.

El caso es que en el fondo el olvido de la pregunta por el ser ha desviado completamente la dirección de las ciencias estableciendo relaciones el mundo que tan sólo ha traído una devastación ecológica a nuestro planeta. Y es que este olvido a su vez implica el modo en el que el propio "ser ahí" se concibe a sí mismo y por consiguiente el modo en que se dirige hacia su mundo. Porque "las ciencias tienen en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente (el hombre)."⁵

La importancia de concebir al "ser ahí" desde una nueva luz a partir de sus propias estructuras de ser se hace eminentemente necesario para dirigir la investigación científica por vías adecuadas. La situación actual del mundo histórico que vive el hombre está determinada por esta situación. Por ello, a su vez, el replanteamiento de una ontología implica un cambio la dirección de las ciencias.

⁵ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p21

"El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas. Resulta, empero, ingenuo y no deja "ver a través" de él cuando su andar indagando tras el ser de los entes deja por dilucidar el sentido del ser en general."⁶

De tal modo que Heidegger realizará una analítica existencial en donde ontológicamente afloran las condiciones de posibilidad o las estructuras que determinan que el "ser ahí" sea del modo que es. Desde una posición con pretensiones de universalidad, buscará *a priori* existencial. Cuando hablamos en este caso de "*a priori* existencial" estamos buscando las condiciones de posibilidad de la existencia del "ser ahí", y no simplemente las que tengan que ver con el conocimiento científico y su posibilidad, como en el caso de Kant.

Para ello, Heidegger se referirá a los existencialistas para mostrar cuales son las estructuras de ser del "ser ahí", las estructuras de ser que lo condicionan a dirigirse de determinado modo desde su existencia. Asimismo, hablará de las categorías para hablar sobre las condiciones de posibilidad de los entes que no son el "ser ahí". Ahora, un punto importante es que las estructuras que determinan al hombre no tienen la pretensión de ser eternas. Gracias a la idea de la existencia como la esencia del "ser ahí" no se puede hablar de naturaleza humana, y por lo tanto de eternidad. Poco a poco iremos comprendiendo la relación del "ser ahí" con el tiempo, o más bien entenderemos al "ser ahí" como tiempo, lo que imposibilita sacar su ser del tiempo, eternizarlo, para definirlo.

Así, se trata de partir desde el plano de la existencia para sacar las estructuras que condicionan al "ser ahí". Mas es necesario hacer ver que no por ello Heidegger asume una posición existencialista, y esto es muy importante, porque el propio Heidegger se preocupa de hacer ver que su análisis tiene miras ontológicas y el simple hecho de que esté buscando las condiciones de posibilidad, las estructuras de ser del "ser ahí" lo sitúa en un plano que no se reduce a la existencia, sino a lo existencial u ontológico. Recordemos

⁶ *ibidem*.

que Heidegger está realizando una ontología fundamental puesto que es necesaria para pasar al problema del ser en general. Si el "ser ahí", gracias a su comprensión, es la apertura al ser, solamente desde él es posible acceder al problema del ser, pero primeramente deben quedar esclarecidas sus estructuras de ser.

Ahora, después de nuestro recorrido en la Modernidad que tomo al plano teórico como lo más fundamental y definitorio en el hombre, un punto capital en cuanto a la manera de concebir al "ser ahí" tiene que ver con no darle la prioridad a este aspecto. La forma teórica es tan sólo una forma entre otras en las que el "ser ahí" se conduce, es un modo de "dirigir la vista" o poner atención en ciertas cosas a partir de una toma de posición. Lo que si hay que tomar en cuenta es que ha sido un modo que ha dominado y definido al hombre, y que ha cerrado la posibilidad de alcanzar al "ser ahí" desde sus estructuras fundamentales. Ya iremos aclarando este punto.

Rebasando el modo de entender al hombre desde lo racional, Heidegger entiende al "ser ahí" como un ser ontológico y no sólo óntico, ya que tiene cierta comprensión del ser. Una comprensión preconceptual, que le permite moverse en su mundo, utilizar los entes que le hacen frente etc... Pues bien, precisamente en esto reside la importancia y la dirección del análisis. Gracias a que el "ser ahí" se comprende en su ser, gracias a la relación de ser que tiene que hace que en su ser le vaya su ser, no sólo tiene una relación óntica, sino ontológica: "Lo ónticamente señalado del "ser ahí" reside en que éste es ontológico"⁷

Heidegger romperá con la concepción esencialista de considerar a la existencia como algo dado, para pasar a una forma de existencia como condición de posibilidad. Gracias a la comprensión del ser, anterior a cualquier planteamiento conceptual, se enfatiza en un estado de apertura que permite al hombre comprender su ser a través de su mundo partiendo del modo como se conduce en él. Esta comprensión "preontológica",

7. Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 22

por no ser teórica sino existencial, hace de la posibilidad lo más definitorio en cuanto a la relación del "ser ahí" con su mundo. Por ello, el hilo conductor del análisis, será la analítica existencial: el análisis de las estructuras del "ser ahí" a partir de su existencia como "ser en el mundo".

II. EL RETORNO DEL SER: LA EXISTENCIA

La existencia será definida como "el ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el "ser ahí".⁸ La forma de ser del "ser ahí" está determinada por su existencia, porque se comprende a partir de ella. De este modo no hay existencia sin comprensión del ser y no hay comprensión del ser sin existencia. Una vez más podemos ver la relación entre el ser y el tiempo. Ya que la existencia transcurre en el tiempo y gracias a ello se comprende el ser a través del único ente, del ente señalado por su preeminencia óntica-ontológica, ser y tiempo permanecen unidos. Y es que ya iremos viendo como el "ser ahí" desde sus estructuras ontológicas, no es otra cosa sino tiempo.

Por ahora centrémonos en este hecho de que la esencia de este ente sea su existencia, pues resalta la importancia de la práctica y la imposibilidad de concebir al "ser ahí" desde un punto preconcebido o simplemente teórico. De este modo, se muestra más claramente la complejidad del problema. Resaltando la importancia de cómo el "ser ahí" se va construyendo a partir de su existencia a partir de la elección constante, a partir de la posibilidad, y dejando a un lado los prejuicios o predeterminaciones que encasillan oscureciendo e imposibilitando que el "ser ahí" se muestre como es a partir de su modo de ser, podemos llegar a verlo desde sus estructuras ontológicas. Y es que sólo así podremos concebirlo desde su mundo, como "ser en el mundo".

⁸ *ibidem*.

Asimismo, el concepto de cotidianidad es esencial para comprender donde está parado el "ser ahí", no desde una base teórica sino eminentemente práctica y fáctica. Que el "ser ahí" no pueda darse "ante los ojos", como un objeto de conocimiento aislado de su *praxis*, sino que sea su existencia fáctica y particular el lugar donde se construye eligiéndose constantemente, muestra el modo de darse tan peculiar de este ser:

"El "ser ahí" se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él es y que en su ser comprende de alguna manera. Éste es el sentido formal del tener el "ser ahí" por constitución la existencia. De él recibe la exégesis ontológica de este ente la indicación de desarrollar los problemas de su ser partiendo de la existencialidad de su existencia."⁹

Por ello, es importante ver que aunque la existencia sea el punto de partida del análisis, no es el soporte, pues no puede tomarse a la existencia como la esencia en un sentido acabado o definitorio, sino siempre abierto, determinado por la posibilidad. El "ser ahí" se va formando a través de su existencia. La posibilidad es lo más definitorio de este ente. Siempre y en cada caso el "ser ahí" se ha emplazado sobre una posibilidad fáctica de su existencia.

Ahora bien, al ser la existencia del "ser ahí" del caso el modo en que se dirige en su mundo a partir de su posibilidad, es desde un plano existencial u óntico que al "ser ahí" se ocupa de ella. Existencial entonces es la comprensión que el "ser ahí" tiene de su existencia desde un plano óntico, determinado por el modo en que se dirige. Óntico es concebido como el carácter del ente desde lo existente. En este sentido es que se deriva el carácter preontológico como una previa comprensión del ser.

Mientras que existencial tiene que ver con las mismas estructuras de ser del "ser ahí", con su plano ontológico en cuanto comprensión del ser (gracias a su carácter óntico que es preontológico). No es posible pasar al plano existencial sin antes tomar como

⁹ *ibid.* p 55

punto de partida el plano existencial. De lo contrario no sería más que un análisis impuesto, añadido o inventado. A partir del plano existencial Heidegger pretende realizar el análisis de las estructuras existenciales del "ser ahí", desde la existencialidad, porque "por ésta comprendemos la constitución del ser del ente que existe"¹⁰

Al mismo tiempo, como ya lo he mencionado, a pesar de la necesidad de basarse desde la existencia para entender la existencialidad en cuanto estructuras de ser del "ser ahí", es necesario, a través de una analítica existencial terminada, la posibilidad de entender o ver a través de la idea del ser en general. Lo cual sin embargo no implica un *circulus in probando* donde pueda encontrarse contradicción alguna, pues Heidegger está centrando su análisis desde un plano ontológico donde concibe los entes determinables en su ser sin necesidad de tener claro el concepto de ser en general. Gracias a la comprensión del ser bajo la que se mueve el "ser ahí" en su mundo, pueden articularse los entes en su ser no de un modo teórico, con conceptos o proposiciones lógicas. De modo que este planteamiento rebasa la lógica por ser insuficiente para dar respuesta al problema del ser en general.

La importancia de realizar una analítica existencial que rebasé el planteamiento tradicional es necesaria a partir de lo dicho hasta ahora porque, al haber dejado a un lado la pregunta por el ser, (o si lo ha hecho ha sido sin tomar en cuenta la constitución ontológica del ser del hombre), ha sido insuficiente para responder a la pregunta fundamental. La necesidad de una nueva ontología que devuelva la importancia al ser frente al olvido de toda la tradición cambiaría radicalmente la relación del hombre con su mundo. Asimismo, es la posibilidad de entablar otro tipo de relaciones con el ser, relaciones que afirmen el ser del hombre en todos sus ámbitos, no sólo el racional.

II.A. RELACIÓN ENTRE "SER AHÍ", SER Y TIEMPO

¹⁰ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p22

Con esto Heidegger llega a un hecho de suma importancia para la comprensión del análisis y que ya se había tocado anteriormente. Dichas estructuras, al estar determinadas por la existencia del "ser ahí", al mismo tiempo que el "ser ahí" está determinado por su existencia, muestra que éstas no pueden ser tomadas como algo fijo u objetivo en el sentido de eternas. Por el contrario, son siempre provisionales porque siempre se están constituyendo. Con ello la relación con el tiempo cobra un sentido esencial para la misma comprensión del ser a través del "ser ahí" y su propia relación con éste.

Porque toda comprensión del ser implica cierta comprensión del tiempo. Pero el modo en que Heidegger concebirá el tiempo se deslinda completamente de la "concepción vulgar" como él mismo le llamará, que está basada en cómo la tradición concibió al tiempo, la aristotélica y newtoniana principalmente. Estas teorías conciben al tiempo desde una posición eminentemente teórica, como una sucesión indefinida de "ahoras". Asimismo, estas relaciones se basan en el enfrentamiento de un sujeto desde una posición epistemológica frente a un objeto de conocimiento, separado de todas las relación que tenga con su entorno. Recordemos que para Heidegger la práctica vista desde el modo en el que el "ser ahí" se conduce a partir de cierta comprensión e interpretación de su ser y del ser de los entes en su mundo, toma la preeminencia sobre la postura teórica. Es precisamente desde la práctica de donde surge y se determina la reflexión teórica.

Tiempo entonces adquirirá un sentido primordial en el análisis del "ser ahí" por su mismo carácter temporal. Si el "ser ahí" se comprende a través de su mundo, y a su vez comprende al ser en esta relación, es de un modo temporal: "...aquello desde lo cual el "ser ahí" en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice "ser", es el tiempo".¹¹ Tiempo entonces es el horizonte de comprensión del ser y al mismo tiempo, una forma de ser del "ser ahí". Por lo mismo, la relación del tiempo y su correcto acceso está íntimamente relacionado con el ser y los problemas de la ontología.

¹¹ *ibid.*, p27

De tal modo que la analítica existencial del "ser ahí", por su relación con el ser y el tiempo, tendrá que mostrar las estructuras inherentes a su ser como modos de temporalidad. El capítulo tercero estará dedicado a esclarecer las relaciones entre el "ser ahí" y el tiempo de modo que pueda quedar clara la vital importancia de esta relación.

II.B.- FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DEL SER DEL "SER AHÍ": LAS CARENCIAS DE LA TRADICIÓN

¿En qué sentido la tradición, que a lo largo de la historia de la Filosofía se ha preguntado por el hombre desde diferentes puntos de vista, ha tenido una carencia, misma que le ha imposibilitado tratar los problemas de la ontología adecuadamente?, ¿por qué no se había hecho una analítica de las estructuras originarias del ser del ser del hombre?

Según Heidegger, para quien el deslinde de la analítica existencial se hace un paso necesario para centrarse en los problemas de la ontología fundamental, en ningún momento a lo largo de toda la tradición se había hecho un análisis ontológico de las estructuras de ser del "ser ahí". A pesar de que la época moderna funda la idea del sujeto con Descartes, no por ello el ser del sujeto queda claro, solamente de las *cogitationes* del sujeto.

"Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como base inicial del moderno filosofar, investigó el *cogitare* del *ego* -dentro de ciertos límites. En cambio, deja por completo sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentido tan originalmente como el *cogito*. Únicamente determinando este ser, resulta apresable la forma de ser de las *cogitationes*"¹²

Recorriendo el concepto de hombre a lo largo de la tradición entera, y a pesar de los acercamientos en este problema, no se llegan a plantear desde una perspectiva ontológica los problemas del ser del "ser ahí". Menos aún lo ha hecho la antropología

¹² Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 58

antigua con su definición de hombre como animal racional pues más que nada ha caído en tomar como un objeto o un "ser ante los ojos" a la idea de animal, mientras que lo racional se ha oscurecido al no poder dilucidar su forma de ser.

En lo que se refiere a la Edad Moderna la cual simplemente desteologizó la idea de hombre que heredó de la antropología cristiana, en la cual a partir de la exégesis de Dios deriva la del hombre como *ens finitum*, sucede el mismo problema: no se ha realizado una exégesis ontológica sobre su propio ser. Bajo este hecho, tan sólo se le ha considerado como un ente dotado de intelecto. Pero, como ya lo mencioné, el ser mismo de las *cogitaciones* no se ha dilucidado.

Lo principal en este aspecto no es si el sujeto es sustancial o trascendental, sino que la relación que esto implica es epistemológica y no ontológica. En este sentido es que dichas investigaciones antropológicas se han quedado en un plano óntico. Por ello, se podrá hablar de sujeto, alma o sustancia, pero en el fondo se olvida el significado esencial: el ser del hombre queda velado o lo que es peor, se le considera como un objeto dado, algo simplemente "ante los ojos" para la investigación científica.

Es por ello que la necesidad de dilucidar los fundamentos ontológicos de los problemas del "ser ahí", y sin tomar como soporte o punto de partida los tratamientos de la tradición, es una tarea vital para la comprensión de la propia antropología. De aquí se deriva otra razón de porque Heidegger proponga un deslinde de la ontología con las demás ciencias o dominios del ente. Porque no sólo en el caso de la antropología, sino en todas las ciencias, como ya lo mencioné anteriormente, ya que suponen ciertas ideas del ser sin dilucidarlas en realidad, las cuales oscurecen a su vez la misma pregunta dándola por hecho.

En este mismo sentido, una de las razones principales por las que Heidegger no puede referirse a conceptos tales como sujeto, persona, individuo u hombre, para hablar del ente que somos nosotros mismos es por el peso que tiene la tradición sobre ellos. Al no tener un fundamento ontológico ninguno de estos términos tan sólo estaría cargando

con los juicios de valor de una tradición que a perdido en el olvido el problema fundamental del ser.

"Ser ahí" entonces, una vez deslindado de cualquier noción tradicional que llevaría a la investigación a moverse en planos ónticos y no ontológicos, se refiere a la posibilidad de apertura al ser. Es así que habrá que partir del "ser ahí" como "ser en el mundo" y con una estructura *a priori* que posibilita su existencia. Asimismo, el partir de la existencia como el constante construirse o autoproducirse del "ser ahí", como la constante elección de posibilidades, es la que toma la preeminencia sobre cualquier idea de vida. Hablar de vida simplemente es demasiado abstracto como para el rigor que exige el planteamiento ontológico. El partir desde la existencia en un mundo para descubrir las condiciones de posibilidad del "ser ahí" es el único punto de partida una vez que la tradición ha sido deslindada del análisis.

III. LA FENOMENOLOGÍA: MÉTODO AL "SER AHÍ" Y LA RUPTURA ENTRE EL SUJETO Y EL OBJETO.

Una vez que hayamos explicado el método propio de la ontología, la fenomenología, quedará claro el por qué este y sólo este puede ser y es el indicado para una empresa como la que se propone Heidegger. Primeramente habrá que decir que la fenomenología no es ni una postura ni una dirección, tan sólo un método. Con esto se refiere al "cómo", no al "qué". Bien comprendida la fenomenología deja de ser un mero artificio técnico tendencioso e impositivo, para acercarse adecuadamente a las cosas mismas. En este sentido fenomenología no es otra cosa que ontología.

Justamente la fenomenología expresa una máxima que mienta "a las cosas mismas". Podría y de hecho suena muy comprensible de suyo, pero en realidad esta máxima es la expresión del principio de todo conocimiento científico. De modo que aclaremos qué se quiere decir con ello.

Antes que nada, para ir aclarando la relación con la ontología, digamos que para Heidegger, en tanto que las cosas se muestran y dejan "ver a través", la fenomenología no es más que ontología. A pesar de que la fenomenología comienza siendo un intento de descripción de la conciencia con carácter eidético en Husserl, con Heidegger se pasa a otro sentido de fenomenología, de cómo entenderla, y cómo emplearla. No creo que sea necesario para este trabajo ahondar más en lo que respecta a la fenomenología en Husserl. Sin embargo vale decir que la principal diferencia es que Heidegger no pone entre paréntesis el mundo para llegar a las esencias y a partir de ahí construir la realidad. Heidegger da por hecho el mundo desde un principio, porque el "ser ahí" es "ser en el mundo".

El "ser ahí" es "ser en el mundo". Es esta relación con los entes y con los otros la que lo constituye como tal y no necesita poner entre paréntesis para conocer la esencia de las cosas. Ni siquiera es su objetivo principal el llegar a las esencias de las cosas, sino a las estructuras fundamentales del ser del "ser ahí" así como la de los entes que no tienen su misma forma de ser. La fenomenología se va a encargar de dejar que los entes se muestren tal y como son en sí mismos, va a "permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo".¹³ Esto es el ser de las cosas, y por ello es que la fenomenología es ontología.

Pero veamos, fenomenología, como ya lo he dicho, expresa: "a las cosas mismas". La expresión tiene dos partes: fenómeno y *logos*, ciencia de los fenómenos. Fenómeno es lo que se muestra a sí mismo, lo patente. Fenómenos es entonces la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz.

La expresión griega (τὰ φαινόμενα), a la que se remonta el término "fenómeno" se deriva del verbo (φαίνεσθαι) que significa mostrarse. (φαίνόμενον) quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente. (φαίνεσθαι) por su parte es una forma *media*

¹³ *ibid.* p45

de (φωίνω), poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. (φωίνω) pertenece a la raíz (φ), como (φῶς), la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión "fenómeno"-hay por ende que fijar ésta: *lo que se muestra en sí mismo, lo patente.*¹⁴

De este modo, los fenómenos son la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz. Pero, cabe la posibilidad de que los entes se muestren a sí mismos de distintos modos, según la forma de acceso a ellos. Hay la posibilidad que un ente se muestre como no es en sí mismo, que tenga el "aspecto de..." o de un "parecer ser" (un bien que tiene aspecto de.. pero no es lo que pretexto.)

Estos dos términos no tienen nada que ver con apariencia o "simple apariencia". Aun así, Heidegger tan sólo se centrará en la significación primitiva y positiva del término, distinguiéndola del "parecer ser". Apariencia entra en escena porque tiene la significación de anunciarse por medio de algo que se muestra, y esto es constitutivo de fenómeno: éste puede tomar la inflexión, privativa, de "parecer ser", y también la apariencia puede convertirse en un "parecer ser...". En este caso, confuso se volvería el acceso al ser del ente y nos acercariamos más al concepto vulgar de fenómeno perdiendo entonces la relación originaria, primitiva de los griegos.

Fenómeno -mostrarse a sí mismo, es una forma de hacer frente a algo. Apariencia, por el contrario, remite a una "relación de referencia dentro del ente mismo -y que es ella misma un ente-, de tal suerte que lo que hace referencia (lo que anuncia) sólo puede cumplir su posible función cuando se muestra en sí mismo o es "fenómeno."¹⁵ De tal modo que lo que hace referencia sólo puede cumplir su función cuando se muestra en sí mismo como fenómeno. Por lo tanto, la "apariciencia" y el "parecer ser..." están ellos mismos fundados de distinto modo en el fenómeno. Y para comprender adecuadamente

¹⁴ *ibid.* p39

¹⁵ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 41

estas relaciones solamente puede ser desde la definición de fenómeno, como lo que se muestra en sí mismo.

Lo que se muestra en sí mismo son los entes, aquellos que son accesibles en la intuición empírica en un sentido kantiano:

"Lo que en las apariencias, en el fenómeno vulgarmente entendido, se muestra siempre, ya previa, ya concomitantemente, aunque no explícitamente, cabe hacer que se muestre explícitamente, y esto que se muestra en sí mismo (las "formas de la intuición") son los fenómenos de la fenomenología."¹⁶

Acercándose al fenómeno desde esta perspectiva, el concepto vulgar de fenómeno queda descartado, ya que está relacionado directamente con la simple apariencia (que no es lo que muestra). Fenómeno no es otra cosa más que lo que se muestra en sí mismo. Por lo que habrá que tomar este concepto incluyendo su concepto formal, el cual toma en cuestión si lo que se muestra es el ente o un carácter de ser de los entes, para una recta aplicación al concepto vulgar.

Ahora, en lo que respecta al *Logos* queda, en su sentido etimológico, como habla: la capacidad de hacer patente aquello de lo que se habla en el habla. Heidegger es muy cuidadoso en este punto al hacernos ver la diferencia que hay entre el sentido originario, etimológico de *logos* a diferencia de la significación que va adquiriendo a lo largo de la tradición filosófica. *Logos* terminó interpretándose como razón, juicio, concepto, definición, proposición, y razón de ser o fundamento. La deformación del *logos* como habla en un sentido apofántico terminó siendo un término para el lenguaje científico; adquiriendo una estrecha relación con la razón.

Sin embargo, originariamente, *logos* permite ver algo a los que hablan, "hace patente aquello que se habla en el habla"¹⁷. De tal modo que la comunicación por medio

¹⁶ *ibid.* p 42

¹⁷ *ibid.* p 43

del habla hace patente en lo que se dice haciendo accesible al otro aquello de lo que habla. *Logos* tiene una visión apofántica, mostrativa. Este *logos*, gracias a su permitir ver, puede entonces ser verdadero o falso en el sentido de sacar de su ocultamiento al ser de que se habla, y permitir verlo, descubrirlo como no oculto, en el caso de verdad, y encubierto en el caso de falsedad.

Poco a poco, y cada vez más el *logos* irá tomando una importancia fundamental a lo largo de este trabajo. Por lo pronto cabe decir que en este sentido Heidegger está "librándose" "de un artificial concepto de verdad en el sentido de la "concordancia"¹⁸ Verdadera, en el sentido griego, es la simple percepción sensible de algo. Más adelante la verdad terminará siendo lo que conviene propiamente al juicio. Pero "verdadero" en su sentido más puro es ser "descubridor". Es el habla apofántica de lo que se trata aquí; el habla que muestra o descubre. Y porque la función de *logos* permite ver algo, percibir los entes, puede terminar significando "percepción racional", y razón. Sin embargo a Heidegger lo que importa solamente es *logos* en su función primaria, como "habla apofántica".

De este modo, "fenomenología" quiere decir: "permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo"¹⁹, que no es otra cosa que la máxima que ya se venía tratando: "a las cosas mismas". Y algo de lo más crucial que implica este lema es que solamente a través de la mostración y demostración directa del fenómeno puede decirse y discutirse acerca de su ser. Indica "cómo" mostrar, no "qué" mostrar. Por lo que no hay lugar para determinaciones no demostrativas, para prejuicios e imposiciones.

A partir de esta realidad, para Heidegger la fenomenología no es un método para elegir entre muchos otros, es el único posible. Husserl también lo veía así, sin embargo los

¹⁸ *ibidem*.

¹⁹ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p45

objetivos de Heidegger con respecto a su maestro, son otros. Esa previa comprensión del ser, que es preteórica, constituye la posibilidad misma de encontrar al mundo. El conocimiento así, no se trata de ninguna adecuación, más bien, es la articulación de una comprensión originaria, en las cuales las cosas están ya descubiertas. Esta articulación se llama interpretación.

Como ya hemos visto, Heidegger piensa que los fenómenos pueden estar encubiertos de distintas maneras, como en el no estar todavía descubierto, o un fenómeno que puede estar enterrado (que estaba ya descubierto pero volvió a quedar encubierto), de tal forma que "parece ser". De este modo, la fenomenología toma la tarea de ser el método que se requiere para el punto de partida del análisis, así como el acceso al fenómeno, y el paso a través de los encubrimientos dominantes. Y como ser es siempre ser de un ente, cuando se propone liberar al ser, es necesario comparecer en el modo adecuado al ente mismo: tiene que mostrar la forma de acceso que le sea inherente.

Ahora, esta laboriosa tarea que tiene que asegurar la fenomenología debe ser ejercida adecuadamente por el "ser ahí", que es el indicado tanto óptica como ontológicamente para preguntarse la pregunta por el ser, porque, como ya lo he dicho, gracias a la comprensión inherente a su ser, le es dado el sentido de ser y las estructuras fundamentales de su ser. Entonces el sentido metódico de la descripción fenomenológica es la interpretación, a partir de la comprensión que sólo es el captar de nuevo la intensidad total del fenómeno. El papel de la hermenéutica en la fenomenología es esencial.

La interpretación tiene que ver con el descubrir el sentido del ser y las estructuras fundamentales de su ser, que son dadas a la comprensión del ser inherente al "ser ahí". Este es el motivo de que la hermenéutica, en cuanto negocio de la interpretación, esté fundada ella misma en la fenomenología del "ser ahí". Se descubre el sentido del ser y las estructuras fundamentales del "ser ahí" y de los entes que no tienen su forma de ser: no es

otra cosa más que "un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica".²⁰

La fenomenología está inmersa en todo el pensamiento de Heidegger, *Ser y Tiempo* es la prueba de ello. Simplemente porque la fenomenología está ella misma fundada en el ser del "ser ahí", en su modo de adentrarse y descubrir su mundo a partir de las estructuras fundamentales de su ser. El "ser ahí" es la posibilidad de apertura al ser; gracias a la preeminencia ontológica sobre todo ente en cuanto a la posibilidad de su existencia, a la comprensión preontológica del ser. Es la relación que tiene el "ser ahí", siempre abierta con el mundo, antes que la relación sujeto-objeto epistemológica. Vemos entonces que el conocimiento como articulación no es el desarrollo y articulación que el "ser ahí" pueda tener como un sujeto individual acerca del mundo, sino que es la elaboración de la constitutiva y originaria relación con el mundo que lo constituye

Sólo por medio de este método, que es más un movimiento, un estilo de acercarse al mundo, es como puede llegarse a un conocimiento adecuado del ser. Para Heidegger, la fenomenología debe permitir ver: "con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra, aquello que al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que a la par es algo que por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento."²¹. Esto es el ser de los entes. Justamente porque los fenómenos no están dados inmediata y regularmente es que la fenomenología hace posible a la ontología, porque el ser, al no ser un ente, no es accesible a primera vista. La fenomenología se encarga de mostrar ser del ente.

Si vemos a la fenomenología como una relación con el mundo existencial, preontológica, como le llamará Heidegger, anterior a todo análisis reflexivo, entonces

²⁰ *ibid.* p 48

²¹ *ibid.* p 47

podemos comenzar a comprender porqué es el método que abre al ser. La relación con el mundo es un hecho, es la única fuente de experiencias que tenemos. El hombre tiene una relación utilitaria con lo objetos, práctica, y para eso no es necesaria ninguna información teórica acerca de los objetos, primordialmente la relación es existencial.

El intento de la fenomenología es remitirse a ese estado anterior del ser en el que todavía no ha entrado ninguna relación teórica, porque a partir de la relación existencial, como modo de ser del hombre, puede entonces entrar la relación teórica. Es por esto que la fenomenología se limita a describir. Y es que la percepción no es ninguna toma de posición frente al mundo, sino el transfondo donde se destacan todos los actos, así como condición de posibilidad de todos los actos. El mundo tampoco es un objeto del que yo poseo la verdad y ley, es el medio natural y condición de todos mis actos y pensamientos. Por eso el hombre, antes que nada es "ser en el mundo", es ahí donde se conoce, ahí donde crea. El mundo no es algo ajeno. A las cosas mismas, antes de toda reflexión teórica.

IV EL "SER EN EL MUNDO"

Que el "ser ahí" se mueve bajo una comprensión de su ser, interpretándose a partir de su ser, explica que las ciencias sean modos de ser del "ser ahí". Dependiendo de la comprensión que tenga de su propio ser dirigirá la investigación científica por vías determinadas. Pero lo más fundamental que se deriva de este modo de dirigirse el "ser ahí" con respecto a dominios del ente que no son él mismo, es que necesariamente el "ser ahí" es en un mundo. Cuando Heidegger se refiere a este punto pretende mostrar la importancia de responder, o más bien preguntar adecuadamente por la pregunta del ser a partir de la relación del "ser ahí" con su mundo.

A partir del "ser ahí", que siempre se mueve bajo una comprensión de su ser y del ser de los entes, y que por ello los interpreta de un modo determinado siempre a partir de su mundo, Heidegger mostrará la relación del "ser ahí" con el ser. El "ser ahí" se relaciona

con el ser a partir de su comprensión preontológica, desde su mundo. Por su mismo ser, su forma de ser que le es inherente, se comprende a partir del ente al cual se dirige "inmediata y constantemente": su mundo. Heidegger llamará a este hecho "la retroactiva irradiación ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del "ser ahí"²². "Ser ahí"-mundo: a partir de esta relación originaria se toma como hilo conductor la cotidianidad del término medio: el modo como inmediata y regularmente se muestra en cada caso el "ser ahí".

Este modo de arrancar partiendo desde la relación del "ser en el mundo" y la cotidianidad, determina la forma de acceso al "ser ahí" para entenderlo. En primer lugar a partir de la mostración de su ser en sí mismo y por sí mismo, sin imponer teorías preconcebidas, siendo consecuentes con el método, y, en segundo lugar, da la importancia, remarcando la misma existencia del "ser ahí", al modo en como se contruye a partir de sus posibilidades. De este modo, no se podrán buscar categorías previas para determinar al "ser ahí", sino que habrá de basarse en su cotidianidad para poner de manifiesto las estructuras esenciales. Es importante entender desde la analítica existencial al "ser ahí" y no como un sujeto aislado al cual se vayan agregando categorías de acuerdo a ciertos prejuicios de valor.

Desde el primer momento en el que se deja ver la relación "ser en el mundo" es importante concebirla como algo originario, no como un agregado más. Desde el momento en que el "ser ahí" surge, es ya en un mundo. No se trata de una relación teórica o una toma de posición frente al ente. Estos tan sólo son modos derivados de esta relación originaria, modos en que el "ser ahí" se conduce en su mundo. Simplemente, no es posible concebir al "ser ahí" sin un mundo. En este sentido la comprensión preontológica del ser está determinada por esta estructura, del mismo modo como lo está la analítica existencial.

²² Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 25

Con esto, quedará claro que el "ser en el mundo" es una estructura fundamental, originaria e íntegra. Sin embargo, no por ello no puede ser estudiada desde los diferentes componentes que la constituyen. Lo importante es no perder de vista el todo, la unidad de dicha estructura. Al ir recorriendo dichos componentes será más fácil llegar hasta la estructura unitaria del "ser del "ser ahí", la cura, la cual constituye el ser mismo del "ser ahí". Por el momento me detendré en los elementos que constituyen el "ser en el mundo": "la mundanidad del mundo", para en el segundo capítulo ver el "ser en el mundo" como "ser con" y "ser si mismo" y el "ser en" como tal, y así alcanzar la unidad estructural del ser del "ser ahí", la cura. Sólo esto nos permitirá entender y rebasar la postura del sujeto y abrimos a posibilidades que implican otra relación con el mundo.

IV.A. EL "SER EN": DIFERENCIA ENTRE EL "SER EN" DEL "SER AHÍ" Y LO "ANTE LOS OJOS".

Con el "ser en" Heidegger se referirá al modo en que el "ser ahí" espacializa o habita a partir de la estructura fundamental de "ser en el mundo". Primeramente, para comprender adecuadamente esta estructura del "ser ahí" "en" un mundo, es necesario diferenciar dicha relación de lo intramundano, los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí". El "ser ante los ojos" es la primera que trataremos:

"Estos entes cuyo ser unos "en" otros puede determinarse así, tienen todos la misma forma de ser, la de "ser ante los ojos" "con" algo de la misma forma de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar,...notas peculiares de los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí".²³

Las cosas pueden estar en otras, puede estar una junto a otra en un mismo espacio, tocándose o no. Sin embargo, no puede considerarse del mismo modo la relación que el "ser ahí" tiene con su mundo, como si fuese uno más, uno "ante los ojos" entre las demás

²³ *ibid.* p 66

cosas que ocupan un lugar. El "ser ahí" habita, se familiariza con un lugar, frecuenta o cultiva algo. En última instancia, el modo en que el "ser ahí" habita un espacio tiene que ver con su manera de ser, con la espacialidad en cuanto existenciario, tiene que ver con el "ser cabe".

A partir de la determinación existenciaría del "ser ahí" como "se cabe" es posible diferenciar completamente la relación que éste tenga con su mundo sobre el modo de ser de las cosas, como lo "ante los ojos". Es importante insistir en este punto, porque el "ser ahí" tiende a cosificarse, a tomarse como "ser ante los ojos", se interpreta como una cosa más entre otras oscureciendo o dejando a un lado las estructuras ontológicas que determinan su ser. "Ser ante los ojos" refiere justamente a la cosificación que deja a un lado los vínculos y relaciones que conforman todo un plexo de significación. El hecho es que solamente a partir de las estructuras que conforman el ser del "ser ahí", en este caso sobre el "ser en", es posible alcanzar una interpretación adecuada.

En segundo lugar, el hecho de que el "ser ahí" se interprete a sí mismo como "ante los ojos", tiene que ver con el *factum* que es cada "ser ahí", con la facticidad que implica el "ser en el mundo" vinculado con otros entes que no son de su misma forma de ser. Al absorberse y estar inmerso en el mundo, siendo ahí donde se comprende a sí mismo el "ser ahí", aunando, por otro lado, el estar rodeado de entes que no son él mismo(a parte de los otros entes que sí tienen su misma forma de ser, por supuesto), tiende a mal comprenderse, a confundir su ser. La misma forma de ser del "ser ahí" hace que éste pueda perder su ser en lo que se refiere a perder la posibilidad de alcanzar una comprensión adecuada de sí mismo.

Solamente a partir de la estructura del "ser en el mundo", y sin separar al "ser ahí" mismo, como alma y cuerpo por ejemplo, es posible concebir el modo como espacializa existenciarmente, ontológicamente. En pocas palabras, el modo como el "ser ahí" "es" en el mundo. De lo contrario, tomando al "ser ahí" a partir de ciertos juicios de valor acarreados por la tradición, tan sólo nos quedaríamos en un plano óptico o, peor aún, sería

tan sólo una teoría antropológica más entre otras que no tiene que ver con la realidad. Por ejemplo, tomar al "ser ahí" como un ser espiritual puesto en un espacio remite a una ajenidad en lo que se refiere a la relación con el mundo, un distanciamiento que separa al propio "ser ahí" de su mundo haciéndole sentir como un extraño

Este tipo de posiciones teóricas frente al mundo conllevan implicaciones gravísimas en lo que se refiere a la relación y el respeto que el hombre adquiriera frente a su mundo incluyendo a la naturaleza por supuesto. Concibiéndose como un ser diferente ontológicamente sobre las cosas conlleva una ajenidad y una falta de comprensión que abre direcciones tales como la que la modernidad abrió: un sujeto el cual gracias a su diferencia ontológica en cuanto *rex pensante*, misma que al ser superior por permitir un conocimiento claro y distinto de las cosas a través de la razón, puede actuar sobre el mundo material, la *rex extensa*, utilizándole de acuerdo a sus designios sin tomar en cuenta las implicaciones de sus actos. A partir de una teoría preconcebida se asume una actitud que en este caso lleva al "ser ahí" a disponer de su mundo a su antojo sin tomar en cuenta la vida en la Tierra.

Muy a grandes rasgos este ejemplo muestra más que nada una posición teórica, la cual en última instancia es tan sólo un modo de conducirse frente a las cosas como "ser en el mundo", uno posible entre otros tantos. Ahora bien, el "ser en" remite al "ser ahí" y su relación con su mundo como una unidad que no diferencia ontológicamente entre posibles divisiones del mismo "ser ahí", tales como alma, cuerpo, espíritu. Asimismo, tomando el "ser cabe" como el espacializar existencial del "ser ahí", como el modo de habitar el mundo, mienta una relación eminentemente práctica, existencial, y no teórica. Esta unidad vincula al "ser ahí" a partir de su propia estructura de ser con su mundo. Con ello es posible abrirse a otro tipo de posibilidades, de concebirse e interpretarse el propio "ser ahí" pues deja de ser un ente aislado, confundido con las cosas.

Gran parte de la problemática en lo que se refiere a concebir la estructura del "ser en el mundo" tiene que ver, como ya lo mencioné anteriormente, con el estar inmerso,

absorbido en la cotidianidad. Se trata de la facticidad del "ser ahí". Además, bajo este mismo hecho, al apoyarse en entes intramundanos para concebir la relación "ser ahí"-mundo, trae como resultado una interpretación inadecuada. Mientras que no se fundamenta ontológicamente la relación, y se la siga tomando por consabida, mientras que sea el ámbito teórico el que predomine sobre ésta, la estructura del "ser en el mundo" permanecerá invisible, aunque no por ello inexistente.

El caso es que "ser ahí" y mundo no coinciden con sujeto y objeto. El "ser ahí" no conoce su mundo cual si fuese una esfera cerrada que sale o trasciende su esfera para entrar en una diferente, un objeto determinado. No se trata de un proceso de construcción en donde una vez apesado el conocimiento del objeto es introducido en el sujeto, cual recipiente que retiene el conocimiento del mundo. Esto es así porque no se puede considerar a lo "externo" al sujeto como algo que lo enfrente, cual si el conocimiento flotase en el aire y solamente fuese necesario tropezarse con él. En pocas palabras, el conocimiento no es algo "ante los ojos".

Por otro lado, si se considera al sujeto como una esfera interior que debe entrar a otra externa y ajena la cual se adecúa y gracias a este proceso se da el conocimiento, habría que empezar por determinar cual es la forma de ser de dicho sujeto cognoscente así como dicha esfera interior. También habría que aclarar cómo sea o qué sea dicho conocimiento. Y para ello hay que referirse justamente a la relación que el "ser ahí" tiene en cuanto "ser en el mundo", en su habitarlo y estar familiarizado con él, en el "curarse de".

De aquí se deriva que al ser el "curarse de" en su andar por el mundo lo más originario y fundamental de la forma de ser del "ser ahí", el conocimiento es tan sólo un modo de ser del "ser ahí" como "ser en el mundo": "el conocimiento es una forma de ser del "ser en el mundo."²⁴ Además, el "ser ahí" no sale desde una esfera interior hacia una

²⁴ *ibid.* p74

ajena y extraña a él puesto que, por su misma forma de ser, es "ahí fuera" en todo momento. No está enclaustrado frente a lo exterior y ajeno en una relación contemplativa o pasiva.

Esto tendría que ver más bien con una toma de posición frente a las cosas, con un "dirigir la vista" o detenerse y percibir lo "ante los ojos, interpretarlo y determinarlo para expresarlo a través de proposiciones. Pero esta posición se deriva más bien de su estructura originaria que tiene más bien que ver con la manipulación y utilización de los entes, con el "ser ya cabe el mundo". Precisamente por ello, la relación con el mundo es eminentemente práctica y no teórica.

El "cabe entes que hacen frente" se refiere justamente a que el "ser ahí" está creando el mundo, que el mundo no es algo puesto, sino que el "ser ahí" lo construye y descubre en cada caso dependiendo de la comprensión que tenga del ser. En este sentido, el mundo también construye al "ser ahí". La relación en la que constuye, utiliza y manipula los entes intramundanos está determinada por su previa comprensión del ser. Pero, a su vez, el "ser ahí" se comprende a partir del modo como concibe al ser. De este modo, la relación teórica, en la forma de "dirigir la vista" en el fondo también es práctica, está determinada por la previa comprensión del ser. Lo importante es ver que el conocimiento es una forma de ser del "ser ahí" que siendo "en" su mundo es capaz de conocerlo como un modo de su ser.

IV. B. MUNDANIDAD DEL MUNDO

En este apartado trataremos de destacar fenomenológicamente el ser de los entes "ante los ojos". Asimismo, intentaremos mostrar el fenómeno del mundo en su ser, en su estructura de ser. Nos propondremos "poner a la vista el "ser en el mundo" por el lado del elemento estructural "mundo".²⁵ Pero, para ello no valdría hacer tan sólo una

²⁵ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 76

descripción de lo que le compone, tal como casas o árboles. Esto tan sólo se quedaría en un plano óntico, cuando la intensión es llegar a la estructura fundamental del "ser del mundo".

"Describir fenomenológicamente el "mundo" querra, según esto, decir: poner de manifiesto y fijar en conceptos categoriales el ser de los entes "ante los ojos" dentro del mundo".²⁶ Recordemos que los conceptos categoriales tiene que ver con el destacar el ser de los entes a través de la analítica existencial, pero, de los entes que no son el "ser ahí", de los entes "ante los ojos" en este caso. Por ello, Heidegger intentará describir la estructura "ser en el mundo" desde la mundanidad de las cosas que lo componen entre otras tantas.

Como ya se mencionó anteriormente el descifrar dicha estructura se hace más comprensible al dividirla, mostrarla desde cada una de sus partes, aunque no por ello, al sumarias se comprenda el todo estructural. Por supuesto que el todo rebasa la suma de sus partes en cuanto a la limitación que tendría de comprenderle de dicho modo. Es solamente comprensible desde la totalidad que es el "ser ahí", desde la cura entendida como temporalidad. Pero el análisis debe ir por partes, y en este caso Heidegger se centrará en el "ser ante los ojos", para así acceder a la mundanidad del mundo.

Así, lo que entra en problema en esta sección tiene que ver con el "ser cosas". Pero Heidegger se preocupa en este aspecto de deslindar el modo de acceder a éstas en cuanto a la sustancialidad, como lo ha hecho la tradición a través de la ciencia matemática de la naturaleza, la física. Si se reducen las cosas en cuanto dotadas de valor a la naturaleza por el modo en que son edificadas, y ésta a su vez es reducida a la sustancialidad, entonces jamás podrá acercarse al verdadero fenómeno de "mundo". La sustancialidad tiene que ver con una toma de posición teórica que se centra en un sujeto cognoscente que conoce los objetos separándolos de su entorno.

²⁶ *ibidem*.

Aún así, lo importante es hacer ver que el "ser en el mundo" en cuanto estructura, no se limita a los entes naturales o a la naturaleza en cuanto tal. Acceder a ella desde la sustancialidad tan sólo aleja del verdadero asunto a tratar. Pero, además, si se quisiera acceder a ésta en cuanto naturaleza, son diversos los modos o caminos para descubrirla. Y ciertamente la sustancialidad remite a una diferencia ontológica, a una toma de posición teórica que tiene que ver con el "dirigir la vista" para interpretar y formular proposiciones o juicios de valor para formarse una idea. Este es tan sólo un camino de descubrirla, camino que después de todo remite a un modo de "ser en el mundo".

Naturaleza es considerada como un ente más que hace frente dentro de un mundo. Uno entre otros, pues las cosas dotadas de valor son también entes "dentro" del mundo. Aunque no por ello hacen frente del mismo modo: Heidegger no está reduciendo aquí a la naturaleza a las cosas dotadas de valor en lo que se refiere a su modo de darse. Esto sería cosificar el mundo natural y por ello caer en errores de la tradición moderna, en especial Descartes que redujo lo material a la *res extensa* y por ello no diferenciable entre sí. Más adelante tratará justamente la concepción cartesiana de mundo para deslindarse completamente de esta tradición. Por lo demás son las cosas dotadas de valor las que son reducidas a la naturaleza en tanto que es su origen.

Sin embargo, en este caso no es la preocupación central el ser de la naturaleza frente al "ser cosas". Lo que se intenta resaltar es el hecho de que la estructura de mundo es mucho más amplia, no se reduce a la naturaleza, porque ésta se da por supuesto cuando los entes intramundanos hacen frente. Digamos que tanto la naturaleza como los demás entes intramundanos se encuentran dentro del mundo:

"Ni la pintura óptica de los entes intramundanos, ni la exégesis ontológica del ser de estos entes dan como tales en el fenómeno "mundo". En ambas formas de acceso al "ser objetivo" ya se da "por supuesto", en diverso modo, un "mundo".²⁷

²⁷ *ibid.* p77

Por otro lado, a pesar de que el problema de esta sección tiene que ver con el "ser cosas", no por ello se deja a un lado la analítica existencial, el análisis de las estructuras de ser del "ser ahí". Más bien, es justamente por este lado por donde se comprende y se accede al "mundo". Mundo en cada caso se da por supuesto donde hacen frente los entes intramundanos. Aunque, tiene que ver más bien con el carácter del "ser ahí" en cuanto a su forma de ser. Si el mundo no puede ser apresado como carácter de los objetos, porque las cosas lo presuponen, entonces el mundo es posible descubrirlo como un carácter existencial del "ser ahí". De este modo, el "mundo" en cuanto tal es una estructura que conforma el ser del "ser ahí", la mundanidad.

Pero entonces, ¿no caemos así en la subjetividad absoluta?, ¿cómo puede ser entonces posible un mundo en común?, ¿A qué mundo nos estamos refiriendo entonces? Un punto fundamental es que a través de la mundanidad es posible deslindar el carácter subjetivo de mundo en cuanto a que cada "ser ahí" tenga su mundo y por ello difícil sea concebir un mundo en común, un mundo habitado por cada "ser ahí" y por todos a la vez. Con esta estructura ontológica se accede justamente a la mundanidad del mundo en general partiendo, como un dato indispensable del análisis desde la cotidianidad del término medio. No es este o aquel mundo, sino la mundanidad del mundo en general.

Con la mundanidad del mundo Heidegger se refiere a aquello que constituye el mundo como tal, abstracción hecha a partir de la cuestión de saber si ese mundo personal o del mundo público. Pero al decir que se trata de un carácter del "ser ahí", con ello se refiere a una significación ontológica existencial. Comprender el ente desde su ser, en tanto ente, ese es el objetivo ontológico. No se trata entonces de una descripción del mundo, sino de despejar la estructura esencial que se arraiga en la existencia humana.

Aún así, viendo al mundo desde el "ser ahí" como un existencial, se hace necesario resaltar el carácter de ser de los entes que hacen frente en él, los "entes intramundanos", ya que en su relación con ellos el "ser ahí" "es" en el mundo.

Pues bien, el problema no se resolvera adecuadamente hasta no comprender las soluciones insuficientes que se han dado para acceder al mundo. Mundo a lo largo de toda la tradición ha venido mentando ciertas significaciones erróneas. A través del esclarecimiento de cada una de estas podrá plantearse adecuadamente lo que "mundo" significa a través de la mundanidad. "Mundo" a lo largo de la tradición ha mentado:

"1. "Mundo" se emplea como concepto óntico y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser "ante los ojos" dentro del mundo."²⁸ En este sentido, se trata de un concepto óntico porque se refiere al ente sin penetrar al ser del ente

"2. "Mundo" funciona como término ontológico y entonces significa el ser de los entes aludidos en el número 1. En este caso puede "mundo" ser el nombre de toda región que abarque una multiplicidad de entes; por ejemplo, significa "mundo" lo que significa al hablar del "mundo" del matemático, la región de los posibles objetos de la matemática."²⁹ Aquí vemos que la noción de mundo no puede ser más que una región determinada del ente, y que contiene además una diversidad de entes.

"3. "Mundo" puede comprenderse de nuevo en un sentido óntico, mas ahora no como los entes que el "ser ahí", por esencia, no es, y que pueden hacer frente dentro del mundo, sino como aquello "en que" un "ser ahí" fáctico, en cuanto es este "ser ahí", "vive". "Mundo" tiene aquí una significación preontológicamente existencial. Aquí vuelve a haber diversas posibilidades: "mundo" mienta el mundo "público" del "nosotros" o del mundo circundante "peculiar" y más cercano (doméstico)."³⁰ Con esta noción se refiere al mismo "ser ahí", como vive realmente sin tratar de analizar la estructura intrínseca que hace posible su ser.

"4. "Mundo" designa, finalmente, el concepto ontológico-existencial de la mundanidad. La mundanidad misma es susceptible de modificarse en los respectivos

²⁸Heidegger, El Ser y el Tiempo p78

²⁹*ibidem*

³⁰*ibidem*

todos estructurales de distintos "mundo", pero encierra en sí el *a priori* de la mundanidad en general.³¹ Esta noción es ontológica porque apunta hacia la estructura del ser del mundo, a la mundanidad.

Heidegger señalará que es en la significación tercera de "mundo" donde encuentra la mundanidad, en el modo en que se conduce cotidianamente en su mundo el "ser ahí". Sin embargo, al analizar estas concepciones de mundo a lo largo de la tradición, claramente se puede ver que se ha pasado por alto la estructura de la mundanidad. Sólo un análisis de la mundanidad y sus distintos modos de mundanación mostrará porqué el "ser ahí" pasa por alto en lo que respecta al conocimiento del mundo, el fenómeno de la mundanidad. Pero, como ya lo mencioné, no será más que desde la cotidianidad del término medio desde donde podrá acceder a dicho fenómeno.

Por lo mismo la idea de la mundanidad en general solamente será esclarecida desde el mundo inmediato del "ser ahí", desde el mundo circundante. Con este término Heidegger se refiere justamente a los entes que hacen frente que no son del carácter del "ser ahí", a los "entes intramundanos". Pero, se agrega el término de circundante para dar la idea de espacialidad. Espacialidad que solamente podrá ser entendida a través de la propia mundanidad, ya que es ella la que determina el modo en que los entes intramundanos. están acomodados y relacionados entre sí.

IV.C. EL SER DEL ENTE INTRAMUNDANO Y LA MUNDANIDAD EN GENERAL.

Trataremos la relación de la circunmundanidad con la cura: el andar por el mundo con los entes intramundanos. A partir de la cura como el modo en que el "ser ahí" se dirige hacia su mundo, es posible comprender el cotidiano "ser en el mundo", punto de

³¹ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 78

arranque del análisis. Jústamente porque la cura no tiene que ver con un mirar perceptivo o contemplador, menos aún con un conocimiento teórico.

Cura se refiere más bien al modo en que el "ser ahí se dirige y manipula los entes, los utiliza y produce, en su andar por el mundo. Ahora, este andar tiene un conocimiento, pero no teórico. Tiene que ver con la previa comprensión del ser que hace que el "ser ahí" este familiarizado con su mundo y sepa utilizarlo sin detenerse ante él; es un conocimiento práctico que permite establecer relaciones siempre de acuerdo al uso de los entes intramundanos:

"Estos entes no son el objeto de ningún conocimiento teorético del "mundo", son lo usado, lo producido".³² Lo que Heidegger pretende hacer ver con esta aclaración de no entender como una teoría el análisis que realiza sobre los entes intramundanos, es que está tratando de acceder no al plano óntico, sino al ontológico. "Porque lo que se trata de abrir y explanar es al ser", a pesar de que precisamente por ello, "los entes son siempre lo previo y concomitante al tema".³³ El simple hecho de que se trate de un conocimiento fenomenológico apunta la dirección: mira previamente al ser.

Pero además toma en cuenta el hecho fundamental de que hay una comprensión determinada en cada caso inherente al "ser ahí", comprensión que determina el modo como se dirige, utiliza y produce los entes intramundanos. Bajo esta comprensión el "ser ahí" determina el modo en que se "cura de". Y para Heidegger este *factum* es tan determinante que, para no errar o caer en los problemas de la tradición, necesita diferenciarse del modo en que se conciben los entes intramundanos a través de las distintas concepciones filosóficas.

Más que nada porque los conceptos filosóficos conllevan de antemano caracterizaciones ontológicas. Por ejemplo, el llamar "cosas" a este tipo de entes trae

³² *ibid* p 80

³³ *ibidem*.

consigo el concebir al ser mismo en tanto sustancia, extensión, o materialidad. No es por este lado donde debe encontrarse una base fenoménica si recordamos que el método trata de dejar a un lado los prejuicios o preconcepciones de cómo son las cosas para después ir a buscar en ellas los previamente concebido. La fenomenología busca rebasar el modo, moderno sobre todo, de entender al ente accediendo a su propia estructura de ser, pero dejando que el ente se muestre en si mismo, por si mismo.

Heidegger recurrirá al término 'útil' para mentar justamente la relación que el "ser ahí" tiene con el ente en cuanto que anda por el mundo "curándose de" lo que le hace frente. Y lo que le hace frente en este caso son justamente los entes intramundanos. A través de esta significación eminentemente práctica se hace ver que en el "curarse de" el ser de los entes es inmediatamente oculto. Sería un error desde un plano ontológico el simple aducir a las cosas el carácter de inmediato en cuanto a su modo de darse, o el recurrir a su "valor" pues en el andar curándose de, simplemente este carácter permanece inasible. Es el nivel teórico el que pierde importancia por no ser más que derivado del práctico.

Para apoyarse en su concepción de la idea de útil, Heidegger se refiere a los griegos:

"Los griegos tenían un adecuado término para "cosas": (τιτὸν), esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el "andar" que se "cura de" (τιτὸν ἀφαιρέσειν). Pero dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente "pragmático" del los (α) y los definieron "inmediatamente" como "meras cosas".³⁴

Habrà que hacer ver la forma de ser del útil ¿dónde queda o desde qué plano se toma a la naturaleza desde esta perspectiva?, ¿se reduce la relación que el "ser ahí" tiene con la naturaleza a lo utilitario?. ¿se encuentra determinado a través de esta comprensión

³⁴ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 81

del ser de su época a reducirla a lo utilitario o es más bien su forma de ser en el mundo en cualquier época?

Pero comencemos primeramente a analizar qué es un útil. Útil, nos dice Heidegger, no "es" rigurosamente tomado, nunca. "Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente "algo para..."³⁵

Es así que el útil remite a un para, el martillar del martillo por ejemplo, que a su vez se refiere a todo un complejo de útiles, el clavo que se martilla, para clavar la madera para hacer una puerta para abrir a un cuarto, etc. Se refiere una totalidad de útiles que remiten a un plexo de referencias en donde el "ser ahí" se mueve familiarizadamente en su andar por el mundo, y en donde no necesita detenerse para analizar cada útil en cuanto tal. Es por ello que el aspecto más importante de este modo de concebir los entes intramundanos como útiles es que no se muestran inmediatamente por sí, en cuanto son en su estructura misma, sino que aluden al para qué son. El "ser ahí" no se detiene ante ellos, no los aprehende de un modo temático para después usarlos porque su referencia tiene que ver con su utilidad. Utilidad que a su vez remite siempre hacia la totalidad.

En última instancia, este término nos remite al modo en que el "ser ahí" anda por el mundo y cómo cada útil tiene una medida justamente para este modo de ser del "ser ahí". Se trata de la cura y la necesidad del "ser ahí" de que los entes intramundanos estén adaptados a su propia medida, a sus necesidades, para que en el momento justo pueda "apropiarse" del útil del caso: "cuanto menos se mire con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use, tanto más original se vuelve el atenérselas a ella, tanto más desembozadamente hace frente a ella como lo que es, como un útil."³⁶ Es en el martillar que se descubre el martillo.

³⁵ *ibidem*

³⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo* p 82

Este "ser en sí" del los útiles de 'servir para' se llama el "ser a la mano". "Ser a la mano" tiene que ver con este modo de andar por el mundo manipulando y utilizando de acuerdo al "curarse de", tiene que ver con la forma en que el "ser ahí" opera en su mundo, cómo se mueve en él. A esta forma de andar por el mundo utilizando y tomando la referencia del para de cada útil concibiendo la totalidad de útiles, Heidegger la llama el "ver en torno". "Ver en torno" es el ajustarse a las cosas a través de una vista no contemplativa.

Sin embargo, no porque en este modo de ser del "ser ahí" con lo "a la mano" no incluya el ver contemplativo, como es el "dirigir la vista" teóricamente, no por ello, no hay una peculiar teoría. La conducta práctica no es ateorética o ciega, tiene su propio conocimiento en cuanto que es un modo del "curarse de". Del mismo modo el "dirigir la vista" también es un modo originario del "curarse de"; pero este modo igualmente originario conlleva a tomar al ente como lo "ante los ojos" lo que invalida o no comprende el "ser a la mano".

Heidegger no está invalidando el modo de conocer teórico, simplemente está haciendo ver que lo "a la mano" está fundado originariamente en el "ser en el mundo" y que no es necesario entender teóricamente el mundo para moverse en él. Es justamente la previa comprensión del ser que funda y condiciona tanto el modo de andar por el mundo, ya sea "dirigiendo la vista" o en el "ser a la mano". Esto es lo más importante.

En este mismo sentido, tanto el "ser a la mano" como el "ser ante los ojos" están ambos del mismo modo originariamente fundados desde el "ser en el mundo". Qué sea más originario no tiene sentido plantearlo porque la relación es igualmente originaria. No es el ver o el pensar o el constituirse lo más originario, sino el andar por el mundo curándose de los entes que hacen frente.

Por otro lado, el "ser ahí" en el "ver en torno", no se detiene en cada útil, sino en lo que hay que producir en cada caso, en la obra, que no es sino "aquello "de" que primariamente se "cura" y por ende es primariamente "a la mano"³⁷. De este modo, la obra tiene que ver con la totalidad de referencia dentro de la cual hace frente el útil. Esta es precisamente la preocupación del "ser ahí", es la tarea que hace que le devuelva a la unidad referencial. La finalidad es la obra, pero ella misma tiene la misma forma de ser del útil pues es igualmente empleable.

La obra es el resultado del producir humano, es el producto, pero a su vez, el mismo producir es un empleo de algo para algo. Y aquí justamente es donde entra la relación que el "ser ahí" tiene con la naturaleza a través del "ser a la mano". Ya que el producir remite al empleo de algo, en última instancia los mismo útiles remiten a los materiales de que están hechos ellos mismo, la madera del martillo, el cuero de las pieles... Estos materiales no son producidos por el "ser ahí", sino que éste los toma, los utiliza más bien.

De este modo, a través del útil y de la obra es codescubierta la naturaleza: "la naturaleza a la luz de los productos de la naturaleza".³⁸ La naturaleza no es entonces algo que se va a conocer de un modo separado, como algo "ante los ojos", o tampoco como el "poder de la naturaleza". El hecho es que la relación con ella es modificada, el hombre irrumpe en ella y trastoca su orden. En pocas palabras, la naturaleza es "a la mano", está humanizada. Por eso el bosque es parque forestal, la montaña cantera o el río fuerza hidráulica. La naturaleza se descubre a través del mundo circundante del "ser ahí".

A partir de esta relación, el "ser ahí" puede entonces dirigir la vista para estudiar a la naturaleza como algo "ante los ojos"; entonces podrá controlarla y dominarla dependiendo de sus intereses. Pero con ello, en cuanto que es "ser a la mano" se olvida su

³⁷ *ibid*, p 83

³⁸ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p84

función de habitat, o de entorno, como puede ser el paisaje por ejemplo. El caso es que la naturaleza se pierde definitivamente con el "dirigir la vista" teóretico.

"Mas también a este descubrir la naturaleza le permanece oculta la naturaleza como aquello que "vive y crea", nos sobrecoge, se apodera de nosotros como paisaje".³⁹

Se está reservando algo a lo que simplemente no puede el hombre acceder a través de su modo de conocer teórico y que tiene que ver con la vida y creación propias de la naturaleza, algo que remite a una fuerza que sobrepasa el poder del hombre. En última instancia, Heidegger desde *Ser y Tiempo* nos muestra que es a través del mundo circundante que se descubre la naturaleza, en cuanto que el "ser ahí" anda por el mundo curándose de, absorbido en el inmediato mundo de obras. Sin embargo, hay algo más que esta reducción a lo utilitario, aunque sea uno de los modos en que se descubre la naturaleza. Hay algo que nos rebasa, que nos sobrecoge y que sale de nuestro entendimiento.

Veamos, a través del útil en cuanto obra, se hace referencia no sólo a los entes intramundanos, sino a otros de la misma forma de ser del "ser ahí", en cuanto que los útiles están hechos a su medida. Del mismo modo se alude a los materiales y por ello a la naturaleza en cuanto que "es a la mano", es "la naturaleza del mundo circundante". En cierto modo no se está reduciendo la relación del "ser ahí" con la naturaleza a lo utilitario, pero sí es el punto desde donde se conoce y descubre.

Precisamente porque es el modo del andar viendo en torno, el modo en que se cura el "ser ahí". Podrá tomarse en cuenta y hacerla accesible siempre a través del "ser a la mano", lo utilitario, haciendo puentes o techos, tomando los factores climatológicos, o por medio del reloj, pero en última instancia, depende del modo en que el "ser ahí" se absorba en su mundo curándose de él, que podrá descubrir los entes que le hacen frente,

³⁹*ibidem.*

incluyendo a la naturaleza, de determinado modo. Aquí radica la diferencia en el modo de relacionarse con la naturaleza, el modo de apropiársela adecuadamente.

Entonces es más bien dependiendo de las posibilidades que cada "ser ahí" tome en el curarse de, que se determinará la relación no sólo con la naturaleza, sino con su mundo. Ahora, en lo que se refiere a que si la relación con la naturaleza se reduce a lo utilitario, pienso que todo depende con lo que se mienta con el término útil, pues en el caso de Heidegger no tiene una connotación moderna, sino que se refiere al modo en que el "ser ahí" se cura en el andar cotidiano, dominado por la práctica, no por una actitud teórica que decide sobre el ser de las cosas. La relación con los entes intramundanos, y con la naturaleza está determinada por el "ser a la mano", pero está en la comprensión que el "ser ahí" tenga que podrá utilizar de distintos modos y relacionarse con ella.

El poeta, por ejemplo, utiliza a la naturaleza al traducir los signos e interpretar el mandato de lo divino. En este sentido, permanece inmerso en el círculo del desocultamiento del ser. El científico, en tanto sujeto, separa a los entes de sus relaciones y los somete a la experimentación para que respondan a su decisión previa para así validarlos. Son dos tipos diferentes de relacionarse y utilizar la naturaleza, todo dependiendo de la comprensión y el proyecto de cada uno.

IV.D. MUNDIFORMIDAD DEL MUNDO CIRCUNDANTE

Pues bien, hasta este momento no hemos logrado explicar el concepto de "mundo". Tan sólo nos hemos acercado al fenómeno desde lo "ante los ojos" y lo "a la mano" como modos igualmente fundados en el "ser en el mundo", modos del curarse que están determinados por la comprensión del ser en la que se mueve el "ser ahí". El caso es que los entes intramundanos que hacen frente tanto en el modo del "ver en torno" con lo "a la mano" como en el "dirigir la vista" de lo "ante los ojos", al hablar de ellos, ya se suponen dentro del mundo. Y la suma de éstos no dan con el fenómeno del mundo:

"El mundo no es él mismo un ente intramundano, y sin embargo determina los entes intramundanos hasta el punto de que éstos sólo pueden hacer frente, y los entes descubiertos mostrarse en su ser, en la medida en que hay mundo"⁴⁰

Ya vimos que el ser de las cosas no consiste en su ser objetos, a pesar de que para la modernidad sea este el modo de acercarse, el presupuesto para tratarlas. Es más bien la relación práctico utilitaria la manera más originaria de relacionarse con éstas, el andar ocupado en algo. En este sentido acercarse a los griegos nos ayudó a hacer ver la predominancia de la *praxis* en donde la movilidad del "ser ahí" en su mundo remite a un plexo de referencias. El "ser ahí", se inserta por medio de este plexo de referencias en su mundo lo cual le permite familiarizarse con él y curarse permitiendo que los entes le hagan frente. La mundiformidad de lo intramundano se hace visible a través del modo en que el "ser ahí" se mueve, se ocupa de algo.

Si el "ser ahí" es "ser en el mundo", y si además tiene una comprensión de su existencia, ¿no debe entonces tener un cierto conocimiento del mundo? Viéndolo así, no podríamos descubrir el mundo por medio de un silogismo, pero nuestro análisis del utensilio nos indica la marcha que se seguirá. Si analizamos al "ser ahí" en su relación con los útiles, podremos encontrar el mundo desde la preocupación cotidiana.

No podría ser por medio del análisis de las cosas, desde el cosificar, porque tiene que ver con el aislar algo, con el paralizarlo arrancándolo de su contexto. A través de este modo de concebir las cosas en tanto objetos, no se hace patente el mundo, mientras que con el actuar humano, su modo de andar por el mundo, con el relacionarse con lo "a la mano", el "mundo" se destaca precisamente como el carácter del "ser ahí". Como ya lo hemos venido diciendo, el "ser ahí" se relaciona con su mundo primariamente en el actuar y no con el tematizar.

⁴⁰ *ibid.* p 86

Puede verse una gran influencia aristotélica a través del término acuñado por Heidegger del "ver en torno". "Ver en torno" tiene una connotación ética y viene de una virtud: *frónesis* o prudencia. Con este término se mienta algo que no es enseñable y que consiste en saber qué es lo que es del caso en cada caso, algo que requiere de flexibilidad ya que cambia con las circunstancias. Es en el punto medio en donde se encuentra el justo actuar. Asimismo se remite al cuidar de la existencia humana, con la cura. Y esta es justamente la que determina la relación con el mundo en tanto que permite que le hagan frente ciertos entes de los que necesita curarse.

Podemos concluir que el "ser a la mano" es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es "en sí". Esta definición del ente intramundano pertenece como "ser a la mano" al mundo cotidiano, y es por lo tanto, una determinación ontológico categorial porque indica la modalidad de ser de este ente.

Ahora, el fenómeno de "mundo" se hace visible cuando lo "a la mano" se torna defectible en el modo de la inempleabilidad, lo cual sorprende al útil como lo "no a la mano". Entonces se lo refiere inmediatamente a lo "ante los ojos", se hace objeto temático. Lo mismo sucede con el modo de la impertinencia en tanto que es aquello que falta, quen no está "a la mano", y por ello se descubre como lo "ante los ojos". Un tercer modo en el que lo "a la mano" se presente como "no a la mano" y por ello se descubre como "ante los ojos", tiene que ver con lo que se cruza sin que sea necesario, algo para lo que no hay tiempo para "curarse de" y por ello perturba, insiste; algo que está ahí pendiente, esperando a ser despachado.

Lo más importante de estos tres modos que muestran el carácter de lo "ante los ojos" en lo "a a la mano", es que no se quedan solamente en lo temático de lo "ante los ojos", sino que se muestra o se vuleve a remitir a lo "a la mano". Se da una ruptura con la cotidianidad, con el andar no reflexivo o contemplativo del "ser ahí", en el cual no necesita detenerse a tematizar sobre los entes que le hacen frente para después utilizarlos. Pero cuando se da esta ruptura, el "ser ahí" se detiene, descubre lo "a la mano" como "ante los

ojos", pero con ello, se descubre lo "no a la mano" como "a la mano" y se muestra precisamente el "mundo"

Es cuando falla lo "a la mano" que se rompe el plexo de referencias y se asoma la mundiforidad la cual revela al mundo circundante. Y se revela, no como un ente más, sino como el *ahi* donde hacen frente los entes "a la mano". De este modo el rompimiento con lo "a la mano" es lo que permite que se muestre el mundo, de un modo temático, pero para volver a verlo a través de lo a la mano. Ahora, es justamente desde esta perspectiva que hay que comprender lo "en si" de los entes intramundanos como son "a la mano": desde la relación práctica con el mundo.

Mientras que el mundo no se anuncie temáticamente por medio de una ruptura de las referencias, puede hacer frente el útil "a la mano" como es "en si". Puede el cotidiano curarse del mundo circundante seguir manteniendo sus relaciones habituales. Es entonces que el "ser en si" de estos entes se comprende a través del cotidiano "curarse de" y no de lo "ante los ojos" dirigiendo la vista temáticamente.

Cuando se intenta deslindar el ámbito de lo "a la mano" para centrarse temáticamente en los entes intramundanos tan sólo se queda la reflexión en un ámbito óntico, no llega fenoménicamente a un plano ontológico, porque se está prescindiendo de la relación originaria del hombre como "ser en el mundo", la relación de la cual se derivan distintos modos de conocer el mundo. Es sobre la base del mundo que son comprensibles los entes intramundanos, y no separándolos y concibiéndolos desde un plano ontológico distinto al que hay que adecuarse por medio de la mente, y prescindiendo de los sentidos por ser engañosos.

Pero además es necesario comprender que el mundo es ya abierto en todo momento, y esto es justamente lo que permite que los entes hagan frente de determinado modo para que el "ser ahí" pueda curarse de ellos: "Pero si el mundo puede destellar de cierto modo, ha de ser "abierto". Con la accesibilidad de entes "a la mano" dentro del mundo para el "curarse de" "viendo en torno", es en cada caso ya "previamente abierto" el

mundo"⁴¹. Dicha apertura no se trata de algo a lo que haya que acceder previamente, algo a lo que haya que ir, es algo que está siempre, algo en lo que el "ser ahí" constantemente se esta moviendo.

Gracias a esta apertura "ser en el mundo" es "el absorberse, no temáticamente, sino "viendo en torno" en las "referencias" constitutivas del "ser a la mano" del todo de útiles. El "curarse de" es en cada caso ya como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo.⁴²

IV.E. EL CARÁCTER REFERENCIAL DEL UTENSILIO

La señal es justamente, la que muestra, en base a que su fundamento es un referir por "servir para", cómo el "ser ahí" anda por el mundo viendo en torno y "curándose de" ciertos entes que le hacen frente de un modo no temático. Muestra precisamente el modo en que el "ser ahí" se absorbe en su mundo, familiarizado con él, dirigiéndose u orientándose para "curarse de" determinados útiles. La señal hace que el "ser ahí" pueda moverse en su mundo circundante sin necesidad de aprehenderlo temáticamente.

Mas, en tanto que la señal refiere a, sirve para, al igual que un útil, no por ello, tiene la misma forma de ser que un útil. Un útil sirve para algo en particular sin que por ello señale, o remita al "qué" del "servir para". mientras que la señal es ella misma un útil en tanto que tiene la forma de ser del "servir para"; la referencia es su fundamento ontológico, pero precisamente refiere al qué del "servir para" del útil. Esta forma de ser, en última instancia remite al modo en que el "ser ahí" anda por el mundo, el modo en que se orienta en su mundo circundante, para curarse de ciertos entes intramundanos.

La señal, por su misma forma de ser, refiere a una totalidad de útiles, abre un plexo de referencias de lo "a la mano" de tal modo que orientan al "ser ahí". La señal remite a la

⁴¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, p 90

⁴² *ibidem*

espacialidad del "ser ahí". En tanto que el "curarse de" determina en lo que se detiene el "ser ahí", las señales señalan para lo que se vive. Y lo hacen destacando de los demás útiles permitiendo que sorprenda lo "a la mano", haciéndose accesibles por su mismo "ser a la mano". Esta es la razón de que no puedan tomarse como algo simplemente "ante los ojos", que tengan que aprehenderse en su "ser cosas". Las señales se hacen accesibles ellas mismas por su propia forma de ser de "a la mano". De este modo señalan lo que uno tiene que curar en el "ver en torno" de la cotidianidad.

La estructura ontológica del ser "a la mano", la totalidad de referencias y la mundanidad misma es lo que la señal, en tanto útil y fundada por la referencia, señala. De este modo, el "ser ahí" sigue la señal, sin comprenderla teóricamente, y anda por el mundo circundante curándose de lo que necesita vivir.

Comprender plenamente al mundo como carácter del "ser ahí", es posible a partir de la comprensión del "poder ser". Comprensión del "poder ser" como conformidad, significaciones y totalidad. Si el mundo es referido, en tanto entes intramundanos, a lo "a la mano" en cuanto útiles y éstos a su vez conforman una totalidad; si el "ser ahí" en tanto que se absorbe en el mundo familiarizadamente curándose de estos entes de un modo determinado, siendo este el modo de ser del ser en el mundo, el "ser ahí" tiene por lo tanto que conformarse en cuanto a una totalidad.

Jústamente, la significación toma un valor esencial en tanto que determina el modo de conformarse del "ser ahí". De tal modo que previamente supone que se abran las cosas de un modo determinado por la misma comprensión del "ser ahí". Siempre en cuanto a su "poder ser". El "ser ahí" da libertad a lo "a la mano" para que se muestre en su ser. Entonces, el "ser a la mano" se halla en una relación ontológica con el mundo y la mundanidad. Al mundo lo descubrimos junto con todo lo que se presenta, y es siempre ya abierto con lo "a la mano". Esta previa apertura es la que permite que haga frente lo "a la mano". ¿Cómo es esto posible? Gracias a que la referencia, el "servir para" y el "en qué" del "ser empleable". Se trata de la misma constitución del útil..

Ahora, en el caso de la señal veamos que no puede decirse que el señalar sea una peculiaridad de los entes si con ello se designa la estructura ontológica del "ser cosas". Pues lo mismo sucede con la referencia en cuanto a su "servir para". En todo caso, se trata, "de la ontomórfica condición de posibilidad de que el ente tenga por determinaciones condiciones de apropiado".⁴³ De aquí que de la referencia, en tanto que tiene el carácter de "ser referido", tiene el carácter de la conformidad.

Esta es la relación adecuada del "ser ahí" con lo "a la mano". El conformarse, en cuanto que implica la relación de conformarse con algo en algo, y esto precisamente es la referencia. Como ser de los entes intramundanos, da la libertad en cada caso para que éstos se muestren en su ser. Vemos entonces que el "ser ahí", en cuanto que se conforma con los entes en algo, es la condición de lo "a la mano", da libertad para que se muestren. Pero es por la totalidad de la conformidad que puede guardarse conformidad con algo "a la mano". Esta totalidad determina al útil singular en su "ser a la mano".

Un punto de suma importancia es que la totalidad de la conformidad, a pesar de que en todo momento remite a un "para qué" del ser empleable, en última instancia refiere a un para qué que ya no es un útil, remite a un para qué que ya no guarda conformidad con el "ser a la mano", sino con el "ser ahí", el ser cuyo ser inherente es la mundanidad. De este modo, el para qué primario no tiene que ver con el conformarse de útil, sino con el mismo ser del "ser ahí", es un "por mor de que".

De este modo, podemos ver una concatenación de la estructura de la conformidad al ser mismo del "ser ahí" como la causa principal de todo conformarse, misma que por el momento se dejará sin dilucidar hasta dejar clara la estructura de la mundanidad. Conformarse significa dejar ser algo "a la mano" desde un sentido ontológico. Por ello remite al dar libertad para que se muestre lo "a la mano" en cuanto tal. Se trata de un descubrir a algo en su "ser a la mano" y permitir que se muestre. Pero, como estamos

⁴³ *ibid.* p 98

hablando desde términos ontológicos, este permitir o dar libertad no es algo que sea resultado de una reflexión o una producción, sino *a priori*, en cuanto que es la condición de posibilidad de que algo se muestre, que haga frente, y que el "ser ahí" pueda adaptarse ónticamente, conformarse con algo "a la mano".

Gracias a este *a priori* que determina o da libertad en la conformidad, podemos ver que, siendo la forma de ser del "ser ahí" la que está detrás de todo esto, es él quien permite que se muestren los entes de un modo determinado, como son "a la mano"; pero en tanto a su mundo solamente: "En la medida en que en él se muestra un ente, es decir, en la medida en que es descubierto en su ser, es en cada caso ya algo "a la mano" en el mundo circundante y justo no "inmediatamente" sólo una "materia cósmica" "ante los ojos".⁴⁴

De este modo, no podemos suponer que el "ser ahí" de libertad para que se muestren entes fuera del "estado de descubierta" de la totalidad de conformidad. La conformidad es en cada caso descubierta sobre la base del previo estado de descubierta de la totalidad de conformidad. Esto quiere decir que el "ser ahí" se mueve bajo cierta interpretación de su mundo, bajo un previo estado de descubierta que no es más que la "mundiformidad" de lo "a la mano". Y lo más importante que se deriva de esto es que justamente esta predescubierta totalidad de conformidad conlleva una relación ontológica con el mundo.

Se trata en última instancia del comprender originario inherente al ser del "ser ahí" que, por su misma forma de ser comprende el "ser en el mundo", el ente al cual inmediata y regularmente se dirige en su andar curándose de entes que le hacen frente. De este modo, lo que determina que se abra de un modo su mundo tiene que ver con la comprensibilidad del para qué, con el "por mor del que", con su misma forma de ser.

⁴⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo* p 100

Se trata del "poder ser" que se proyecta a través de la comprensión originaria que determina en cuanto "para" un "qué" del conformarse del "ser ahí". Y la mundanidad en cuanto estructura de aquello sobre el fondo de lo cual se refiere el "ser ahí", dentro de lo cual se comprende, es algo con lo que ya está familiarizado el "ser ahí"; familiarizado originariamente. Se trata de la relación preontológica con el ser que permite que no se comprenda a partir de una reflexión teórica de las relaciones que constituyen el mundo, sino de que en la vida cotidiana el "ser ahí" pueda andar por su mundo circundante curándose de los entes que le hacen frente. Se trata de la cura, el ser del "ser ahí", en última instancia.

En pocas palabras, el comprender mantiene las relaciones del plexo al que se refiere el "ser ahí" en un previo estado de abierto, lo que hace que se mantenga en ellas familiarizadamente. Pero, al mismo tiempo, el comprender se determina por estas relaciones. De aquí se deriva la significatividad en cuanto al carácter de las relaciones del referir:

"El carácter de relación de estas relaciones del referir lo consideramos como un "sig-nificar". En su familiaridad con estas relaciones "significa" el "ser ahí" así mismo, se da a comprender originalmente su ser y poder ser respecto de su "ser en el mundo".⁴⁵

De este modo, en cuanto al "por mor de que", el "ser ahí" se conforma con estas relaciones como una totalidad original de acuerdo al significar en que se da a comprender previamente a sí mismo su "ser en el mundo". El todo de estas relaciones son la significatividad y es lo que constituye la mundanidad del "ser ahí", lo que hace que en cada caso sea como es. Y es esta familiaridad con la significatividad es lo que permite que hagan frente ónticamente los entes como "a la mano" en un mundo.

El "ser ahí", en cuanto es y por su misma forma de ser, está siempre referido a un mundo gracias a la significatividad que le mantiene familiarizado, porque a su ser le es

⁴⁵ *ibid.* p 101

inherente un "estado de referido a". El "ser ahí" es "ser en el mundo" en cada caso de un determinado modo. Asimismo, gracias a la comprensión y la significatividad, el "ser ahí", puede interpretar, abrir las significaciones que fundan la palabra y el lenguaje. Esta es la condición óptica del descubrimiento de una totalidad de conformidad:

"La significatividad abierta es, en cuanto estructura existencial del "ser ahí", de su "ser en el mundo", la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad de conformidad."⁴⁶

La mundanidad es entendida entonces como el plexo de referencias en las que se mueve el "ser ahí" familiarizadamente a través de la significatividad. Es un sistema de relaciones que le permiten andar por el mundo curándose de los entes que le hacen frente de un modo práctico y no teórico, y es una determinación existencial del "ser en el mundo". Muestra además que el "ser ahí", por su misma forma de ser, es siempre referido a su mundo, y no un sujeto aislado que tenga que conocer teóricamente a través de cordenadas o funcionalizaciones matemáticas, su medio para después moverse en él.

Menos aún podría suponerse que estas relaciones del "ser ahí" con su mundo sean algo pensado, separado del andar por el mundo "curándose de", algo fuera puesto en un pensar. En ningún momento se evapora el ser de lo "a la mano" a causa del sistema de relaciones que constituye la mundanidad. Es, al contrario, sobre la base de esta mundanidad del mundo como pueden descubrirse estos entes en su ser sustancial. Sobre la base de su "ser a la mano" podrían hacerse accesibles como "ante los ojos", pues, como ya vimos, a través de lo "a la mano" puede descubrirse lo "ante los ojos", del mismo modo como desde lo "ante los ojos" puede descubrirse lo "a la mano".

Lo matemático, como modo de acceder a la sustancialidad, a través de conceptos funcionales, es posible desde lo "no más que ante los ojos", modo fundado del "ser en el

⁴⁶ *ibid.* p 102

mundo". A continuación, Heidegger pasará a mostrar la concepción del mundo en Descartes, la posición más extrema y opuesta a la propuesta del "ser en el mundo".

Por el momento, tan sólo hay que tener presente que es necesario comprender la unidad "ser ahí"-mundo sin dar la prioridad al "ser ahí", porque a pesar de su papel creador, no crea el mundo. El mundo le es de algún modo dado y a partir de ahí el "ser ahí" podrá organizarlo. Pero es una unidad originaria. A partir de aquí podrán surgir los problemas teóricos o las distintas posiciones ante el mundo.

IV.F. CONFRONTACIÓN DEL ANÁLISIS DE LA MUNDANIDAD CON LA EXÉGESIS DEL MUNDO EN DESCARTES.

Con este análisis se tratará de ver, más que un breve repaso de la concepción de mundo en Descartes, los "fundamentos ontológicos" que se mueven en la exégesis del mundo, no sólo cartesiana, sino las posteriores y más aún, las anteriores a él. Para Descartes, el mundo es visto como *res extensa*. Esta sustancia constituye la espacialidad, de hecho es idéntica a ésta; y por ello se constituye el mundo. A esto se opone completamente Heidegger en lo que se refiere a la espacialidad del mundo circundante del "ser ahí". Pero comencemos por ver qué es la extensión:

"Descartes distingue el *ego cogito* de la *res corporea*. Esta distinción determina la ontología posterior de la "naturaleza" y el "espíritu". El contenido de esta pareja de contrarios se fijará ónticamente de tantas maneras como se quiera: la oscuridad de sus fundamentos ontológicos y la de ambos contrarios mismos tiene su distinción hecha por Descartes. ¿Dentro de qué comprensión del ser ha definido Descartes el ser de estos entes? El término usado para designar el ser de un ente en sí mismo es el de *substantia*."⁴⁷

⁴⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo* p 104

En este término, que se remite al griego ($\sigma\upsilon\beta\lambda\alpha$), se da una ambigüedad, ya que se utiliza para significar, por un lado, el ser de un ente que es una sustancia, y por otro, la sustancialidad como un ente o una sustancia. La *res corporea* es una sustancia, ¿cuál es entonces la sustancialidad de este ente? o, como dice Heidegger: "¿Qué es lo que constituye propiamente el "ser en sí mismo" de las *res corporea*?"⁴⁸ Lo que por tanto intentará descifrar es la sustancialidad de la sustancia

Según Descartes a una sustancia se accede gracias a sus atributos. La extensión es un atributo de la *res corporea* en tanto que a ella pertenecen la longitud, la latitud y la profundidad. Son propiedades en que puede leerse el ser de la sustancia corpórea, que es el ser del "mundo". De este modo, la extensión es, en tanto sustancia, la que como estructura del ser del ente posibilita que las cosas sean, que el mundo sea lo que es.

Mostrando que las determinaciones de los cuerpos, tales como forma o movimiento, son modos de la extensión, puede accederse a la sustancialidad del mundo, a la existencia de la extensión. Descartes se encarga de hacerlo ver diciendo que una cosa corpórea puede variar en sus diferentes determinaciones, cambiar de lugar o de forma, de color o consistencia, pero lo que no varía es la extensión. Por ello, si se quiere acceder al ser de una cosa es a partir de la extensión, lo invariable, ya que sus determinaciones no constituyen su verdadero ser. Pero en la medida en que son, muestran la sustancialidad por ser modos de la extensión.:

"Lo que según esto constituye el ser de la res corpórea es la *extensio*, lo *omnimodo divisible, figurabile et mobile*, lo que puede cambiar de todos los modos posibles en punto a la divisibilidad, la forma y el movimiento, lo *capax mutationum* que se mantiene, *remanet*, en medio de todos estos cambios. Aquello que en una cosa corpórea da

⁴⁸ *ibidem*.

satisfacción a tal permanecer constante es el verdadero ser de ella, de tal suerte que por ello queda caracterizada la sustancialidad de la sustancia."⁴⁹

Vemos entonces que la sustancialidad es la idea de ser que está deterás de la *res extensa*. Sin embargo, esta sustancialidad se explica solamente a partir de un ente, el ente supremo, Dios. Sustancia remite a la idea de que no se necesita a otro ente para ser creado. Un ente que no es menesteroso de ser producido y conservado es un ente perfecto, es Dios. De este modo, podemos ver que lo creado, o sea, el mundo como lo que no necesita ser producido, es el plano desde donde se comprende el ser. En pocas palabras, se trata de lo "ante los ojos".

Entonces, tanto lo creado, como parte de la sustancia, como también lo no creado, el *ens perfectissimum* en tanto creador, son entes por igual, aunque las distancias entre ellos sea infinita. Hay tres sustancias, una infinta como el ente creador y no creado, y dos finitas que pertenecen a lo creado, el hombre que puede producir o crear creaturas sin necesidad de otro ente, y los entes o cosas. Para entender apropiadamente el sentido de la extensión como fundamento ontológico de los corpóreo, es necesario comprender la relación de estas tres sustancias.

No obstante, Descartes cae en un problema que desde la Edad Media venia acometiendo: "de qué modo la cuestión del ser significa el ente mentado del caso."⁵⁰ Cuando se mientan diferentes cosas, ya sea Dios o un árbol, el hombre o algún producto hecho por él, con todas ellas se refiere uno al "es" en tanto que son. Existen; aunque al hacerlo no se refiera al mismo sentido por haber entre ellos distancias insalvables. La significación "es" no es unívoca. Con el ser se está refiriendo a un término homónimo, porque en cada caso se está entendiendo del mismo modo algo como ser. Esta problemática que en la Edad Media instauró diferentes escuelas dependiendo de las

⁴⁹ *ibid.* p 105

⁵⁰ *ibid.* p 108

distintas modalidades de la analogía, trata, en última instancia, de la manera en que semánticamente se concibe la palabra "ser".

Pero en el caso de Descartes, nos dice Heidegger, no se resuelve el problema, más bien se elude: "Descartes queda muy a la zaga de la escolástica en lo que respecta a la profundización ontológica del problema, o más bien, elude la cuestión. (...) Este eludir la cuestión quiere decir que Descartes deja sin dilucidar el sentido de ser encerrado en la idea de la sustancialidad y el carácter de la "universalidad" de esta significación."⁵¹

En pocas palabras, Descartes no pregunta sobre el ser, por la significación de ser, cayendo en la ambigüedad y en la oscuridad por creerlo comprensible. Pero además, no sólo lo elude, sino que afirma que es incomprensible la sustancialidad de la sustancia. En tanto que el ser no afecta al hombre no puede ser percibido. Esto quiere decir que como el ser no se percibe como un ente, es por lo tanto inasequible. Y de esta manera Descartes inicia una tradición que renuncia a la posibilidad de plantear los problemas del ser, limitándose a las categorías ónticas, a meras determinaciones que no acceden al verdadero problema ontológico, sino que se limitan al ser del ente. Define la sustancia por medio de un ente sustancial, dejando sin aclarar su sentido ontológico.

De tal modo que el mundo como *res extensa* queda solamente explicado desde lo óntico, desde una sustancia que se comprende desde lo óntico y que funciona por momentos como significación óntica y por otros ontológicamente. Esto trae una ambigüedad que tan sólo muestra el ocultamiento y el olvido de la pregunta por el ser.

A partir de este análisis la pregunta que sigue es: "¿va esta ontología del "mundo" tras el fenómeno de mundo?, y si no, ¿caracteriza al menos a un ente intramundano hasta el punto que pueda hacerse visible en él su mundiformidad?".⁵² Por supuesto que no. Lo que en realidad hace Descartes es definir a través de la extensión, supuestamente de un

⁵¹ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 108

⁵² *ibid* p 110

modo ontológico fundamental, a un ente por medio de un ente intramundano, o sea, la naturaleza. Pero con ello queda sin dilucidar la misma idea de sustancialidad. En pocas palabras, el fenómeno de mundo, de naturaleza y lo "a la mano" inmediatamente" se pierden en la oscuridad sin poder acceder realmente a ellos.

Pero, más aún, otra consecuencia de este planteamiento es en lo referente al tipo de "ser ahí" que propone Descartes, porque ¿qué tipo de "ser ahí" tiene que ser para poder acceder al mundo desde el planteamiento de la extensión? Claro está que que si la extensión es el atributo de la *res corpórea* y todas las demás propiedades de las cosas son tan sólo modos de la extensión, modos que anuncian la sustancia, pero que no son ella, entonces solamente por medio del conocimiento físico matemático, podrá accederse al ser de los entes. El intelecto es el único genuino acceso al ser de los entes.

Hay algo, la sustancia, que no cambia, que permanece igual a través de sus múltiples formas, mientras que el ente intramundano puede cambiar, modificarse y no permanecer constante. El auténtico y genuino ser es el que permanece, y sólo el conocimiento físico matemático es el que accede a lo permanente. La idea de sustancia es la que determina al ser. A partir de ésta se predispone cierto tipo de conocimiento para aprehenderla. De este modo, podemos ver que a final de cuentas lo que se está haciendo a través de esta concepción del ser como sustancia, es imponer al mundo su ser:

"Descartes no se deja dar por los entes intramundanos la forma de ser de éstos, sino que basándose en una idea del ser de origen no desembozado y de legitimidad no comprobada (ser= constante "ser ante los ojos"), prescribe al mundo, hay que repetir, su verdadero ser"⁵³

Lo más decisivo no es el que la matemática sea la ciencia que determina el ser del mundo, sino que se le toma en todo momento como "ser ante los ojos", como algo constante y permanentemente presente.

⁵³ *ibid* p 111

Ahora, en lo que se refiere al problema de cómo el sujeto accede a los entes intramundanos. Descartes no tiene problema alguno, ya que, al igual que toda la ontología tradicional, la intuición, y el pensar como una forma derivada de ésta, es la forma originaria de conocer lo que es en su verdad. Por lo mismo, como ya lo veíamos desde la actitud de la ciencia en la modernidad, los sentidos pierden toda la validez. ontológicamente carecen de importancia, porque los entes no se muestran inmediatamente como son. Es necesaria la intuición para conocerlos. Podemos ver una contraposición fundamental entre el intelecto y las sensaciones.

De este modo, los sentidos quedan relegados en su importancia a informar tan sólo lo que es útil o nocivo para el organismo humano. Pero en ningún momento sirven para acceder al ser de los entes. La percepción sensible queda imposibilitada como modo de conocer los entes que hacen frente justo de ese modo, a través de la percepción: "El percibir algo se convierte en un determinado "ser ante los ojos una junto a otra" dos *res extensae* y la relación de movimiento entre ambas es ella misma en el modo de la *extensio* que caracteriza primariamente el "ser ante los ojos" de la cosa corpórea."⁵⁴ En pocas palabras, la relación con lo "a la mano" queda bloqueada, y por ello, el mismo "ser en el mundo".

Con esta idea de ser como constante "ser ante los ojos" se impide de manera rotunda el comprender los modos en que el "ser ahí" se conduce en su mundo. Menos aún podrá entenderse el carácter fundado de la percepción tanto sensible como intelectual precisamente como una posibilidad de "ser en el mundo", un modo de ser y de conocer del "ser ahí" más entre otros. Solamente porque Descartes equipara el ser del "ser ahí", sin tomar en cuenta su "ser en el mundo", del mismo modo en que el ser de la *res extensa* es sustancia.

⁵⁴Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 112

Se denota claramente a partir de estos presupuestos que simplemente el fenómeno de mundo, el identificar a un ente intramundano y su ser con el mundo, no entraba dentro del horizonte de la problemática cartesiana. La intramundinidad no es algo que simplemente se haya dejado a un lado sin resolver, esta fuera de la concepción de ser. Descartes no tiene noción del fenómeno del mundo. La ontología tradicional, al hacer una ontología del mundo a partir de un ente intramundano, cerró la posibilidad de acceder a los problemas ontológicos más originales del "ser ahí".

Sin embargo, a pesar de que se encubre el problema de mundo y del ser de los entes intramundanos que hacen frente, podría replicarse que Descartes, al fundar los entes intramundanos en la naturaleza material, sienta las bases para una caracterización ontológica del mundo circundante. Claro, si vemos que sobre la *res extensa* se fundan las determinaciones que se muestran como cualidades, pero que no son más que modificaciones cuantitativas de los modos de la extensión, que determinan el "ser cosa"; entonces es a partir de estas cualidades que como predicados de valor dan a la cosa la categoría de un bien. Pasan de ser meramente una cosa material a ser consideradas en tanto a sus cualidades como un bien. Con ello se sientan las bases para hacer una caracterización ontológica de un "útil a la mano".

"El análisis cartesiano del "mundo" haría, pues, posible por primera vez la segura edificación de la estructura de lo inmediatamente "a la mano"; sólo tendría menester de la ampliatoria conversión, fácil de aportar, de la cosa natural en la plena cosa de uso."⁵⁵

El asunto sería el siguiente: prescindiendo del problema del mundo, se intenta llegar al ser de lo que hace frente inmediatamente dentro del mundo. Sin embargo, en última instancia, con la cosa material, tan sólo se llega al "ser constantemente "ante los ojos como cosa", y, al agregar predicados de valor para hacer de ella un bien, no se accede por ello a los verdaderos problemas ontológicos, sino que solamente se queda en un plano óntico.

⁵⁵ *ibid* p 114

Sucede lo mismo que en el caso de la actitud del sujeto que a través de su intelecto dicta al mundo su forma de ser, se presupone la forma de ser de las cosas materiales, del puro "ser ante los ojos".

De modo que este presuponer en las cosas valores no es suficiente para comprender ontológicamente el ser de estos entes. Primeramente habría que ver desde un punto ontológico, que significa el ser de un valor. Y más aún, habría que empezar por invertir el orden de los problemas: habría que empezar por el fenómeno del "Mundo". Este es el plan sobre el cual podría comprenderse el ser de los entes intramundanos que hacen frente dentro del mundo circundante, y, no al revés. Tampoco sirve el agregar valores a las cosas materiales para llegar al ser de lo "a la mano".

Mas no es casual este hecho de haber pasado por alto el fenómeno del mundo y el ser de los entes que hacen frente en él, sino que es una forma esencial del mismo "ser ahí". Porque además, este hecho no se limita a Descartes, sino que lo mismo sucede con las demás ampliaciones de la ontología de la cosa. De ahí que sea tan necesaria la analítica existencial, sacar a la luz las estructuras que conforman el ser del "ser ahí".

Como podemos ver, Heidegger está tratando de romper con la ontología tradicional y su idea de que el mundo es "ante los ojos" en un espacio. Para esto es necesario comenzar haciendo un análisis de lo "a la mano" en el espacio y dentro del mundo, para continuar viendo la peculiar espacialidad del "ser en el mundo", finalizando así con la espacialidad del "ser ahí" y el espacio.

IV.G.- LA ESPACIALIDAD DE LO "A LA MANO"

Antes de comenzar con la espacialidad de lo "a la mano" recordemos que nuestro hilo conductor ha sido la cotidianidad. Por ello, no podemos pensar que sea lo teórico o el "dirigir la vista" el que descubra este tipo de espacialidad. Como si la espacialidad estuviese constituida por un espacio puro lleno de cosas "ante los ojos" sin referencias entre sí. Asimismo, recordemos que la naturaleza, además de poder descubrirse como

"ante los ojos", se descubre como "a la mano" dentro del mundo circundante, sirve al "ser ahí" para orientarse y dirigirse.

Así que la espacialidad del "ser ahí" no podrá descubrirse a través de un supuesto "mundo natural" aislado o como sustancia, porque remite a una subjetividad propia de la actitud de enfrentamiento con el objeto y del aislamiento del mundo. En ningún momento referiría al plexo de referencias, a la conformidad y la significatividad propias de un mundo previamente descubierto por el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo". Pero veamos la peculiar espacialidad del "ser ahí" desde lo "a la mano".

Lo "a la mano" tiene que ver con el cotidiano andar del "ver en torno" del "curarse de". De acuerdo a ello, los útiles están acomodados dependiendo de su uso en cada momento. Por lo mismo, no pueden tener un carácter de distancia medible matemáticamente, sino que su cercanía está determinada por el "ser ahí" en cuanto que anda por el mundo "curándose de". Esta cercanía tiene que ver con el manipular y el usar cotidianos. El "ser ahí" es quien da un sitio al útil, le da una cercanía que le permite dirigirse en determinado momento para "curarse de":

"Esta cercanía del útil dotada de dirección significa que el útil no se limita, siendo "ante los ojos" en algún lugar, a tener éste en el espacio, sino que en cuanto útil es esencialmente colocado, puesto, instaurado, sitiado. El útil tiene su "sitio", o bien "está por ahí", lo que es fundamentalmente distinto de un puro estar en un lugar cualquiera del espacio."⁵⁶

A su vez, el sitio que ocupa un útil tiene que ver con un todo de sitios, un plexo de útiles que están determinados de acuerdo a su "pertinencia". Dicha pertinencia no es más que la conformidad que remite en última instancia a la significatividad previa del mundo construido. De aquí que un útil sea sitiado de acuerdo a su pertinencia. Pues bien, de este modo, esta pertinencia que hace sitiado a un todo de útiles, tiene como condición de

⁵⁶ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 117

posibilidad un "adonde". El "adonde" es el lugar donde se señala a un plexo de útiles, la totalidad de sitios, y es éste el que es tenido a la vista por el "ver en torno" "curándose de". Se trata justamente del paraje.

El paraje es el sitio o lugar a donde acude el "ser ahí", se dirige u orienta hacia un sitio constituido por la dirección y la lejanía. Por ello, el paraje debe ser previamente descubierto, de lo contrario no podría señalar los sitios ni dirigirse hacia el plexo de útiles que están en disposición del "ver en torno". Porque es justamente esta orientación la que conforma lo circundante del mundo, el dirigirse hacia los entes que hacen frente inmediatamente. De tal modo que lo "ante los ojos" sale sobrando. Simplemente no se trata de dimensiones del espacio que posteriormente se llenan con cosas que no tienen referencias entre sí.

De hecho, los parajes no son "ante los ojos", sino que ellos mismos son "a la mano" en los distintos sitios, porque los sitios se le señalan a lo "a la mano" en el "ver en torno" del "curarse de"; más bien se muestran como "a la mano". De este modo: "lo constantemente "a la mano", de que da cuenta por anticipado el "ser en el mundo" "viendo en torno" tiene por tanto su "sitio".⁵⁷ Por esto también la naturaleza en este sentido también es "a la mano" en tanto que orienta el "donde" de su "ser a la mano" para el "curarse de":

"Así tiene el Sol, cuya luz y calor es de uso cotidiano, sus señalados sitios, descubiertos por el "ver en torno", con arreglo a la cambiante posibilidad de emplear una y otro: salida, mediodía, puesta, medianoche. Los sitios de este ente "a la mano" de cambiante modo y sin embargo constantemente por igual, resultan claras "señales indicativas" de los parajes que radican en ellos."⁵⁸

⁵⁷ *ibid* p 118

⁵⁸ *ibidem*.

La naturaleza entonces no tiene nada que ver con algo separado del mundo humano, no es un "mundo natural" que remita al sustento ontológico como sustancia o espacio vacío sobre el cual solamente se agregan las cosas. La naturaleza, vista desde lo "a la mano", en este caso la puesta de sol, "proporciona el previo "adonde" a toda determinación especial de parajes susceptibles de llenarse con sitios".⁵⁹ De ahí que ni siquiera sea necesario el sentido geográfico en el caso del ciclo. Son señales indicativas de los parajes.

De este modo, una casa podrá construirse de acuerdo a cómo el sol se ubica en cada fachada, se repartirán las habitaciones dependiendo de las necesidades del lugar, y en ellas se acomodarán los útiles correspondientes. En última instancia vemos que el "ser ahí" refiere los parajes naturales de acuerdo a sus posibilidades como "ser en el mundo", se conforma "en" ellos, ya que de algún modo está determinado por ellos en cuanto a sus posibilidades, de acuerdo al modo en que se cura. *La naturaleza en cuanto paraje, es "a la mano" dentro del mundo.*

El "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo" es espacial. Gracias a ello permite que los entes intramundos hagan frente en su peculiar espacio circunmundano. De modo que lo más importante que hay que comprender es que solamente a partir de la forma de ser del "ser ahí" es posible comprender su "ser en el espacio". No puede entenderse desde el "ser ante los ojos", como si tan sólo estuviese en un lugar ocupando un espacio cósmico; tampoco puede entenderse este ser espacial como "a la mano" en un sitio. Simplemente el "ser ahí" no es un ente intramundano que hace frente dentro del mundo.

De modo que si queremos acceder a la espacialidad propia del "ser ahí" desde su forma de ser, será indispensable concebir su "ser en". En tanto que el "ser ahí" "anda en torno" familiarizadamente "curándose de" los entes que le hacen frente dentro del mundo. La espacialidad que se deriva de este modo de ser tiene el carácter del "desalejamiento" y

⁵⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo* p 119

la "dirección". Pero por supuesto que en estos términos no se mienta nada que tenga que ver con distancias medibles, lejanías o distancias por ejemplo. Lo que se mienta con esta expresión tiene más bien que ver con un sentido activo y transitivo. Con ello se refiere más bien al permitir que hagan frente los entes del caso, ya sea haciendo a un lado lo que estorba o acercando lo que haga falta. Lo activo transitivo refieren a este andar por el mundo "curándose de"

Por esto, "desalejamiento" no es sino un existenciario, una forma de ser del "ser ahí" y no de cualquier ente intramundano. Tiene que ver con la forma en que él ubica los entes para utilizarlos según el caso: "El desalejar es inmediata y regularmente acercamiento llevado a cabo por el "ver en torno", es traer a la cercanía aportando, proporcionando, teniendo a la mano."⁶⁰ Y del mismo modo sucede con algunos modos del descubrir cognoscitivo, trayendo hacia sí textos o documentos, seleccionando un material de estudio por ejemplo.

Ya sea acercando o alejando, en el "ser ahí" se muestra una tendencia a la cercanía propia de su ser. Y este modo de ser del "ser ahí" es comprensible solamente desde la cotidianidad del "andar en torno" propio del "curarse de". Un modo en que no se necesita de medidas, puesto que este modo del andar cotidiano tiene su esencial precisión, siempre alrededor de estimaciones. Por ello, por ejemplo, un mismo trayecto puede ser más largo un día que otro según el estado de ánimo; para alguno un trayecto de la misma distancia será más largo que para otro.

Jústamente, el "ser ahí" no es un espectador que se encuentre sustraído, fuera de su mundo, porque solamente en el "curarse de" cotidiano hacen frente entes intramundanos en el "ver en torno". Y de aquí se deja ver la espacialidad del "ser ahí", una espacialidad basada en su "ser en el mundo". Es este el modo como se descubre el mundo, el modo en

⁶⁰ *ibid* p 120

que se muestra "a la mano" en tanto que el "ser ahí" anda "viendo en torno", "curándose de" de los entes intramundanos. Esta es la espacialidad propia del "ser ahí".

Espacialidad que no tiene sin embargo un carácter subjetivo. Un sentido en que podría tomarse porque cada "ser ahí" tiene su modo de desalejar basándose en su propia estimación. Lo que hay que ver más bien es que esto podría ser criticado si se conservara el modo objetivo de medir las distancias por medio de la naturaleza, como es el caso de toda la tradición. Sin embargo, si entendemos el desalejamiento como un existenciario, una estructura *a priori* en tanto que el "ser ahí" es "ser en el mundo", entonces es imposible considerar como un arbitrio del sujeto que pierde todo criterio de objetividad en sus estimaciones subjetivas de las distancias

Es este modo en que el "ser ahí" se conduce en el cotidiano "ver en torno" y curándose de los entes que hacen frente en el mundo circundante, precisamente en el que se descubre "lo más real de la "realidad" del mundo"⁶¹ En pocas palabras, lo que se descubre es el "ser en sí" del mundo. Así, el mundo visto desde esta perspectiva no es más que el ente habitado familiarizadamente en el que el "ser ahí" se mueve en cuanto existente, en cada caso. En pocas palabras, es la espacialidad originaria del "ser en" la que descubre el mundo.

Ahora, en el caso de la naturaleza, podemos ver que el desalejar lo "a la mano" como útil, descubre un mundo distinto a lo natural. Por eso, la naturaleza se descubre en tanto es "a la mano", como en el caso de un paraje. En este sentido, tampoco puede determinarse la espacialidad del "ser ahí" como una cosa "ante los ojos" ocupando un espacio, ya sea la naturaleza o no. Por el mismo modo en que el "ser ahí" ocupa un sitio en tanto que desaleja lo "a la mano" en el mundo circundante, es dentro de un paraje, que lo orienta o dirige. Un paraje descubierto previamente por el "ver en torno", y que lo hace

⁶¹ *ibid* p 122

ver como habitando, como ser cabe desalejador, pero no como una cosa más "ante los ojos".

De este modo, se descubre el desalejamiento como un existenciario. Mientras que el "ser ahí" sea "ser en el mundo" es desalejador, y no podrá ir más allá de este plano, tan sólo lo podrá hacer y rehacer constantemente, recorrer varias veces el mismo camino por ejemplo. Simplemente porque el "ser ahí" en tanto que es desalejador, es espacial.: "El "ser ahí" es espacial en aquel modo del descubrimiento del espacio en el "ver en torno" que consiste en conducirse relativamente a los entes que hacen frente espacialmente así desalejándolos constantemente."⁶²

Pero además el "ser ahí" no es espacial solamente en el modo del desalejar. La espacialidad del "ser en", además del desalejar, también es en el modo de la dirección. El "curarse de" "viendo en torno" es un desalejar siempre y por anticipado en una dirección. Justamente las señales sirven para indicar la dirección, mantienen accesibles los parajes previamente descubiertos, "el adonde" del ir y venir, llevar o traer del caso. De este modo, podemos ver que tanto el desalejar como la dirección están regidos por el "ver en torno" del "curarse de". Son modos del "ser en el mundo".

Es importante remarcar que la dirección propia del desalejamiento está fundada en el "ser en el mundo", como lo son las direcciones fijas derecha e izquierda. No son meros sentimientos o algo subjetivo, porque son direcciones del ser del "ser ahí" que muestran una dirección dentro de un mundo. Tomarlas como sentimientos de un sujeto sin tomar en cuenta a su mundo, como es el caso de Kant, es un problema que remite a un error fundamental en la manera de concebir la constitución del sujeto mismo. Lo que resalta a través del sentimiento de direcciones de izquierda y derecha es que el "ser ahí" es en el mundo.

⁶² *ibid* p 123

Más aún, si se toma como una exégesis psicológica del yo, de tener algo en la memoria y por ello poder orientarse a través de las direcciones de izquierda y derecha, lo que en el fondo se muestra igualmente es que el "ser ahí" es "ser en el mundo". Porque, como dice Heidegger

"Supongamos que entro en un cuarto conocido, pero oscuro, trastocado durante mi ausencia de tal modo que todo lo que estaba antes a la derecha está ahora a la izquierda. Si quiero orientarme, de nada absolutamente me sirve el "mero sentimiento de la diferencia" de mis dos lados, mientras no de con un objeto determinado del que dice Kant: "cuyo lugar tenga en la memoria".⁶³

Lo que en el fondo se muestra con el tener algo en la memoria es que el "ser ahí" se orienta en cada caso en un mundo ya conocido. Kant, al no tomar en cuenta la constitución ontológica de la orientación como "ser en el mundo", ignora la constitución misma de toda orientación. Y aunque intente tan sólo mostrarla como un principio subjetivo, en tanto *a priori*, no significa sino el *a priori* subjetivo del "ser en el mundo".

A partir del descubrimiento de la espacialidad desde el "ser en" a través de lo "a la mano" en el mundo y de la espacialidad del "ser en el mundo", es posible acercarse a la espacialidad del mundo así como también al problema ontológico del espacio. Lo más importante a lo que se ha llegado hasta ahora es que el "ser ahí" es espacial en los modos del desalejar y la dirección. Gracias a ello los entes pueden hacer frente; el "ser ahí" da libertad a los entes en referencia a una totalidad de conformidad. El "ver en torno", que tiene como base el comprender la significatividad muestra el conformarse que da libertad a dichos entes. Y este "viendo en torno" como "ser en el mundo" es espacial.

Gracias a que el "ser ahí" es espacial, los entes "a la mano" pueden hacer frente dentro del mundo circundante en su espacialidad. Esto quiere decir que el "ser ahí", al dar libertad a una totalidad de conformidad, se esta conformando a través del desalejar y la

⁶³ *ibid* p 125

dirección en un paraje, y por ello dando libertad a la espacialidad de lo "a la mano". Entonces, gracias a la significatividad que está implícita en la conformidad, o sea, en cuanto "ser en", el "ser ahí" está familiarizado "curándose de", y ahí estriba el que haya un esencial "estado de coabierto" del espacio. El espacio es previamente y no de un modo temático, siempre descubierto a través del mundo de lo "a la mano".

Justo en este dar libertad, el conformarse es el permitir que hagan frente entes, esto es un "dar espacio" o un "espaciar", el dar libertad a lo "a la mano" en su espacialidad", a través de un paraje. Se trata de un previo descubrir sitios gracias a la conformidad que hace posible la orientación. Solamente porque el "ser ahí" es espacial, porque en su "ser en el mundo" es inherente el espaciar. Además este modo de espaciar y de ser espacial tiene el carácter del no sorprender. Por ello es que el "ser ahí" se absorbe fácticamente en su andar por el mundo "curándose de" entes que le hacen frente.

De tal modo que solamente porque a través del "ser en el mundo" se descubre el espacio inmediato en esta espacialidad, resulta posible aprehenderlo. No es posible, por lo tanto, concebir al espacio en el sujeto, del mismo modo en que tampoco podemos concebir al mundo en el espacio. Más bien, el espacio es en el mundo gracias a que el "ser ahí" como "ser en el mundo" ha abierto un espacio. Asimismo, el sujeto no contempla el mundo como si se encontrase en un espacio, tampoco el espacio se encuentra en él, solamente el "ser ahí" es espacial y gracias a ello, el espacio se manifiesta *a priori*.

De tal modo que el espacio puro se descubre cuando se dirige la vista saliéndose así del calcular mismo del "ver en torno". Por ejemplo, hay casos en que lo que hace frente en el mismo "ver en torno" lleva a volverse temática esta espacialidad, la arquitectura o la agronomía digamos, mismas que exigen la medida y el cálculo. Pero con ello se abandona la posibilidad por la cual se accedió a este dirigir la vista, el calcular del "ver en torno". El espacio se descubre entonces en las relaciones espaciales puras a través de la "intuición formal", el espacio homogéneo que permite el descubrimiento temático y el análisis del espacio puro.

Pero con este cambio del "ver en torno" al dirigir la vista, como ya se dijo, se cierra la posibilidad de volver al que fue el acceso a lo temático. Y es así que el mundo circundante en su mundiformidad se pierde o neutraliza: los parajes se convierten en puras dimensiones, los sitios y la totalidad de sitios que orientan a través del útil "a la mano" pasan a ser "ante los ojos", como una multiplicidad de lugares para las cosas. En pocas palabras, se pierde la espacialidad de lo "a la mano", porque se pierde el carácter de conformidad. Con ello el mundo se convierte en el mundo natural:

"El espacio natural homogéneo sólo se manifiesta por el camino de una determinada forma de descubrirse los entes que hacen frente, forma que tiene el carácter de una específica "desmundanación" de la "mundiformidad" de lo "a la mano"."⁶⁴

Lo más importante es ver que al "ser ahí" como "ser en el mundo" le es dado el espacio de un modo atemático y previamente descubierto. Pero con ello, no puede decidirse sobre la forma de ser del espacio. Esta posibilidad de concebir el espacio mismo, o las posibilidades del "ser espacial" están encubiertas porque el espacio no puede ser ni "a la mano", como tampoco "ante los ojos", como sería considerado desde la *res extensa*. Menos aún puede éste ser una forma de ser del "ser ahí" visto desde un sujeto, como sería considerarlo como *res cogitans*.

Pero que no podamos acceder al espacio fuera del mundo no es porque nos falte conocimiento de él, o que sea insuficiente. Para llegar a una adecuada exégesis sobre el ser del espacio es necesario antes que nada, el poder acceder, o "ver a través" de las posibilidades del ser en general y de la correcta exégesis de éstas en conceptos ontológicos. Se tratará entonces de:

"arrancar la cuestión del ser del espacio a la estrechez de los conceptos del ser de que por azar se dispone, rudos encima lo más, y en traer los problemas del ser del espacio,

⁶⁴ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 128

tanto en lo referente al fenómeno mismo cuanto a las varias espacialidades fenoménicas, al camino del esclarecimiento de las posibilidades del ser."⁶⁵

Lo que si queda claro es que no puede encontrarse en el fenómeno del espacio la única determinación ontológica de los entes intramundanos, y menos aún podría verse como el fenómeno del mundo. Una desmundanación del mundo a través de un dirigir la vista simplemente no accede al ser del espacio. Más bien, es sobre la base del mundo que podrá entenderse al espacio como contribuyendo, desde el paraje, a constituir el mundo; siempre desde la espacialidad del "ser ahí" como "ser en el mundo". En pocas palabras es desde el "ser en el mundo" que en cuanto estructura, posibilita el espacio.

⁶⁵ *ibid* p 129

CAPÍTULO SEGUNDO
**EL "SER EN EL MUNDO" COMO "ESTADO DE ABIERTO" Y EL "SER
 CON"**

Hasta este punto de *Ser y Tiempo* hemos visto, a través de la estructura fundamental del "ser ahí", el "ser en el mundo", la exégesis del mundo desde lo "a la mano", y de lo "ante los ojos" hasta alcanzar la mundanidad del mundo. Asimismo, hemos analizado cuidadosamente la espacialidad del "ser ahí", el modo en que el "ser ahí" "cabe" o espacializa como "ser en el mundo". Todo esto visto desde la cotidianidad del "ser ahí", la forma en que inmediata y regularmente se conduce. Con ello hemos podido deslindarnos completamente de todo planteamiento que pudiera implicar considerar al "ser ahí" como un sujeto aislado, un sujeto sin mundo, puesto en un espacio vacío, u ocupando un lugar igual como un ente intramundano más.

Sin embargo, a pesar de haber mostrado esta estructura fundamental del "ser en el mundo" desde lo "a la mano" y lo "ante los ojos", y después de haber visto que es imposible aislar un mundo de objetos que nos será dado o al que nos añadiremos posteriormente como sujetos aislados, porque la mundanidad del mundo implica una relación con los entes intramundanos basada en una conformidad, no hemos mostrado la relación que tiene el "ser ahí" con los otros de su misma forma de ser. Y es que la mundanidad del mundo conlleva el que este co-presente el otro junto con los útiles que nos hacen frente, aunque el otro haga frente de un modo completamente diferente al útil, por supuesto. Habrá que ver que simplemente el "ser ahí" no surge aislado en un mundo. Ni en lo referente a un espacio vacío en el que es puesto, ni mucho menos en su relación con los otros de su misma forma de ser.

El "ser ahí" es, en todo momento con otros en una determinada organización social. Ahora, se trata de ver que el "ser ahí" siempre se mueve en un mundo, mundo que tiene una significación previa, y que desde que surge le está dado de un modo determinado con

otros que tienen la misma forma de ser. De ahora en adelante, intentaremos acceder al fenómeno haciendo una descripción del mundo a partir de la relación que tiene el "ser ahí" con los otros entes que tienen la misma forma de ser. Se verá quién es el "ser ahí" en la cotidianidad, quién es el "ser ahí" en sí mismo.

El "ser ahí" que facticamente está absorbido por su mundo. El "ser ahí" que es inmediata y regularmente poseído por éste. Pero, ¿porqué es tan importante mostrar esta relación del "ser ahí" con los otros en la cotidianidad? ¿Es acaso un mero dar vueltas sobre la estructura fundamental del "ser en el mundo"? ¿O más bien se trata de apresar el fenómeno en su unidad para así comprender al "ser ahí" desde su ser, desde la cura? Así es. Pienso que justamente es este tema de quién es el "ser ahí" en la cotidianidad el que muestra una serie de fenómenos que nos dan una comprensión más amplia y nos permiten acceder con una fundamentación adecuada a la estructura fundamental del "ser en el mundo" hasta la unidad estructural del ser del "ser ahí", la cura.

Solamente así podremos alcanzar la unidad de esta estructura y quitarnos de encima ciertos presupuestos que bloquearían una comprensión adecuada sobre el "ser ahí" como "ser en el mundo", como por ejemplo el problema de la caída y el "uno", o de la impropiedad y la propiedad. De este modo, en el tercer capítulo podremos captar al ser del "ser ahí" desde el tiempo, o más bien como tiempo, y así, relacionándolo con la verdad originaria o la *aletheia*, transitar hacia el tema con el que cerraremos el presente trabajo, la relación del "ser ahí" con el arte y la naturaleza. De modo que comencemos por estudiar los siguientes existenciales que conforman el "ser en el mundo", el "ser con" y el "ser sí mismo".

I- EL "SER EN EL MUNDO" COMO "SER CON" Y "SER SÍ MISMO". EL "UNO".

I.A.- QUIÉN ES EL "SER AHÍ"

Este apartado tiene como principal objetivo, el traer a la vista un nuevo campo de fenómenos de la cotidianidad del "ser ahí". Se mostrarán el "ser con" y el "ser ahí con",

dos estructuras igualmente originarias del "ser en el mundo" y que a su vez dejan ver el cotidiano "ser sí mismo", "el "sujeto" de la cotidianidad" o el "uno".

Del análisis hecho sobre el "ser en el mundo" se puede fácilmente deducir que no es posible concebir al "ser ahí" sin mundo. El "ser en el mundo" conforma una estructura del mismo "ser ahí" de tal modo que su mundo no le es ajeno. Menos aún podría permanecerle oculto o conocible solamente por medio del conocimiento teórico. Es en la existencia fáctica, en la cotidianidad del "ser ahí" que se descubren una serie de relaciones con los entes intramundanos que dejan ver el fenómeno del mundo.

Esta relación es la más originaria ya que el "ser ahí" desde que surge "es" en el mundo desde su mismo ser, por su estructura ontológica. A partir de ella podrán haber diferentes modos de conducirse, ya sea concibiéndolo como algo "ante los ojos" o como "a la mano", pero lo importante es tener presente que estos son modos de "ser en el mundo". Así se rompe definitivamente con la concepción cartesiana de *res extensa* y *res cogitans*, que solamente trae un solipsismo como resultado. Un modo erróneo de concebir tanto al "ser ahí" como a su mundo por estar basados en falsos supuestos ontológicos, supuestos originados por tomar a estos entes como "ante los ojos".

Asimismo, en lo que respecta a la naturaleza, vemos que ésta se presenta al "ser ahí" ya sea como algo "ante los ojos", lo cual puede tomarse como objeto de estudio, un "dirigir la vista" separándose de las relaciones cotidianas con ella, o justamente a través de estas relaciones cotidianas, como algo "a la mano", que sirve al "ser ahí", en cuanto paraje, para dirigirle y orientarle hacia los sitios que conforman un plexo de útiles. La naturaleza no es algo que pueda tomarse como algo ajeno o extraño al "ser ahí", o solamente como algo "ante los ojos", ya que forma parte de su cotidianidad y de su mundo en cuanto a una totalidad en la que se conforma a partir de la significatividad propia de la comprensión del "ser ahí", como "ser en el mundo". Aunque más adelante veremos que a pesar de que *Ser* y *Tiempo* se centra en la naturaleza como "a la mano", la estructura del "ser en el mundo"

no se reduce a esta relación, al contrario, sienta la base para que el "ser ahí" establezca cualquier relación con ésta, como por ejemplo el caso del arte.

Por lo pronto, de lo que se tratará de ver a lo largo de este apartado sobre quien es el "ser ahí", es que del mismo modo que no es posible concebir al "ser ahí" sin mundo, tampoco lo es sin otros de su misma forma de ser. Pero, al momento de poner este fenómeno a la vista surge la posibilidad de incurrir en errores que conllevan serios problemas ontológicos. Uno de ellos, el más grave por cierto, tiene que ver de algún modo con lo que se ha venido tratando desde temas anteriores: el concebir al "ser ahí" como un sujeto cerrado en sí mismo, como algo "ante los ojos".

Cuando se hace la pregunta de quién es el "ser ahí", se responde "yo mismo". Con esto se mienta un sujeto que permanece invariable a lo largo de las diferentes determinaciones, un sujeto que, al ser permanente, puede contestar a la pregunta y por ello responde al carácter de "sí mismo". De tal modo que el "sí mismo" es lo que queda problematizado.

Sin embargo, como ya lo hemos visto, el "ser ahí" no tiene el carácter del "ser ante los ojos". Más bien, lo que se llega a ver es que con la afirmación del mismo "ser ahí" como "yo", tan sólo se está encubriendo la verdadera estructura ontológica del "ser ahí". Al concebir al "ser ahí" como una sustancia o un sujeto se desvanece inmediatamente lo ganado hasta este momento, que muestra la forma de ser originaria del "ser ahí", el "ser en el mundo". Asimismo, se pierde la posibilidad de acceder a la estructura que muestra que no es un ente aislado. En pocas palabras, aunque la expresión "yo" sea algo muy comprensible, no por ello se responde adecuadamente en una exégesis fenomenológica:

"Dentro del presente cuerpo de una analítica existencial del "ser ahí" fáctico se suscita la cuestión de si dicho método de darse el yo abre el "ser ahí" en su cotidianidad, abre en general el "ser ahí".⁶⁶

⁶⁶ Heidegger *El Ser y el Tiempo* p 131

El "ser ahí" tiene que entenderse en su relación con los otros porque aparece siempre en relación con ellos. Siguiendo el hilo conductor del presente análisis, podemos ver que sólo a partir de la existencia es posible comprender quién es el "ser ahí" en la cotidianidad, y no a partir de un ente aislado, el yo, al que solamente a través de una abstracción teórica se pueda acceder. Habrá por ello que ver por qué se da este tan peculiar modo de tomarse a sí mismo el "ser ahí". A partir de esto lo que más bien se deja ver sería algo fundado en su forma de ser, una autointerpretación de su modo de darse. Autointerpretación errónea que se basa en concebirse a sí mismo como algo "ante los ojos" y que está determinado por su modo de ser cotidianamente.

Esta forma de ser en la cotidianidad deja ver que el yo es producto de una relación social, y que entre más responde "yo mismo", más encubrimiento de su propia estructura se logra ver. Lo que se muestra en la cotidianidad del "ser ahí" es cómo esta perdiéndose a sí mismo al interpretarse a partir de los entes intramundanos tanto a sí mismo como a los otros que tienen su misma forma de ser. Lo "ante los ojos" es lo que predomina a lo largo de esta autointerpretación de sí mismo. Por ello, habrá que tener la suficiente cautela y tomar al "yo" como un provisional índice formal, como el punto de partida o de referencial.

Más aún, si es la existencia el hilo conductor de dicha exégesis, entonces habrá de realizar una exégesis existencial del "yo" para ver si en realidad es una determinación esencial del "ser ahí". Por lo mismo, responder "quién" es el "ser ahí" sólo será posible si se entiende como una determinada forma de ser del "ser ahí", como una forma en la que existiendo es su "sí mismo" o su "estado de ser no sí mismo". De tal modo que este será el acceso adecuado a los problemas ontológicos que se derivan de la cotidianidad del "ser ahí" y el modo de concebirse a sí mismo.

Este punto es de suma importancia para comprender por qué el "ser ahí" se dirige hacia su mundo, en este caso la naturaleza, de un modo tan destructor. Cuando se concibe a sí mismo como algo ajeno, como un sujeto aislado, no tiene, o más bien su

comprensión resulta deficiente: no se siente parte de su mundo. La cotidianidad del "ser ahí" muestra justamente por qué éste se encuentra tan perdido. Si desde un principio la comprensión de su ser está confusa y ambigua, si se está comprendiendo a partir de los entes intramundanos, como un objeto más, entonces no es posible pensar que pueda tener una comprensión del ser en general basada en la verdad (más allá de lo meramente "ante los ojos"), y por ello que sus relaciones con la naturaleza puedan ser más respetuosas y humildes, no basadas en el control y el dominio.

Más adelante podrá tratarse con la extensión necesaria el problema de la verdad y del ser en general, puesto que con lo ganado hasta aquí tan sólo se anuncia a lo que Heidegger quiere llegar al realizar una analítica existencial que como ontología fundamental permita acceder a la ontología general, al problema del ser. Pero por el momento es necesario mostrar la cotidianidad del "ser ahí" y sus relaciones con el mundo para así entender por qué se encuentra tan perdido en ella.

Como hemos podido ver hasta ahora, el principal problema ha sido el que el "ser ahí" ha basado la comprensión de su ser y de su mundo como algo "ante los ojos", algo hacia lo que hay que dirigir la vista, separándose de las relaciones que se conforman entre las cosas y los otros, para de ahí hacer un análisis teórico. Con ello se ha perdido la posibilidad de comprender adecuadamente quién es el "ser ahí". Y no sólo eso, se ha perdido la posibilidad de comprender el sentido del ser en general en su verdad, (lo que es lo mismo, ya que el sentido y la verdad del ser son lo mismo).

A partir de lo ganado hasta este momento podemos ver que si el "ser en el mundo" es la estructura fundamental del "ser ahí" de la cual resultan codeterminados los modos de ser éste, entonces el análisis de esta estructura tiene que haber mostrado o por lo menos preparado de algún modo "quién" sea el "ser ahí" en la cotidianidad. Y justamente, "la descripción del inmediato mundo circundante, por ejemplo del mundo del trabajador

manual, arrojó este resultado: que con el útil que se encuentra en el trabajo hacen frente concomitantemente los otros a quienes se destina la obra del trabajador.⁶⁷

Cuando se produce algo es en función de alguien para quien está destinado el producto. Puede verse en todo momento en el mundo del trabajo que se guarda una determinada conformidad en lo que respecta a los posible portadores. El plexo de los útiles, refiere en todo momento a los usuarios. La misma naturaleza, en cuanto que es "a la mano" remite a quien se sirve de ella, un campo o un arado por ejemplo, refiere a quien lo siembra, a quien lo cuida. Es en la relación con lo "a la mano" que se hace referencia a los otros.

Pero estos otros que hacen frente en el plexo de útiles "a la mano" no puede considerarse que lo hacen como si tan sólo se añadieran cual cosas "ante los ojos", porque el modo como hacen frente es destacándose de lo "a la mano" y de lo "ante los ojos": justamente porque no tienen su misma forma de ser. De este modo, podemos ver que el "ser ahí" en su cotidiano "curarse de" no sólo hacen frente, o, más bien, no sólo da libertad a entes de la forma de ser de lo "a la mano" o "ante los ojos", sino, del mismo modo, también lo hace de entes que son igualmente "en el mundo", entes que tiene su misma forma de ser y que son concomitantemente ahí, haciendo frente a la par.

¿Podría, desde este punto de partida, tomarse al "ser ahí" como un ente aislado al cual a través de un análisis teórico se van agregando tanto el mundo como otros entes de su misma forma de ser? De ninguna manera. De ninguna manera porque cuando se refiere a los otros no se está mentando seres "ante los ojos" sobre los cuales destaque el yo. Antes bien, el "ser ahí" se confunde con ellos, se pierde siendo uno con ellos:

"Los otros" no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no

⁶⁷ *ibid* 133

se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno. Este "ser ahí también" con ellos no tiene el carácter ontológico de un "co-ser ante los ojos" dentro de un mundo."⁶⁸

El "con", es un existenciario que mienta una igualdad en lo referente a "ser en el mundo" "curándose de" y "viendo en torno". De modo que el mundo es algo que el "ser ahí" del caso comparte con los otros, es un "mundo con". Por ello, "el "ser en" es "ser con" otros. El "ser en sí" intramundano de éstos es "ser ahí con". El "ser en sí" intramundano hace referencia a lo concomitante del "ser en el mundo" de los otros entes que tienen la misma forma de ser del "ser ahí".

Jústaente porque los otros destacan del mundo en que hacen frente "curándose de" y "viendo en torno" es que no pueden ser considerados como cosas "ante los ojos", como un sujeto que los aprehende dirigiendo la vista. Es más bien en su forma de hacer frente en el mundo circundante., en el "curarse de" que usa, manipula, produce. Es jústaente en lo "a la mano" que se descubren los otros, pero destacando en su hacer frente, compartiendo un mundo en el cual habitan, espacializan de un modo familiarizado, y no tan sólo ocupando un espacio como cosas "ante los ojos".

"Ser en el mundo" es "ser con otros". Por esto tiene un sentido ontológico-existenciario que no puede ser considerado como categorías, como lo "ante los ojos". Por lo mismo los otros no están ahí en un mundo ocupando un punto en el espacio. Por el contrario, en todo caso el "ser ahí" los topa "estando por ahí" en un sentido existenciario, "demostrándose en todo y en nada sin "curarse de", sin "ver en torno".⁶⁹ Ni siquiera cuando los otros se vuelven objetos de estudio temático pueden ser considerados como "ante los ojos" precisamente porque por su misma estructura habitan, espacializan dentro de un mundo de un modo que no se reduce al "ser ante los ojos" un hombre.

⁶⁸ *ibid* p 134

⁶⁹ *ibid* p 136

El "ser ahí" da libertad dentro del mundo para que hagan frente los otros. El "ser ahí con" es abierto y del mismo modo en que lo es para el "ser ahí", lo es también para los otros que tienen su misma forma de ser. Por lo mismo el "curarse de", que viene de la cura, el ser mismo del "ser ahí", tiene que tener un peculiar modo de ser a partir de la estructura del "ser con", si es que ésta conforma el ser del "ser ahí". En pocas palabras, no podría curarse el "ser ahí" de los otros del mismo modo en que lo hace con lo "a la mano", porque los otros no tienen la forma de ser de lo "a la mano", no tiene la forma de ser de los entes intramundanos. Es en este sentido, que el "ser ahí" no se cura de los otros, "procura por" ellos:

Con el "procurar por", se mienta una estructura paralela al "curarse de", y tiene que ver con el cuidarse en el sentido del vestirse, alimentarse o si se está enfermo por ejemplo. Del mismo modo, con ello también se mienta la posibilidad de que el "ser ahí" pueda relacionarse "con" los otros. Cualquier actividad social o instituciones que organizan a la sociedad, el "ser uno con otro" en el mundo. El "procurar por" se refiere justamente a los modos posibles en que el "ser ahí" es "ser con" en su cotidianidad.

Sin embargo, no podemos hacer depender la estructura del "ser ahí" a partir del "ser con" en el sentido de que dependa de los otros para poder ser. Es al contrario como hay que tomarla puesto que el "ser ahí" como "ser en el mundo" es "con otros". Da libertad para que los otros hagan frente no como cosas, sino como el mismo modo de ser. Digamos que gracias a su estructura el "ser ahí" permite o da libertad para que los otros hagan frente dentro del mundo, pero no por ello depende de ellos para ser.

La relación con otro aparece con la estructura originaria del "ser con". Gracias a ella el "ser ahí" da libertad para que los otros de su misma forma de ser hagan frente. De modo que, así como no puede concebirse "ser ahí" sin mundo, sin entes intramundanos, tampoco puede concebirse sin los otros. Por lo mismo, nada de esto puede ser primero, ni el mundo, ni los entes intramundanos, ni los otros, porque es una relación recíproca que aparece con la estructura originaria. Es en este sentido que Heidegger dice que el

"procurar por" es un existencial paralelo al "curarse de". Se trata de la cura que como ser del "ser ahí" es una unidad originaria en la que no predomina estructura alguna en particular.

Ahora, al entrar a partir de esta estructura en la cotidianidad del término medio, podemos ver que el "ser ahí" en sus relaciones "con" los otros se mueve en los modos de la deficiencia e indiferencia. El hecho de que no se tome en cuenta al otro, que se pase de largo o se esté en contra de él, remite justamente a la estructura del "ser uno con otro" en un modo deficiente de la cotidianidad del "ser ahí". De aquí se deriva precisamente el que pueda interpretarse el "ser uno con otro" como varios sujetos "ante los ojos". Tomando en cuenta que el cotidiano "ser uno con otro" en los modos deficientes de la cotidianidad del "ser ahí" tiene el carácter, al igual que en el caso del útil "a la mano", del "no sorprender", se confunde entre la forma de ser del "ser ahí" y la forma de los entes intramundanos, se les toma como objetos o cosas "ante los ojos". Se tiende a cosificar al "ser ahí".

Sin embargo, hay una gran diferencia en el que se pase de largo siendo indiferente con otro "ser ahí" a pasar de largo a una cosa "ante los ojos". No prestar atención a un "ser ahí" no significa lo mismo que no prestarla a una cosa, porque el modo en que esto se hace es distinto, completamente distinto, aunque dicha persona este simulando ser una cosa, un maniquí por ejemplo. Simplemente estamos hablando de una estructura de ser que obliga a renunciar a la idea de uno mero sujeto visto o tematizado en cuanto objeto. Por más deficientes que sean las relaciones del "ser ahí" en la cotidianidad, en ningún momento puede confundirse a otro "ser ahí" con una cosa.

Los modos positivos del "procurar por" pueden ser de dos formas. El primero, el "procurar por" sustitutivo, quita la cura al otro sustituyendo la posibilidad del "curarse de" las posibilidades más propias de cada "ser ahí" a través del dominio y control. Haciendo las cosas por el otro, creando una relación de dependencia en donde el otro, aunque no de un modo conciente, pierde la posibilidad de ejercer su libertad quedando relegado a un

segundo plano. Las relaciones entre el padre y el hijo pueden ser un caso de este modo del "procurar por"; cuando el padre no deja que el hijo viva su vida, sino que en todo momento tiene que decirle o imponerle el modo de hacerlo. Claro está que depende del caso, de cómo cada "ser ahí" se relaciona con sus semejantes.

En el fondo, con esta forma de relacionarse con los otros, la libertad es la que se encubre porque no se está dejando que el otro realice sus posibilidades más propias. Este modo concierne a lo que se refiere del "curarse de" lo "a la mano" porque el otro es quien realiza la labor, es quien "roba" la cura del otro en el andar "viendo en torno" cotidiano. Pero también está el modo del "procurar por" en el sentido de anticipar la cura, en lo que se refiere al "poder ser" existencial

En este caso no se le quita la cura al otro, sino que se la devuelve como tal, se ayuda al otro a "ver a través" de su "cura" y quedar en libertad para ella. De este modo, el otro "ser ahí" puede realizar sus posibilidades más propias, puede asumir propiamente su quehacer sin que se le imponga lo que debería de hacer; una verdadera relación de compañerismo por ejemplo, en donde más que decir cómo debe de hacer las cosas el otro, se le ayuda a realizar sus posibilidades, sus decisiones, aquello que quiere hacer en y con su vida.

A partir de este análisis sobre los modos del "procurar por" podemos ver como no hay un yo que construya a los otros, sino que más bien estamos hablando de una relación de iguales. Mas adelante entraremos a analizar justamente el "uno" como la forma cotidiana de ser "uno con otro" para mostrar cómo el "ser ahí" se pierde o se indiferencia con los otros. Pero, por el momento es importante remarcar sobre los modos positivos, como Heidegger les llama, del "procurar por", que en ningún momento se está agregando juicio de valor alguno en el sentido de dictar un deber ser.

Recordemos que Heidegger está develando, a través de su análisis fenomenológico, las estructuras ontológicas que conforman el ser del "ser ahí", y que está basando dicho análisis en la cotidianidad del término medio. Simplemente está siendo consecuente con

su método al acercarse a las cosas sin prejuicio alguno. Al hablar sobre los modos en los que se conduce el "ser ahí" a partir de las estructuras que lo conforman, en este caso el "ser con", no intenta hacer ética alguna, intrometer puntos de vista valorativos, solamente descubrir dichos modos. Positivos entonces hace referencia a los dos modos originarios de los cuales se pueden derivar múltiples formas intermedias, pero no a si son positivos el un sentido de bien o mal.

Ya hecha la diferencia entre el "curarse de" lo "a la mano" y el "procurar por" ahora Heidegger hará la distinción entre el "ver en torno" propio del andar con lo "a la mano" y el "ver por" alguien, como el "ver con buenos ojos" a alguien, ver del "ser con". Diferencia obvia en tanto que son dos modos de dirigirse a diferentes formas de ser. Vemos entonces que el "ser ahí" no es indiferente para los otros porque le es inherente a su ser el "ser con" otros, estructura que conforma su forma de ser. En cuanto a esto es "por mor de" otros en todo momento: "En el "ser con" en cuanto existenciario "por mor de" otros es ya abierto el "ser ahí" de estos otros".⁷⁰

Con el "por mor de" otros se mienta que al "ser ahí" no le son indiferentes los otros, sino al contrario, que los otros contribuyen a conformar junto con lo "a la mano" la significatividad propia de la mundanidad del mundo. Gracias a esta estructura, como ya se ha dicho, se da la libertad para que el curarse de haga frente tanto lo "a la mano", como también se el "ser ahí con" otros en el mundo circundante.

La mundanidad del mundo en tanto que se refiere a una estructura, no permite que los otros hagan frente como entes "ante los ojos.", sino que lo hagan destacándose de ellos. Esto significa que el "ser ahí" tiene una comprensión diferente, tiene una comprensión de los otros: "en la comprensión del ser que es inherente al "ser ahí" está implícita, por ser el ser del "ser ahí" un "ser con" la comprensión de otros."⁷¹ Con este comprender no se

⁷⁰ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 140

⁷¹ *ibidem*

mienta una comprensión teórica, aunque de ella pueda derivarse. Con éste se mienta más bien la comprensión originaria que posibilita la teórica, "la comprensión existenciaria que hace posible todo conocimiento y noción".⁷² Podemos ver entonces cómo el "ser ahí" como "ser en el mundo" tiene una comprensión de los otros y gracias a ello puede, en su andar por el mundo "curándose de" los entes que le hacen frente además "curarse de" los otros, o sea, "procurar por" ellos.

De tal modo que es importante tener presente que el "ser ahí" es siempre ya abierto y no un sujeto cerrado al que haya que acceder o penetrar. A esto se refiere Heidegger cuando habla del terreno tan poco firme y tan comprensible de suyo de comprender la relación que un "ser ahí" pueda tener con otro a través de la proyección sentimental. El hecho de que al otro haya que conocerlo tomándolo como un sujeto cerrado al que haya que proyectarse de acuerdo a la comprensión del ser de cada uno, como si uno se proyectase sobre el otro para sólo así comprenderle, implica una comprensión errónea del "ser con".

El "ser ahí" no tiene que abrir al otro porque este es siempre ya abierto. Hay una relación de ser que implica el que en cuanto "ser con" se es ya con el ser del "ser ahí". Aunque dependa de la comprensión que en cada caso se tenga de su ser, no por ello es lo definitorio, como tampoco lo es el que las relaciones cotidianas sean tan deficientes. Lo definitorio es el "ser con" que en cuanto "ser en el mundo" es ya con otros. De este modo, la proyección sentimental es un modo derivado del "ser con" y está determinada por los modos deficientes del "ser con" cotidianos. Por lo mismo habrá que tomar en cuenta que por lo mismo la proyección sentimental si plantea un problema que concierne a la hermenéutica existenciaria:

"La especial hermenéutica de ella habrá de mostrar cómo las varias posibilidades de ser del "ser ahí" mismo extravían y obstruyen el "ser uno con otro" y su conocerse, hasta

⁷² *ibidem*.

dar en el suelo con todo genuino "comprender" y obligar al "ser ahí" a refugiarse en sustitutivos; y que clase de condición existenciaría positiva de su posibilidad presupone la justa comprensión del prójimo."⁷³

Ahora bien, con esto Heidegger pretende mostrar que el "ser ahí" en la cotidianidad, en cuanto se absorbe en el mundo de que se cura, no es el mismo en lo que refiere a su relación con los otros. La forma del cotidiana del "ser uno con otro" ha tomado una forma de ser que no es la del "ser ahí", sino un modo de ser posible de acuerdo a su forma de ser, ¿cuál será entonces? ¿quien es el "ser ahí" en la cotidianidad?

I.B.- EL "UNO". EL COTIDIANO "SER UNO CON OTRO"

De aquí se derivan lo principales problemas en lo que se refiere a la interpretación errónea tanto del mismo "ser ahí" como de su mundo, interpretación que tiene que ver con el "ser ante los ojos": el tomar al "ser ahí" y a su mundo como cosas, la cosificación del "ser ahí". Tema que entra directamente con la problemática de tomar a la naturaleza como una cosa más entre otras, una cosa de la que puede disponerse al arbitrio humano sin tomar en cuenta que es algo más que un simple objeto inerte. De aquí se entiende mucho de lo que es la actitud del hombre sobre su mundo, mas que nada en la época moderna. Pero veamos que quiere Heidegger decir con el "uno".

Sin embargo, habrá que aclarar primeramente que mundo, en tanto que el "ser ahí" está entregado o absorbido por éste significa no la mundanidad del mundo, sino el hecho de encontrarse en el seno de la estructura referencial, es decir, del ente intramundano que se nos muestra en nuestra preocupación cotidiana y que identificamos con el mundo. En el mundo de todos, el mundo del "uno", aquél en que el "ser ahí" comprende los entes de manera ambigua o confusa, un mundo impersonal.

⁷³ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 142

Pues bien, con el término "uno", que por lo demás podría sonar tan ambiguo en el sentido de que pareciera ser inasible, pues podría tomarse como una nada, se quiere mostrar la pérdida del "ser ahí" en su relación cotidiana con los otros, en el "ser uno con otro" cotidiano. En realidad lo que Heidegger nos hace ver, es que se trata de modos de ser cotidianos. Modos en los que el "ser ahí" pierde sus posibilidades de ser al descargarlas en el señorío del "uno". El "uno" tiene entonces que ver con la forma de ser de la cotidianidad. Veíamos que lo que queda problematizado cuando se habla del "ser ahí" en su relación con los otros es el "si mismo", quién es el "ser ahí" en la cotidianidad. Pues la forma de ser si mismo del "ser ahí" en la cotidianidad es el "uno:

"...en cuanto cotidiano "ser uno con otro" está el "ser ahí" bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del "ser ahí". Mas estos otros no son otros determinados. Por el contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es sorprendente, sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el "ser ahí" en cuanto "ser con"."⁷⁴

Llo problemático reside en el hecho de que el "si mismo" se afirma a partir de los otros. Pero los otros no son alguien en particular, son todos y nadie a la vez. De hecho, el "ser uno con otro" tiene el carácter de la distanciamiento, ya que los otros son indescifrables para el "ser ahí", y en tanto a esto las actividades diarias del "ser ahí", la cura de lo que ha emprendido en relación con los otros, permanece sobre esta distancia. El "ser ahí" se dedica a marcar esta distancia, a borrarla, pero el caso es que la distancia permanece. Además, mientras más oculta permanezca ésta, más efectivamente funciona. Por lo mismo, esta relación cotidiana con los otros también tiene el carácter del "no sorprender".

⁷⁴ *ibid.* p 143

El quién entonces no es alguien en particular, no es este ni aquel, es cualquiera: es "uno". Lo principal es que la forma de ser del "ser ahí" se borra en la de los otros. El mundo circundante se convierte en el "mundo circundante público" gracias a los medios de comunicación, como en el caso de la prensa por ejemplo. Con ello, se da una interpretación del mundo y del "ser ahí" suponiendo tener la razón, sin tenerla en realidad por supuesto. Y no la tiene porque no posee una relación originaria o adecuada con el ser, solamente se dedica a repetir lo ya dicho sin asir lo más originario sin entrar en el fondo de los asuntos.

De este modo, el "uno" despliega su dictadura al prescribir la forma de ser de la cotidianidad: "Disfrutamos y gozamos como se goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como se ve y se juzga; incluso nos apartamos del montón como se apartan de él; encontramos "sublevante" lo que se encuentra sublevante."⁷⁵ Siendo que en realidad el "uno" no es nadie pero son todos a la vez. Pero además, el "uno" tiene sus modos de ser.

El "ser uno con otro" cotidiano se cura del "término medio", esta es una característica del "uno" que hace que se mantenga toda interpretación en este plano, lo que está bien o lo que necesita cambiarse, lo que hay que hacer o lo que se rechaza. Esto trae como consecuencia una aplanación de todo lo que es originario, de lo que diferencia a un "ser ahí" del otro, lo que se ha conquistado arduamente. Con ello, el "aplanamiento" junto con la "distanciación" y el "término medio" vienen a ser formas de ser del "uno" en lo que se denomina la "publicidad".

A través de ella se da toda interpretación del mundo y del "ser ahí" como ya lo habíamos mencionado. La publicidad se encarga de aplanar lo distintivo, se encarga del distanciamiento y del curarse del "término medio", es ella la que oscurece y encubre haciendo accesible para todos la información; hace que todo se de por sabido de suyo. De

⁷⁵ *ibidem*

este modo, al momento en que el "ser ahí" debe tomar una decisión, el "uno" se encarga, a través de la interpretación que ha impuesto de algún modo, de influenciar sobre ella. Se encarga de determinar las posibilidades del "ser ahí" las limitada por su arbitrio.

En este sentido, la responsabilidad del "ser ahí" es la que se pierde pues "el "uno". Y con ello, al hacer fácil toda decisión descargando al "ser ahí" de toda responsabilidad, el "uno" consolida su dominio. Las consecuencias de este perder la respnsabilidad conllevan el que el "ser ahí" pierda a su vez sus posibilidades más propias, las posibilidades de un "si mismo" propio, acuñado o empuñado. Un "ser ahí" que ha podido develar los encubrimientos que el "uno" a través de la publicidad ha hecho, el que ha entablado una relación originaria o primaria con del ser, este es precisamente quien ha asunido la propiedad, su libertad originaria.

Además, otra consecuencia de esta situación y que ya hemos ahondado en ella, implica el que el "ser ahí" se interprete a si mismo como un ente intramundano más, como un sujeto "ante los ojos". Lo más importante de ver en este caso es que se pierde o se pasa por alto el fenómeno del mundo. ¿Podrían de aquí derivarse los principales problemas de las relaciones que el "ser ahí" entabla con la naturaleza, relaciones basadas en la destrucción y desconsideración de la vida? ¿Es el "uno", como la forma de ser cotidiana del "ser uno con otro", la imposibilidad de que el "ser ahí" entable un tipo de relaciones con la naturaleza basadas en el respeto y no en el dominio?

Para contestar estas preguntas primeramente tenemos que tomar en cuenta el hecho de que el "uno" es un existenciario, no es algo sobrepuesto o superable a través de la propiedad, algo a lo que simplemente pudiera salirse sin más a través de una desición. El "uno" es la forma de ser cotidiana del "ser uno con otro". Por otro lado, la forma de ser podrá cambiar históricamente, pero no por ello dejará de ser:

"El "uno" es un existenciario inherente como fenómeno original a la constitución positiva del "ser ahí" y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma

de ser del "ser ahí". Lo perentorio y expreso de su dominación pueden cambiar históricamente."⁷⁶

Por ello, no es el "si mismo" lo que se pierde con esta forma de "ser con", tampoco lo encuentra el "ser ahí" que ha asumido la propiedad, sino que este permanece en un estado de "ser no en si mismo" y la "impropiedad". El que ha asumido la propiedad no se aleja o desprende por ello del "uno" ni mucho menos, sino que se trata más bien de una modificación existencial del "uno", por lo mismo que se trata de un existencialio, una forma de ser del "ser ahí". En este sentido es importante decir que el "si mismo" propio no es un grupo selecto. Lo cambios que puedan darse no van a cambiar la estructura del ser del "ser ahí", esta estructura simplemente no cambia. De este modo, aunque el "ser ahí" asuma la propiedad, cosa que más adelante se tratará más a fondo, no por ello saldrá del "uno" o se diferenciará de él. Al contrario, seguirá inmerso en éste. El "ser ahí" se mueve en el "uno, y desde ahí surge la posibilidad de asumir el "si mismo" propio.

Por el momento dejamos este asunto sobre la propiedad en ascuas, para más adelante adentrarnos con más bases, pero necesitamos dejar claro que además se trata de hacer ver que si los problemas fundamentales de la relación del "ser ahí" con su mundo están basados en una interpretación errónea de su mismo ser, así como de su mundo, (ambos como algo "ante los ojos", mismos que se insertan en el mundo circundante público a través de la publicidad que da una interpretación a través del cual se conforman las significaciones previas con las cuales se familiariza el "ser ahí"), que Heidegger está tratando de demostrar que ni siquiera la forma de ser del "uno" pudiera tomarse como algo "ante los ojos", como una serie de sujetos "ante los ojos".

Cuando esto sucede es porque se trata de un modo de ser del "ser ahí", de lo que Heidegger nos estaba hablando cuando comenzó su exposición de la forma de ser del "uno": "El resultado *ontológicamente* relevante del anterior análisis del "ser con" reside

⁷⁶ *ibid* p146

en la evidencia de que de que el "carácter de sujetos" del peculiar "ser ahí" y de los otros se define existencialmente, es decir, por ciertos modos de ser. En aquello de que se cura en el mundo circundante hacen frente los otros como lo que son, y *son* lo que hacen."⁷⁷

En pocas palabras, el ser de los sujetos es una forma de ser del "ser ahí", forma de ser determinada por una interpretación errónea del propio ser basada en lo "ante los ojos" y determinada por el modo de ser del "uno". Y lo mismo sucede cuando se toma al "uno" como un "sujeto universal" o como el género del "ser ahí" pues se está tomando como "casos efectivamente "ante los ojos" de un género de la misma índole". En el fondo la interpretación con la que se está concibiendo el ser del "ser ahí" es definitivamente errónea. Asimismo, la lógica tradicional, al estar basada en una ontología de lo "ante los ojos", no puede dar respuesta correcta a este tipo de temas.

Por lo mismo, para responder estas preguntas se trata de ver hasta qué punto es superable esta interpretación errónea basada en lo "ante los ojos", tanto del "ser ahí" como de su mundo por el hecho de que la forma de ser del "uno" varía históricamente. Ya que en otros épocas la relación del hombre con la naturaleza no ha estado basada en el dominio y el control a través de la ciencia y la técnica. Tomemos a la relación que los griegos entablaron con el mundo natural y veremos que a pesar de que el "uno" de algún modo regia la interpretación del mundo circundante, no por ello la relación estaba basada en el dominio y la devastación. Aunque es preciso afirmar que desde esta época se empiezan a perfilar las relaciones del "ser ahí" con su mundo en las que llega a desembocar la época moderna. La época moderna es la que basó sus relaciones con la naturaleza en el dominio y el control, mismos que trajeron como consecuencia una devastación ecológica sin precedentes en la historia del hombre.

⁷⁷ *ibid* p 142

II.- EL ESTADO DE ABIERTO DEL "SER AHÍ"

Se tratará de regresar a lo que anteriormente se había embozado sobre el "ser en", el "ahí" del "ser ahí", para así, a través de lo ganado hasta este momento, el mundo desde lo "a la mano" y lo "ante los ojos", así como el quién, el "ser con" y el "ser ahí con", puedan ser entendidos a partir del fenómeno unitario del "ser en el mundo". De este modo podremos cercar el fenómeno unitario del ser del "ser ahí", la cura.. Solamente a través de ésta comprenderemos, como una totalidad, todos los elementos que componen el todo estructural del "ser ahí".

A partir de esto se entenderá el rompimiento con la idea de sujeto y por lo mismo, la posibilidad de entablar otro tipo de relaciones con la naturaleza, relaciones basadas en una consideración diferente de lo que es la vida y su manifestación, relaciones que superen la idea de control y dominio, de decidir sobre el ser de las cosas a través de la ciencia y de la técnica modernas, y, más aún relaciones que superen la idea de que todo está ahí para que el hombre lo utilice a su arbitrio como si el fuese el dios absoluto. De este modo buscar establecer desde el "ser ahí" un respeto hacia el mundo natural.

Y no es que el "ser ahí", como mera idea del hombre, pueda implantarse y cambiar repentinamente las relaciones del "ser ahí" en general. Porque "ser ahí" siempre lo ha sido, en todos sus momentos o épocas históricas. Lo que ha pasado es que se ha malinterpretado, ha basado sus relaciones con el mundo y con los otros a partir de ideas preconcebidas sobre su ser y sobre el ser en general. Y esto ha determinado el que se considere de distintos modos.

Para la completa comprensión de lo que es el ser del "ser ahí" será preciso ahondar con anterioridad un poco más sobre lo que es su "estado de abierto". Para así romper definitivamente con concebirlo como algo "ante los ojos". Porque cuando se habla de lo "ante los ojos" se mienta una especie de distanciamiento con las cosas, misma que separa radicalmente al sujeto dificultándole la comprensión y el conocimiento de lo que le rodea. Solamente conoce el objeto deslindándolo de sus relaciones, aisladamente. De este modo

el sujeto se separa completamente de su mundo sintiéndose un completo extraño, ajeno. Esto lo lleva a diferenciarse ontológicamente gracias a que por su misma forma de ser, pertenece a la sustancia pensante (en el caso de Descartes), la cual le proporciona la herramienta, las matemáticas, para conocer, controlar y dominar lo diferente, su mundo.

Pienso que en este punto es donde se basan los problemas ecológicos que vivimos hoy en día: si el mundo representa algo extraño y diferente a lo que es el hombre, y si además el hombre posee el modo de controlar o subsumir a su arbitrio al objeto (el mundo natural a través de la ciencia de la naturaleza, la física), entonces lo que por medio de su razón no sea conocible, determinable, entonces simplemente no es. En el caso de la relación con la naturaleza (como mundo natural), no se preocupará el hombre más que lo que tiene que ver con su control y dominio. Si es o no algo que le rebasa en cuanto que no sólo está disponible para él, ni siquiera entra en su consideración, pues su ajenezad o diferencia no le permite darse cuenta de lo que está más allá de su razón. Podrá ser controlado o dominado, pero jamás comprendido.

A través de estos planteamientos no pretendo eliminar a la razón, mucho menos proponer una actitud irracional. Por supuesto que la razón constituye una capacidad de imprescindible para el hombre en cuanto a lo que le ha permitido realizar. Pero no por ello pienso que sea lo más fundamental, menos aún lo más definitorio en cuanto a su ser. Solamente es una capacidad entre otras, capacidad que ha sido hipertrofiada sobre todo desde la modernidad.

El mayor problema es que después de todo, por medio de esta hipertrofia de la razón, se han cerrado o atrofiado las demás capacidades y con ello el hombre a perdido su verdadera relación con las cosas y su mundo, y se ha tomado como algo dado y absoluto a partir de esta razón. Con ello las posibilidades más propias permanecen ocultas mientras que el hombre vive la ficción del progreso y del saber absoluto, devastando su mundo y aniquilando especies tanto vegetales como animales. ¿A dónde podría terminar esta actitud?

Hoy vemos un mundo lleno de problemas. El agua está contaminada, los bosques talados, el ozono pelagra cada vez más la vida no sólo del hombre sino de la tierra y sus demás habitantes, los problemas de contaminación abaten al hombre que vive en las grandes ciudades, la falta de alimento en algunos sectores es cada vez mayor, mientras que en otras partes tiran la comida con tal de no abaratar sus precios. En fin, y aunque todos estos problemas sean solamente en función del hombre, lo cual es obvio ya que sin "ser ahí" no hay mundo, es tiempo de que nuestra actitud frente a la tierra misma cambie. Y creo que Heidegger logra dar una luz que alumbrará otros caminos diferentes con su propuesta sobre el ser del "ser ahí", caminos que llevan a concebir desde otro punto al ser humano. Y justamente el "estado de abierto" es lo que rompe completamente con la idea de hombre en la modernidad, el sujeto, ya que nos deja ver lo más definitivo del "ser ahí", más allá de su razón.

Al hombre no se le define por su razón, como animal racional, simplemente porque la razón no es lo más originario o fundamental, no es la única capacidad humana, mucho menos la principal. Cuando el "ser ahí" basa la comprensión de su ser en el sujeto, el criterio del ser en general y de la verdad da un giro radical, la razón ocupa el lugar principal. Con esto las relaciones que se establecen con su mundo se basan en el dominio y el control. Si el hombre es superior sobre los otros, si es la corona de la creación, todo está ahí para su servicio.

En lo referente a la verdad, más adelante trataremos este giro que da Heidegger cuando habla de la verdad como *aletheia*. Lo importante por ahora será mostrar las estructuras que conforman el "estado de abierto" del "ser ahí" como "ser en el mundo" para más adelante acceder a la "cura", unidad del ser del "ser ahí". Estructuras anteriores y que posibilitan el desarrollo de otras facultades humanas, como en el caso de la comprensión, la cual posibilita la interpretación y la proposición, o del habla que abre la posibilidad al lenguaje.

Pero antes es importante recordar que el propósito de Heidegger no es el de hacer una antropología filosófica ni mucho menos un análisis que tenga que ver con alguna ciencia positiva (óptica). Su pretensión es ontológico-fundamental. Por ello no intentará meterse en detalles sobre los modos posibles derivados de las estructuras de ser. Por lo mismo tan sólo tratará de poner a la luz el "ser en" como forma de ser del "ser ahí":

¿En qué dirección se trata de mirar para llegar a ver las características fenoménicas del "ser en" en cuanto tal? "Obtenemos la respuesta recordando lo que se reveló a la insistente mirada del fenomenólogo al señalar por primera vez el fenómeno: el "ser en" a diferencia de lo interioridad "ante los ojos" de algo "ante los ojos" "en" algo "ante los ojos"; el "ser en" no como una condición de un sujeto "ante los ojos" operada ni siquiera suscitada por el "ser ante los ojos" de un "mundo" el "ser en" antes bien, como esencial "forma de ser" de este ente mismo."⁷⁸

Recordemos que en cada caso el "ser ahí" como "ser en el mundo" es su "ahí". Con este "ahí" se mienta la espacialidad característica del "ser ahí": el andar por el mundo viendo en torno "curandose de" los entes que le hacen frente, alejándolos y desalejándolos. Se trata del "lugar" que ocupa el "ser ahí" de acuerdo a su "ser en el mundo". De este modo el "ser ahí" es aquí o allí. Pero esto sólo es posible gracias a que el "ser ahí" ha abierto la espacialidad, es decir, por un "ahí". De este modo, vemos que el "ser en" es una esencial forma de ser del "ser ahí"

El "estado de abierto" tendría que ver con una iluminación propia de su mismo ser que permite que las cosas hagan frente. Es la condición de posibilidad de que le hagan frente. Este sentido de estar abierto es que es iluminado: abre, ilumina, devela, y en esto consiste su verdad. Ilumina aquello que se le enfrenta. Por ello conforma su misma forma de ser, el "ser ahí" es su "estado de abierto", y no algo añadido, como si la luz le viniera desde fuera.

⁷⁸ *ibid* p 149

Por otro lado, para hacer un poco más comprensible esta idea sobre la iluminación del "ser ahí", en cuanto que abre la posibilidad de que le hagan frente los entes, hay que tomar en cuenta que en última instancia es el ser quien hace posible esta iluminación de los entes. El ser se va mostrando, manifestando abiertamente, pero el ser no es un ente, se manifiesta a través de éstos, sin agotarse en ellos.

El ahí o el momento sólo es un manifestarse del ser, un manifestarse que no se acaba en él. El ser seguirá siendo el ser de los entes que se van a aparecer. Podemos ver de este modo, la relación que hay entre el "ser ahí" y el ser, una relación en la que los entes hacen frente de determinado modo dependiendo del ser que se manifiesta a través de ellos, y un dejar que éstos hagan frente de determinado modo por parte del "ser ahí".

Son las estructuras originarias, ontológico existenciales del "ser ahí" las que dejan ver esta tan peculiar relación. Con ello vemos que la idea de hombre como sujeto, idea que se basa en un "ser ante los ojos" de un sujeto frente un a mundo "ante los ojos", se rompe definitivamente abriendo la comprensión hacia otras vías de entendimiento. Ni el "ser ahí" puede ser puesto como sujeto ni el ser mismo puede concebirse de ese modo (como un ente más) para poder ser pensado

Por otro lado, ya que la existencia es la misma esencia de este ente, entonces el "ahí" habrá que verlo como el ser que le va en cada caso. Por lo mismo, para entender el "estado de abierto" habrá que verlo desde la cotidianidad, cómo vive el "ser ahí" cotidianamente su "ahí". Esto nos permitirá avanzar hacia el análisis de si es o no posible pensar que el "ser ahí" pueda relacionarse con su mundo de un modo que no implique la devastación de la naturaleza. Si la relación cotidiana con su mundo y con los otros implica el absorberse en el "uno", si ya es caído en todo momento entonces, ¿es posible pensar en otro tipo de relación con la naturaleza en tanto a lo que se refiere a la devastación? ¿es la "caída" algo modificable? Si lo es ¿en qué sentido? El mismo análisis nos irá llevando hacia la respuesta. Asimismo, es necesario tener presente que no estamos hablando de

caracteres "ante los ojos" cual peculiaridades, sino de existenciaros, estructuras que conforman el ser del "ser ahí".

El "estado de abierto" del "ser ahí" está conformado por dos modos igualmente originarios constitutivos que son el encontrarse, el comprender, los cuales están determinados igualmente con la misma originalidad por el habla tal que es la expresión de estos dos modos. Al verlos desde la cotidianidad se analizan desde el fenómeno del "habla", de la "vista" del comprender y su interpretación, como las "habladurias", la "avidez de novedades" y la "ambigüedad". A partir de estos fenómenos se vera el movimiento peculiar que conforma la "caída" del "ser ahí", modo que conforma un existenciario del "ser ahí".

II A. - EL ENCONTRARSE

Es necesario deslindar cualquier concepción óptica sobre lo que se entiende como el "encontrarse". Ya sea en el caso de cualquier psicología de los sentimientos, o de estados psíquicos que ocasionan vivencias. El "encontrarse" en el sentido como Heidegger se referira, como una estructura ontológico-existencial, está muy lejos de ser algo superpuesto o derivado. Comencemos por decir que lo que se conoce comúnmente por temple de ánimo en la cotidianidad tiene que ver justamente con este existenciario, desde una perspectiva ontológica.

De modo que, para acceder adecuadamente a este fenómeno primeramente habrá que hacer ver que el "ser ahí" desde que surge es necesariamente en un estado de ánimo; en todo momento y situación. Por su mismo "estado de abierto", su "ser en", está ya implicado el "encontrarse". En pocas palabras, el "encontrarse" abre al "ser ahí" a su "ahí", determina su momento afectivamente: "El estado de ánimo hace patente "cómo le va a uno". En este "cómo le va a uno" coloca el estado de ánimo al ser en su "ahí".⁷⁹

⁷⁹ *ibid* p 150

Frente a este abrir que se da a través de los sentimientos, cualquier conocimiento se queda corto, ya que ningún otro coloca al "ser ahí" en su "ahí". El conocimiento teórico podrá aportar aspectos fundamentales para la vida, pero no es lo determinante para colocar al "ser ahí" en su momento condicionando las mismas vivencias. Lo que deja ver una vez más, que el "ser ahí" no es ni puede ser considerado un sujeto neutral, alguien que pueda enfrentarse a su mundo sin un estado de ánimo previo, y que además determina la misma experiencia.

A través del "encontrarse", que abre afectivamente a su "ahí", el "ser ahí" es entregado a la responsabilidad de su ser. Con ello, su situación no deja de ser enigmática, por el contrario se enfatiza su enigmaticidad, pues lo único que queda claro es que el "ser ahí" "es", pero queda volando su adónde o de dónde: no se le da un sentido a la existencia, solamente se es yecto en ella, arrojado a su posibilidad. El "estado de yecto" servirá para referir esta peculiar situación del "ser ahí":

"El carácter del ser del "ser ahí", embozado en cuanto a su de dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien "abierto", este "que es", lo llamamos el "estado de yecto" de este ente en su "ahí", de tal suerte que en cuanto es un "ser en el mundo", es el "ahí".⁸⁰

El "estado de yecto" implica que el "ser ahí" es siempre su "ahí", y lo es afectivamente, siempre en un estado de ánimo, entregado a la responsabilidad de su ser. Este estado de ánimo que define al mismo "ser ahí" no puede ser eliminado o anulado, aunque se esquite y oculte, cosa que sucede en todo momento porque el "ser ahí" prefiere evadir la responsabilidad de su ser.

Más adelante hablaremos sobre este punto, cuando toquemos el fenómeno de la "caída", movimiento fundamental de la cotidianidad del "ser ahí". Lo importante por el momento será tener presente que el estado de ánimo, del "encontrarse" siempre se está

⁸⁰ *ibid* p 152

manifestando a pesar de las evasiones del "ser ahí" en su cotidianidad; y no sólo eso, sino que lo está determinando en su "ahí". No importa que tenga conciencia o no, que sea o no expreso, la estructura existencial no es ocultada: el "ser ahí" en su "ahí" se encuentra en un "estado de yecto", afectivamente viviendo su "ahí".

Otro punto de fundamental importancia que se deriva del "encontrarse" es que, al ser el "ser ahí" colocado ante sí mismo afectivamente de algún modo, siempre será referido a su mundo, en relación a éste en tanto "ser en el mundo"; punto que no debemos olvidar en ningún momento. El "ser ahí" como "ser en el mundo" está fácticamente entregado a la responsabilidad de su existencia gracias a su "estado de abierto" que por medio del "encontrarse" lo sitúa en su "ahí" afectivamente.

Recordemos que estamos tratando de analizar el "ser en" del "ser en el mundo", lo que necesariamente muestra la pertenencia del "ser ahí" con su mundo no como algo derivado o añadido, sino como estructura existencial, como parte del ser del "ser ahí". El "encontrarse" afectivamente de algún modo, siempre es en un mundo. El "estado de yecto" marca esa situación del "ser ahí" en donde se encuentra en su mundo siendo, aunque no por ello su situación más allá de este hecho quede esclarecida. Por lo mismo, no es posible separar al "ser ahí" para estudiarlo como un ente aislado al que pertenecen ciertos modos de ser independientemente de su mundo, como un sujeto de conocimiento por ejemplo.

Pero ahora toquemos el punto que ya se venía planteando sobre la evasión de la responsabilidad de su ser a la que es entregado el "ser ahí" a través del "estado de yecto". El colocar al "ser ahí" ante sí mismo encontrándose afectivamente de algún modo y por ello mismo entregándolo a la responsabilidad de su ser, no es algo a lo que el "ser ahí" quiera enfrentarse, sino por el contrario, lo que quiere es huir. Esta es la causa de que el "ser ahí" se esquite u oculte en su cotidianidad al absorberse en su mundo y siendo "uno" con los otros.

Podemos ver una aversión en el modo de mirar el "estado de yecto", por lo mismo que se venía diciendo, la situación tan *sui generis* del no saber de dónde ni a dónde no es esclarecida con el "estado de yecto", solamente remarcada. La cotidianidad del "uno" cumple la función de hacer olvidar al "ser ahí" su situación perdiéndolo en las posibilidades más impropias y más evasoras, cerrando el "poder ser" propio del comprender originario. Como más atrás he mencionado, el punto quedará más claro cuando toquemos el fenómeno de la "caída".

Mencionemos por ahora que este hecho, esta huida del "ser ahí" ante la responsabilidad de su ser, esta facticidad de su existencia, es algo crucial y definitivo en el sentido de la posición que asume frente a su mundo. Esta necesidad de dominio, de controlar racionalmente todo lo que le rodea y de sentar bases puramente racionales y de dominio teórico podría venir justamente de la enigmaticidad inexorable de desconocer su a dónde y el de dónde y sin embargo estar entregado al hecho de "que es". La hipertrofia de la razón podría basarse en este hecho: "El poder, deber y necesitar un "ser ahí" hacerse con su saber y querer fácticamente dueño del estado de ánimo puede significar una primacía de la voluntad y del conocimiento de ciertas posibilidades del existir"⁸¹

Pues bien, el entregar al "ser ahí" a la responsabilidad de su ser siendo "ahí" en un estado de ánimo no puede más que causar una aversión que ningún otro tipo de conocimiento lograría. Por ello, a lo primero que se llega es a ver el carácter ontológico del "encontrarse del siguiente modo: "*el encontrarse*" "abre" el "ser ahí" en su "estado de yecto" e inmediata y regularmente en el modo de la aversión que esquiva."⁸²

Por otro lado, ya que el "encontrarse" es lo más originario en el "ser ahí", no puede ser considerado un estado psíquico o el producto de las vivencias, algo derivado, como si fuese una aprehensión refleja. El "encontrarse" no es producto de nada, por el contrario

⁸¹ *ibid* p 153

⁸² Heidegge, *Ser y el Tiempo* p 153

es por éste que se dan las vivencias, el "encontrarse" las posibilita. Estamos hablando de una estructura ontológico-existencial que es condición de posibilidad de que el "ser ahí" viva su "ahí", no de un añadido o derivado de la psique humana. Esto contradiría el "estado de abierto", porque no se está considerando un "interior" desde el que surgen hacia afuera las emociones o pensamientos del "ser ahí". Recordemos que el "ser ahí" no es un "sujeto" "ante los ojos" con un interior cerrado al mundo. El "ser ahí", como "ser en el mundo", es siempre ya abierto a su "ahí".

El estado de ánimo precisamente es quien ha abierto en cada caso al "ser ahí" el "ser en el mundo" como un todo. De este modo, el estar abierto al todo, a la mundanidad del mundo como una totalidad, surge la posibilidad de un "dirigirse a". El mundo como un todo es "abierto" por el "encontrarse", lo que permite al "ser ahí" tomar una dirección. Además, no es que el "ser ahí" vaya por su mundo exteriorizando sus estados psíquicos y reflejándolos sobre personas y cosas. No, el "encontrarse" "es una forma existencial fundamental del *"estado de abiertos" con igual originalidad* del mundo, el "ser ahí con" y la existencia porque esta última es esencialmente "ser en el mundo"⁸³

De modo que no hay nada de enigmático u oculto en esta forma de ser del "ser ahí", sino que está relacionado con su mundo el cual a su vez permanece previamente abierto. Y es que el "encontrarse" constituye la posibilidad de que lo intramundano haga frente, es el "ser en" del "estado de abierto" quien lo posibilita. Digamos que gracias a que el "ser en" del "estado de abierto" está constituido entre otros por el "encontrarse", el "ser ahí" permite que le hagan frente de tal modo los entes intramundanos que incluso tiene el carácter de "ser golpeado", herido por éste. Y es que el "encontrarse" es la forma de ser existencialmente en que el "ser ahí" está entregado a su mundo. El mundo se hace patente a través del "encontrarse":

⁸³ *ibid* p 154

Lo que más resalta de este hecho es justamente que el "ser ahí" es "ser en el mundo". La referencia o el "estado de referido" que abriendo el mundo permite que hagan frente los entes intramundanos deja ver cómo el "ser ahí" encontrándose es "ser en el mundo". Y nada más lejano que lo que el dirigir la vista teóricamente puede abrir, a pesar de que la visión del mundo que da el "ver en torno" pueda ser inestable e imprecisa. Ciertamente que el dirigir la vista oscurece la mundanidad del mundo al hacerlo uniforme y algo simplemente "ante los ojos". Pero lo más importante del asunto es que, aún así, no por ello podemos suponer que este tipo de dirigirse el "ser ahí" teóricamente carezca de un "estado de ánimo". Claro que lo tiene:

De modo que, resumiendo, el encontrarse es una estructura ontológica del "ser ahí", una forma existencial fundamnetal que hace que el "ser ahí" sea su "ahí". "Abre al "ser ahí" "en su "estado de yecto" y su "estado de referido" al mundo "abierto" en cada caso ya con su ser."⁸⁴. Asimismo, gracias a éste, a ser entregado a la responsabilidad de su ser, el "ser ahí" se deja herir por su mundo, ocasionando así que se esquite u oculte. Como ya lo he mencionado, solamente hasta que tratemos la "caída" como el movimiento en que el "ser ahí" se pierde en su cotidianidad, podremos comprender más claramente el esquivarse del "ser ahí". Por ahora, pasemos la siguiente estructura que conforma el "estado de abierto" del "ser ahí", el "comprender".

II.B -EL COMPRENDER

Del mismo modo que el "encontrarse" es un modo fundamental del *ser del "ser ahí"*, el comprender también lo es. Juntos constituyen el "estado de abierto" del "ser ahí". Por lo mismo, así como hicimos al principio del análisis del "encontrarse", habrá que deslindar cualquier modo derivado de esta estructura, como el comprender teórico que se diferencia del explicar por ejemplo. Comencemos por decir que el "comprender", como

⁸⁴ *ibid* p157

existenciarlo, es siempre afectivo; y que todo "encontrarse" supone una comprensión. A esto agreguemos que así como el encontrarse está determinado por el "comprender, del mismo modo el "comprender" está determinado por el "encontrarse". Esto quedará claro en unos momentos.

El "comprender", aunque no explícitamente, ha estado implicado a lo largo de el análisis hecho hasta este momento, sobre todo a través de la significatividad, lo que es la mundanidad del mundo. Cuando se hablaba del "por mor de qué" en la mundanidad del mundo, que toda la serie de útiles "a la mano" hacían en última instancia referencia al "ser ahí", "por mor" de su ser, estaba ya implícita dicha comprensión:

"En el "por mor de qué" es abierto el existente "ser en el mundo" en cuanto tal, "estado de abierto" que se llama comprender. En el comprender del "por mor de qué" es co-abierta la significatividad que se funda en él. El "estado de abierto" del comprender abarca, en cuanto "estado de abierto" del "por mor de qué" y la significatividad, con igual originalidad el íntegro "ser en el mundo".⁸⁵

Recordemos que gracias a la significatividad es abierto el mundo en cuanto tal, es el fondo sobre el que se abre el mundo. A lo que remite la significatividad junto con el "por mor de qué" abiertos por el "ser ahí" es justamente que, en cuanto "ser en el mundo", al "ser ahí" le va él mismo. Precisamente porque tiene que ver con la forma de ser del "ser ahí". En este sentido, cuando hablamos de comprender se resalta inmediatamente el "poder ser" que tiene que ver en cuanto la existencia del "ser ahí".

Cuando se habla de "poder ser" no se está refiriendo a algo en particular, menos aún a un "ser ante los ojos" que de un modo agregado pueda hacer algo. Lo que hay que hacer ver es que gracias al comprender el "ser ahí" es "ser posible", esto es algo que constituye la estructura de ser del "ser ahí", no algo añadido o limitado a ciertas cosas: "El

⁸⁵ Heidegger *Ser y Tiempo* p 160

"ser ahí" es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad.⁸⁶ Desde que surge el "ser ahí" es "encontrarse" y "comprensión", ambos igualmente determinados por el "habla". Estos constituyen el "estado de abierto" como ya lo hemos venido señalando.

En lo que se refiere no confundir el comprender con algo "ante los ojos", es necesario remarcar que no tiene nada que ver con la posibilidad lógica, con la vacía posibilidad lógica que implica cierta contingencia sobre si cierto hecho ocurra o no. Para la lógica la posibilidad no tiene una importancia fundamental. Al ser algo "ante los ojos", no es real aún, menos necesaria, es una mera posibilidad. En cambio, desde la analítica existencial, la posibilidad fundamental, es: "la más original y última determinación ontológica positiva del "ser ahí".⁸⁷

Sin embargo, cuando hablamos del comprender como el "poder ser" que abre, cuando decimos que el "ser ahí" siempre se está moviendo sobre la posibilidad, no queremos por ello decir que esté flotando entre infinitas posibilidades. Justamente por lo que en un principio mencionábamos sobre que el encontrarse determina al comprender. Si el "ser ahí" vive o está abierto a su "ahí", si por el "estado de yecto" le es entregada la responsabilidad de su ser, no podría el "ser ahí" estar abierto a posibilidades que no estuviesen determinadas por el modo de ser su "ahí".

La posibilidad es yecta en cada caso. Lo más importante tiene que ver con considerar a la libertad como la que determina el que el "ser ahí" sea su posibilidad. Más adelante se ira aclarando este punto, sobre todo cuando llegemos a la "cura", ser del "ser ahí". Por ahora solamente mencionemos que el comprender es el ser del "poder ser", es quien logra "ver a través" de si mismo en un modo y grado posible.

⁸⁶ *ibid* p 161

⁸⁷ *ibid* p 161

El comprender hace de la posibilidad algo que forma parte del "ser ahí", algo que en todo momento "es" con el ser del "ser ahí" en cuanto existente, y no un añadido o contingente "ser ante los ojos" de la posibilidad. De este modo, el "ser ahí" es siempre comprendiendo su "ahí", siempre comprende de algún modo el ser, y esto le permite moverse en su mundo, incluso perderse o extraviarse por su relación con el encontrarse que por medio del "estado de yecto" le entrega a la responsabilidad de la posibilidad. Por ello también puede encontrarse de nuevo.

Remarquemos un punto que es esencial: el comprender abre a un "poder ser", pero siempre en relación al mundo: *"El comprender es el ser existencial del "poder ser" peculiar del "ser ahí" mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el "en donde" del ser consigo mismo.*"⁸⁸ Este "en dónde" no es otro que el mundo. El comprender es el existencial del "poder ser" que abre y posibilita la estructura total y fundamental del "ser en el mundo". El mundo es donde se mueve, en sus más peculiares posibilidades, el mundo concreto e inmediato. Y no limitándose a lo que es la significatividad, sino dejando en libertad a lo intramundano para las posibilidades del "ser ahí". De este modo, la totalidad de la conformidad se vuelve una posibilidad de lo "a la mano" para el "ser ahí". Las cosas se vuelven servibles o empleables gracias a ello.

En lo que se refiere a la naturaleza, sucede lo mismo: sólo puede ser descubrible sobre la base de la posibilidad, aunque sea tomándola como algo "ante los ojos", "sobre la base del "estado de abierta" de una *posibilidad* de ella."⁸⁹ En este sentido Heidegger da la razón a Kant cuando dice que el ser de un ente que no es el "ser ahí" puede ser descubierto solamente cuando se han abierto las condiciones de su posibilidad. ¿por qué es esto posible solamente de este modo? Gracias a que el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial de la proyección.

⁸⁸ *ibid* p 162

⁸⁹ *ibidem*

Se trata de la proyección del "ser ahí" sobre su "por mor de qué" sobre la significatividad de su mundo. Proyectarse es siempre lo peculiar de cada "ser ahí" porque es la estructura existencial del "poder ser". Y esto no tiene que ver con organizar la vida de acuerdo a un plan, es simplemente la forma de ser del "ser ahí" que en cada caso se proyecta, que es proyectante en su misma forma de ser. Tampoco tiene que ver, cuando se dice el "ser ahí" se comprende a partir de sus posibilidades, con un aprehender temático sobre dichas posibilidades que proyecta. *Comprender no es un conocimiento del mundo, sino el poder moverse en el mundo.* Por eso es que el "ser ahí" siempre será responsable de encontrarse de acuerdo a sus posibilidades después de haberse perdido. El comprender, por el proyectar, hace que el "ser ahí" en cada caso sea sus posibilidades. Posibilidades determinadas y diseñadas por el círculo susceptible de abrirse en el comprender, siempre concirniendo al total "estado de abierto" del "ser en el mundo".

Sin embargo, se pueden dar dos modos como el "ser ahí" pueda comprenderse de acuerdo a estas posibilidades, ya sea comprenderse inmediata y regularmente por su mundo, o el comprender que se proyecta en el "por mor de qué" principalmente, tal que, conlleva una comprensión que va de acuerdo a lo que el "ser ahí" es existiendo como él mismo. De aquí surgen dos conceptos que ya venían perfilándose en este análisis: la propiedad y la impropiedad de acuerdo a la comprensión: "El comprender es, o bien propio surgente del peculiar "sí mismo" en cuanto tal, o bien impropio".⁹⁰

Con estos términos recordemos que no se está haciendo juicio valorativo alguno. Tampoco se mienta la posibilidad de separarse de sí mismo para comprender solamente el mundo. Tienen que ver, en ambos casos, con la posibilidad, con el "poder ser" del comprender. Comprender que puede ser o bien originario de acuerdo al "poder ser", o el comprender que se absorbe en el mundo de que se cura. Y no por ello está implicado el que se desplacen ciertas posibilidades fundamentales del comprender cuando se emplaza

⁹⁰ *ibid* p 163

uno de los modos del comprender. Son modos, o, más bien, se trata de una modificación existencial porque en ambos casos concierne al íntegro "estado de abierto" del "ser ahí" como "ser en el mundo".

La existencia es un comprender el mundo, y en esto está implicado en todo momento la comprensión del "ser en". Y existiendo el "ser ahí" ha escogido de acuerdo a su "poder ser", una posibilidad. Sin la comprensión simplemente no podría darse el emplazamiento de la posibilidad, no habría un "poder ser" que determinar. De aquí se deriva un término que igualmente ha venido tratándose a lo largo de la exposición, el "ver a través". Cuando se hablaba del "ver en torno" o del "ver por", estaba implícita la comprensión que abarca el íntegro "ser en el mundo", porque gracias a ella el "ser ahí" puede abarcar en conjunto la existencia.

"Ver a través" refiere en cuanto "estado de abierto", al "estado de iluminado del "ser ahí". Con ello no se quiere decir que algo exterior a él le ilumine, o algo "ante los ojos" que se percibe sensiblemente. Con el "ver a través" simplemente se quiere decir la posibilidad de permitir que los entes en sí mismo puedan hacer frente tal cual son, en sí mismos.

Un punto fundamental a lo que nos lleva este análisis del comprender es que, en cuanto "estado de abierto" del "ahí" que abre el "poder ser" del "ser ahí", implica en cada momento cierta comprensión del ser. De hecho, es, en tanto estado de proyectado de su ser sobre el "por mor de", junto con la significatividad, la mundanidad del mundo, la posibilidad del "estado de abierto" del ser en general. Entonces, ¿cómo podría ser más originario el pensar después de que es justamente el comprender quien posibilita, junto con el encontrarse, y ambos determinados de un modo igualmente originario por el habla, el "ser en el mundo"? En pocas palabras, la comprensión del ser en general es posible gracias a este existencial. Si en cada posibilidad que es proyectada está ya implícita cierta comprensión del ser, es porque hay una comprensión originaria del "ser ahí":

"Un ente de la forma de ser de la esencial proyección del "ser en el mundo" tiene como ingrediente constitutivo de su ser la comprensión del ser."⁹¹

El "ser ahí" siendo su "ahí", o sea, encontrándose, es igualmente comprendiendo. Y estos existenciarios constituyen el "estado de abierto"-del "ser en el mundo". Encontrándose en un estado de ánimo, el "ser ahí" proyecta sus posibilidades, y comprendiendo su más peculiar "poder ser", el "ser ahí" es en un estado de ánimo. En este sentido, el "ser ahí", por su constitución ontológica, es en el mundo como proyectante-yecto.

II.C.-EL HABLA

Por último, el habla es igualmente originaria existencialmente que el comprender y el encontrarse. Por ello, al igual que lo anteriores, se ha venido tocando aunque no explícitamente, a lo largo de este análisis. Así como el comprender y el encontrarse están determinados el uno por el otro, el habla los determina igualmente: toda comprensión es siempre articulada. De hecho, el habla es la articulación de la comprensibilidad, y por ello sirve de base a la interpretación y la proposición.

A partir de aquí se deriva lo que comúnmente llamamos sentido. "Lo articulable en la interpretación, o más originariamente ya en el habla, lo llamamos el sentido."⁹² Lo que el habla articula en la articulación es el todo de significaciones, y estas articulaciones tienen un sentido. Ahora, si el todo de significaciones se refiere, en tanto a la comprensibilidad, al mundo, entonces el habla está constituido por el "ser en el mundo", y por ello, tiene una forma de ser "mundana".

De este modo, la comprensibilidad del "ser ahí" que es encontrándose como "ser en el mundo", se expresa como habla. Y el lenguaje no es más que el "estado de

⁹¹ *ibidem*

⁹² *ibidem*

expresada" del habla. Para comprender esta idea tengamos presente que las palabras no son algo que provean significaciones, al contrario, es de la significación de donde brota la palabra. En este sentido, el lenguaje, como estado de "expresado del habla" es un existenciario: es la articulación de las significaciones del ente que en tanto tal es "ser en el mundo", y lo es "yecto" y referido a éste.

Jústamente por esta referencia del habla al "ser en el mundo", el hablar es hablar "sobre". Esto es su misma estructura porque, en tanto existenciario, el habla constituye el "estado de abierto" del "ser en el mundo". Digamos que la estructura está determinada por la estructura fundamental del "ser en el mundo" del "ser ahí": "Lo hablado "en" el habla es siempre hablado "a..." en determinado respecto y dentro de ciertos límites. En toda habla hay algo hablado "por" ella: lo dicho en el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre..., en cuanto dicho. Mediante esto se comunica el habla."⁹³

La comunicación, por otro lado, vista desde un sentido ontológico, muestra cómo se constituye la articulación del "ser uno con otro" comprensor. El "ser con" se hace expresamente común en el habla. La comunicación no es el vehículo de las vivencias o deseos u opiniones de un sujeto cerrado que desde su interior se exprese. No tiene nada que ver con lo "ante los ojos" de un estado interior que por medio de una voz interior se exprese hacia el exterior. Por el contrario, lo que más bien se muestra es cómo en todo momento el "ser ahí" es su "estado de abierto", es encontrándose, como "ser en el mundo" ya afuera.

La expresión jústamente muestra que el "ser ahí" es afuera en el modo del encontrarse, es su "estado de abierto". Y la comprensión, como ya lo vimos, se encuentra implícita en la articulación de las significaciones del habla. Además, en el habla se funda el oír, el escuchar, el mismo callar. Y lo que esto muestra es cómo el "ser ahí" "cabe" el mundo, como es "ser en el mundo. Porque a pesar de que pueda por ejemplo, oír ruidos,

⁹³ *ibid* p 180-1

hay una identificación que no los hace ser "puro ruido", al contrario, hay una comprensión que permite distinguir, ubicarlos; ya sean de lo que sea, pero siempre dentro del mundo. Del mismo modo, el "escuchar, refiere al "ser uno con otro", al "ser con", que, aunque no comprenda la lengua, no se pierde en un sin fin de sonidos; se distinguen palabras aunque no se las entienda. Asimismo, el "callar" tiene que ver con el "dar a entender", no con el ser mudo. El callar puede decir más que el mismo hablar. Y es que estas están basadas en el habla, la cual a su vez implica el comprender y el "encontrarse".

De este modo, hemos podido ver cómo al ser del "ahí", el encontrarse y el comprender, le es constitutiva el habla. ¿Qué quiere decir esto? Que el "ser ahí", en cuanto "ser en", hablando, se ha expresado, que como "ser en el mundo" es siempre ya abierto encontrándose y comprendiendo en el habla, que en ningún momento puede ser considerado un sujeto "ante los ojos", menos aún tan sólo definido como un animal racional. En este punto justamente, Heidegger nos remite a los griegos, antes de la definición hecha por Aristóteles del hombre como animal racional, cuando al hombre se definía en su esencia como un ente que habla y que es "en el modo de descubrir el mundo y del "ser ahí" mismo"⁹⁴

Fue posteriormente que la reflexión filosófica fijó la vista en el *logos* desde la proposición y se buscó su propia "lógica" para fundamentar a la gramática. Al estar fundada esta lógica en lo "ante los ojos" el habla se redujo a la proposición, bloqueando la posibilidad de traer a la vista a este fenómeno en su originalidad. Por otro lado, al definir al hombre limitándole a su capacidad racional, se ocultaron una serie de fenómenos que lo definen existencialmente. Se ocultó así la estructura apriorística del habla como existencial, el comprender no teórico, sino como constitutivo del "estado de abierto" del "ser en el mundo" y al "encontrarse" afectivo del "ser en el mundo". En pocas palabras, se definió la esencia del hombre como un ente "ante los ojos".

⁹⁴Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 184

Hasta este momento nos hemos limitado a traer a la luz el "estado de abierto" del "ser en el mundo" de este ente que somos en cada caso y que denominamos "ser ahí". Hemos tratado de romper con la idea de concebir un sujeto como algo "ante los ojos", para dejar ver una serie de fenómenos que definen al "ser ahí" desde su mismo ser, que lo constituyen y determinan como un "ser en el mundo". A partir de ahora quedará claro que el "ser ahí" no puede ser considerado un sujeto "ante los ojos" que consta de una interioridad que sale de algún modo enigmático hacia afuera para conocer un mundo que le es extraño, un mundo al que siente distinto y que en el fondo le es incomprensible.

En la última parte hemos tratado de mostrar los existenciaríos que constituyen el "estado de abierto" del "ser en el mundo". Con ello quisimos hacer ver, más que nada que el "ser ahí" es siempre ya "afuera", que en todo momento se "encuentra" afectivamente en un estado de ánimo, comprendiendo, viviendo su "ahí", y que ambos están originariamente constituidos por el habla.

A pesar de haber logrado plasmar estos existenciaríos que constituyen el ser del "ser ahí", recordemos que la cotidianidad ha sido el hilo conductor y que ésta nos ha dejado ver cómo este ente se absorbe en su mundo, cómo su "ser si mismo" se pierde en el "uno" perdiendo a su vez el "poder ser" propio. Cuando analizábamos el "uno" como el cotidiano "ser uno con otro" se dejó ver a la "caída" como el movimiento fundamental de la cotidianidad en donde el "ser ahí" es absorbido y perdido en el "uno". En el siguiente apartado, y antes de poder llegar a mostrar la unidad del ser del "ser ahí", la cura, será necesario poner a luz la cotidianidad del "estado de abierto" del "ser ahí".

III.-EL SER COTIDIANO DEL "AHÍ" Y LA "CAÍDA" DEL "SER AHÍ".

De modo que habrá que recuperar la cotidianidad del "ser ahí". Habrá que hacer ver que el "uno" tiene un peculiar "estado de abierto": Recordemos lo que se decía de la publicidad como la que maneja el estado de interpretado de las cosas en la cotidianidad:

"En cuanto yecto "ser en el mundo", ¿no es el "ser ahí" yecto justo inmediatamente en la "publicidad" del uno? ¿Ni qué otra cosa significa esta publicidad que el específico "estado de abierto" del uno?"⁹⁵

De modo que será necesario, a partir del comprender que se concibe como el "poder ser" del "ser ahí", ver como el "uno" ha tomado sobre sí y abierto ciertas posibilidades de su ser, apropiándose de él. Se hará patente una tendencia esencial del ser de la cotidianidad que desemboca en una forma de ser originaria del "ser ahí". Con ello, lograremos desplegar el fenómeno del "estado de yecto" en su concreción existencial. Pero ¿de qué nos sirve este análisis para nuestro tema? ¿Por qué es necesario mostrar el "estado de abierto" en la cotidianidad del "ser ahí" para comprender plenamente el "ser en el mundo" y a partir de éste plantear otro tipo de relación con la naturaleza?

Jústamente porque quedarse en el plano existencial sería un error que no llegaría a alcanzar el fenómeno en su totalidad. La existencia es el hilo conductor porque sin ella simplemente no se puede llegar a comprender quién es en realidad el "ser ahí", ya que es ésta lo que constituye la esencia del "ser ahí". En este caso, se pretende hacer ver la forma de ser de la cotidianidad del "ser ahí" para que el análisis no se salga de la cotidianidad del término medio, hilo conductor de *Ser y Tiempo*. Sólo así podremos llegar a la temporalidad del "ser ahí". De modo que ahora aclarado este punto, pasemos a estudiar el peculiar forma de ser del habla el "ver" y la interpretación del cotidiano "estado de abierto" del "uno".

III.A. EL "ESTADO DE ABIERTO" DEL "UNO"

Con este término se mienta, antes que algo despectivo, un fenómeno positivo que constituye la forma de ser del comprender e interpretar del "ser ahí" cotidiano. Recordemos que en el habla, que como expresada es lenguaje, está implícita ya una

⁹⁵ *ibidem*

comprensión e interpretación en cada caso. De este modo, el lenguaje alberga, en cuanto "estado de expreso", un "estado de interpretada" de la comprensión del "ser ahí".

Por otro lado, este "estado de interpretada" de la comprensión, del mismo modo que con el lenguaje, no tiene nada que ver con algo "ante los ojos". Antes bien, su ser es él mismo de la forma de ser del "ser ahí". Este estado es quien determina las posibilidades del comprender del término medio, así como el correspondiente encontrarse. Ahora, a este estado es entregado el "ser ahí" en su responsabilidad dentro de ciertos límites. Es desde éste que el mundo es abierto y que se comprende. De modo que si este estado de expresada es quien determina la comprensión del ser y de los entes del caso, además de disponer de las posibilidades y determinar la interpretación y articulación de las significaciones, no puede en ningún momento ser considerado algo "ante los ojos".

"El habla que se expresa es la comunicación. La tendencia de su ser apunta a hacer común al que oye el abierto "ser relativamente a lo hablado en el habla"⁹⁶ En el lenguaje hay ya una comprensibilidad del término medio, gracias a ello puede comprenderse en gran medida lo hablado en el habla. De este modo, en dicha comprensión no es necesario que el que oye tenga una comprensión originaria sobre lo que se está hablando. Lo que quiere decir que el que oye puede tener una comprensión de acuerdo a término medio sin que por ello acceda al "sobre qué" de lo hablado, al fenómeno en cuanto tal.

En lugar de comprender el ente de que se habla, se atiende solamente a lo hablado "por" el habla. Con ello, el oír y el comprender se reducen a lo hablado "por" el habla, y la comunicación deja de comunicar el "ser relativamente al ente de que se habla", tan sólo el "ser uno con otro" se preocupa por el "hablar uno con otro". Se deja de apresar al ente en sí mismo. Así, en lugar de curarse de este "sobre qué", se cura de lo hablado "por" el habla.

⁹⁶ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 187

De este modo, lo que llegamos a ver es que el habla no logra, o tal vez nunca llegó a lograrlo, la primaria relación del "ser relativamente al ente de que se habla". De tal modo que, al no tener una comunicación que se apropie del ente, tan sólo se limita a repetir y transmitir lo que se habla, sin tomar en cuenta de lo que se habla. Poco a poco se van trazando círculos cada vez más amplios haciendo que lo hablado por el habla vaya tomando cierta autoridad. Las habladurías se van constituyendo sin una base a la que asirse:

"La cosa es así porque se dice. En semejante transmitir y repetir lo que se habla, con que la ya incipiente falta de base asciende a una completa falta de la misma, se constituyen las habladurías".⁹⁷

Pero esta falta de base no cierra de ningún modo la posibilidad de entrar a la publicidad, porque la publicidad no requiere de una comprensión originaria que se apropie de las cosas, al contrario, entre menos mejor. De modo que las habladurías favorecen a la publicidad. Con la indiferente comprensión que se alcanza con las habladurías, nada es cerrado y la publicidad llega a su total dominio.

Lo que se logra a través de este proceso es que simplemente se cierra lo patente del "ser en el mundo", se cierra lo que el habla existenciaría abre y hace patente a través de una comprensión articulada. Con ello, los entes intramundanos son encubiertos. Y no es que haya una conciencia que quiera hacer pasar algo por otra cosa, sino que la falta de base de lo repetido y lo transmitido simplemente llega a cerrar.

Cada vez se va haciendo más difícil alcanzar una comprensión originaria puesto que se cree haberla alcanzado. Así, cualquier pregunta que pudiese ir sobre el rastro de lo originario, simplemente sale sobrando. De este modo el "ser ahí" se ha implantado en cada caso un "estado de interpretado" de las habladurías. Lo más importante que hay que comprender a partir de esto, es que el "ser ahí" no va a salir jamás de este "estado de

⁹⁷ *ibid* p 188

interpretado" de las habladurías. Si de algún modo podrá alcanzar un comprender originario, será desde este estado, sólo así podrá apropiarse de nuevo y descubrir este genuino comprender. Porque el "ser ahí" se encuentra inmerso en este estado, no es ni puede ser un mero espectador o contemplador del panorama. Y es que este público "estado de interpretado" ha decidido por adelantado las posibilidades del "ser ahí", los estados de ánimo del "encontrarse" y el modo en que se dejará afectar por el mundo

Ahora, este desarraigo es desde un plano existencial, es existencialmente desarraigado en un constante desarraigo. Esto tan sólo quiere decir que se han cortado las relaciones más originarias del "ser relativamente al mundo", al "ser ahí con" y al "ser en". Es desde el "ser en el mundo" que puede darse un desarraigo tal, sólo el "ser ahí" como "ser en el mundo" tiene la posibilidad de constituirse de este modo en su cotidianidad.

Por otro lado, además de las habladurías, la avidez de novedades conforma el "estado de abierto" de la cotidianidad del "ser ahí". Éste tiene que ver con el "ver" de que se hablaba cuando se llamaba al "estado de abierto" del "ser ahí" la "iluminación" del "ser ahí". Iluminación que no es más que lo que posibilita el "ver", mas no un factor externo que ilumine al "ser ahí". Por el momento solamente vamos a decir que el ver que se refiere a los sentidos tiene una primacía sobre los demás. De tal modo que cuando uno se refiere a cualquier sentido, el gusto por ejemplo, no se dice gusta que rico, sino ve qué rico. El ver obtiene el rango de más certidumbre. La misma ciencia en su génesis refiere al ver como el modo de curarse que lleva a la verdad, recordemos lo que decíamos sobre la ciencia moderna que va conformando una imagen del mundo a través de la representación.

Pues bien, el fenómeno de la avidez de novedades refiere a un modo particular de absorberse inmediatamente en el mundo de que se cura el "ser ahí". Recordemos que el "curarse de" está dirigido por el "ver en torno" que descubre lo "a la mano" y mantiene cierto "estado de descubierto". Cuando el "ser ahí" deja de obrar, cuando reposa, sucede que deja de des-alejar, como des-alejador que es, las cosas de las que se cura. Sin

embargo, esto no quiere decir que la cura desaparezca. Simplemente las posibilidades del "curarse de" son otras:

"La cura se convierte en el curarse de las posibilidades de ver, permaneciendo en reposo, el "mundo" simplemente en su aspecto. El "ser ahí" busca lo lejano exclusivamente para acercárselo en su aspecto. El "ser ahí" se deja arrastrar únicamente por el aspecto del mundo, una forma de ser en que se cura de quedar exento de sí mismo en cuanto "ser en el mundo", exento de ser cabe lo inmediata y cotidianamente "a la mano".⁹⁸

Con ello, no es que la avidez de novedades busque una comprensión originaria de las cosas, solamente se limita a ver. Busca lo nuevo para pasar a lo siguiente, a lo último. No quiere aprender nada, solamente abandonarse al mundo. No se demora en nada, va hacia lo siguiente. Por ello, de lo que se cura la avidez de novedades es de la constante posibilidad de la disipación, la disipación de nuevas posibilidades. Con estas dos características del no demorarse y de la disipación, surge la tercer característica, la "falta de paradero".

La "falta de paradero" refiere justamente a un modo de "ser en el mundo" en el que solamente se ve un constante desarraigo, igual que en las habladurías. Y es que éstas rigen las avidez de novedades en tanto dicen lo que debe ser visto y leído, ya que no se reducen a lo hablado, sino que abarca igualmente lo escrito, las "escribidurías". Además estos modos del ver y el habla cotidianos no pueden ser considerados algo "ante los ojos" en el sentido de estar uno junto a otro, porque el uno implica o arrastra al otro consigo.

Estos modos de ser cotidianos dan al "ser ahí" una supuesta seguridad. Las habladurías lo comprenden todo, nada le resulta cerrado a la avidez de novedades que todo lo abarca. Al mismo tiempo, lo más definitorio es que se encubre la inhospitalidad, queda oculta gracias a la supuesta seguridad y el hacerlo todo tan comprensible de suyo.

⁹⁸Heidegger, *Ser y Tiempo* p 191

Más adelante hablaremos más sobre la inhospitalidad. Sin embargo esta seguridad y comprensión "cotidianas" llevan a un tercer fenómeno, la ambigüedad.

Por último la ambigüedad constituye el "estado de abierto" del "ser ahí": "Cuando en el cotidiano "ser uno con otro" hace frente aquello que es accesible a todos y sobre lo que todos pueden decirlo todo, pronto ya no cabe decir qué es abierto en un genuino comprender y que no"⁹⁹

Con esto nos referimos que este "estado de abierto" no sólo abarca al mundo, pero al "ser uno con otro" así como sobre el ser mismo del "ser ahí". Esto porque dicha ambigüedad se asienta en el comprender el cual toman sobre si el "poder ser" del "ser ahí". El proyectarse de las posibilidades es limitado y determinado a partir de las habladurías y la avidez de novedades. Como la posibilidad de un comprender genuino es obstaculizada por éstas, entonces el "ser ahí" no puede ver más allá de lo impuesto por esta ambigüedad.

La velocidad inherente en las habladurías y la avidez de novedades con su ambigüedad traen como consecuencia que lo genuinamente creado o comprendido sea viejo para la publicidad. No se detiene a apreciar o valorar nada más que lo que se tarde en salir lo siguiente. Tan sólo es importante lo hablado por anticipado y el sospechar ávido de novedades. Mientras que el obrar y realizar quedan relegados a un segundo plano, pierden la importancia que tienen. De este modo: "en el "uno", el comprender del "ser ahí" "ve mal" constantemente sus proyecciones respecto a las genuinas posibilidades de ser".¹⁰⁰ Con ello, el "ser ahí" vive su "ahí" ambiguamente, bajo la ilusión de que está donde sucede todo, y que vive lo que tiene que vivir.

Lo mismo sucede en lo que respecta al "ser uno con otro". El otro está ahí en función de lo que se ha dicho de él, de lo que se ha oído, las habladurías están en medio de todo el embrollo. Así, en lugar de ser relaciones relajadas y apacibles, se vuelven un tenso

⁹⁹ *ibid* p 143

¹⁰⁰ *ibid* p 194

acechar y estar en contra del otro. Todo esto sucediendo de un modo aparente, y no expreso, enmascarando la realidad. Y no es algo provocado por el "ser ahí" singular, sino que se trata de una situación en donde está implícito ya en el "ser uno con otro" en cuanto yecto "ser uno con otro" en el mundo.

Podemos ver entonces cómo se da una relación por su misma forma de ser entre estos tres modos de ser del "estado de abierto en la cotidianidad. De este modo, hemos llegado al punto donde podemos exponer, desde el punto ontológico-existencial, la forma de ser de esta relación, la forma fundamental de ser dentro de la cotidianidad del horizonte de las estructuras del ser del "ser ahí".

III.B.-LA CAÍDA Y EL "ESTADO DE YECTO".

Con este término se desemboza una forma fundamental del ser de la cotidianidad del "ser ahí" que quiere decir, únicamente que "el "ser ahí" es inmediata y regularmente cabe el "mundo" de que se cura."¹⁰¹ El "ser ahí", al estar absorbido en su mundo, está por ello perdido en la publicidad del "uno". La "caída" mienta justamente que el "ser ahí" ha perdido las posibilidades que van de acuerdo a su ser, el "poder ser" si mismo más propio, en tanto que en su relación con los otros en el mundo se encuentra absorbido por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad.

De este modo, lo que va quedando más claro a partir del fenómeno de la "caída" es la impropiedad:

"impropio" y "no propio" no significan en manera alguna "propiamente no", como si con este modo de ser perdiese en general el "ser ahí" su ser. La "impropiedad está tan lejos de mentar nada semejante a un "ya no ser en el mundo" que constituye justamente un

¹⁰¹ Heidegger *Ser y Tiempo* p 195

señalado de "ser en el mundo", un "ser en el mundo" plenamente poseído por el "mundo" y el "ser ahí con" de otros en el uno".¹⁰²

¿Cuál es la relación con la naturaleza, en cuanto mundo natural, que se da a través de la caída? ¿Es la impropiedad la imposibilidad de entablar otro tipo de relaciones con la naturaleza, relaciones no basadas en el control y el dominio? Primeramente habrá que decir que con la impropiedad se mienta un un "no ser si mismo" que en cuanto posibilidad positiva, se absorbe en el mundo de que se cura el "ser ahí". Por ello, este "no ser" no puede ser considerado como una negación de ser, sino como la forma en que inmediatamente se mantiene el "ser ahí" en su cotidianidad.

Ahora, el ser caído no significa que en un principio se estuviera en un nivel más puro y alto del que se cae por alguna razón. El "ser ahí" es ya caído en cuanto a su fáctico "ser en el mundo". De modo que no está implícito el que la "caída" suponga la imposibilidad de relacionarse de otro modo con el mundo natural, porque si el "ser ahí" es caído desde que surge, han habido épocas en las que no se devastaba ni se utilizaba al arbitrio del hombre el mundo natural. Había otra idea de lo que era la vida natural, y por ello, un respeto diferente.

Tomemos al hombre griego como ejemplo, aunque como ya lo mencioné es justamente aquí donde se empiezan a perfilar las relaciones que más adelante entablará el hombre con su mundo. Sin embargo, no era posible pensar que el todo estaba ahí para dominar y controlar porque el hombre no era el centro, no podía pensar que todo estaba ahí para ser utilizado como almacén de recursos. La relación con los dioses impedía al hombre considerarse amo y señor de su entorno.

Lo que debemos más bien ver es que el "ser ahí" es caído en el mundo que es inherente a su ser, a la idea que tiene de sí mismo. Por ello, la modernidad despliega una idea de hombre que va de acuerdo al control y al dominio, porque el sujeto es quien tiene

¹⁰² *ibidem*

una autonomía tal que le permite considerarse a sí mismo como el fundante de la realidad, quien decide sobre el ser de las cosas y puede controlarlas de acuerdo a sus intereses.

Dejemos claro por el momento que la "caída" y la impropiedad no representan obstáculo alguno en lo que se refiere a la posibilidad de concebir de un modo distinto al mundo natural. Tanto la impropiedad como la propiedad son modificaciones existenciales del "sí mismo". Además, el "ser ahí" que ha asumido la propiedad no se sale de la cotidiana relación con lo "a la mano", ni con los otros. Oscila de un lado al otro, pero igualmente inmerso y absorbido en su mundo. Mas adelante remarcaremos este asunto.

Por lo mismo, un punto de suma importancia que hay que tener presente es que la "caída" no remite en ningún momento a algo que pudiera ser superado en otros estados más avanzados de la cultura humana. No estamos hablando de un estado lamentable en el que el "ser ahí" cayó por alguna razón. La "caída" constituye un existencial, forma parte de la estructura de ser del "ser ahí". Con esto queremos decir que el "ser ahí", como "ser en el mundo" es ya y en todo momento caído y no algo de una época determinada ni nada parecido.

Para comprender esto es necesario remitirnos al objetivo inicial de buscar las estructuras de ser que conforman al "ser ahí". Cuando se habló de la estructura fundamental del "ser en el mundo", se hizo ver que esta estructura no es algo que permanece intocable, como si fuera una rígida armazón. Pero esta armazón constituye la forma de ser del "ser ahí", y la caída es un modo existencial del "ser en el mundo":

"las habladurías abren al "ser ahí" el comprensor ser relativamente a su mundo, a otros y a sí mismo", pero de tal manera que este "ser relativamente a..." tiene el modo de flotar sin base. La avidez de novedades abre todas las cosas y cada una, pero de tal manera que el "ser en" es en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a

la comprensión del "ser ahí", pero sólo para hundir el "ser en el mundo" en el desarraigado "en todas partes y en ninguna"¹⁰³.

La caída presenta un peculiar "estado de movimiento". Veamos de que se trata: en primera instancia, habrá que decir que las habladurías con el "público estado de interpretado" implícito en ellas, constituyen el "ser uno con otro"; son su misma forma de ser, y no algo que influya al "ser ahí" desde el exterior o como algo "ante los ojos". Con ello podemos ver que las habladurías y el público "estado de interpretado" son la posibilidad de perderse en el uno y de caer en una falta de base. Por ello es que de algún modo constituyen una tentación hacia la "caída".

Aunado a ello, la ambigüedad y el creer tenerlo todo por visto y comprendido, con la presunción de que hay un dominio que da el "estado de abierto", se tiene la seguridad de que están garantizadas todas las posibilidades de ser del "ser ahí". Con esto se pierde a su vez la posibilidad de un comprender y un encontrarse propio. Esto trae un aquietamiento, que hace creer que todo es lo mejor posible, que todo permanece abierto y comprendido. Pero en realidad, este aquietamiento en el ser impropio, en lugar de tender hacia la tranquilidad e inactividad, impulsa al desenfreno del "tráfago". Por ello: "El "ser caído" no entra ahora en reposo.

Lo más decisivo de este asunto es que el "ser ahí" pierde la posibilidad de preguntar qué es lo que se trata de comprender, porque no se da cuenta que el comprender es un "poder ser" que queda en libertad para el "ser ahí" del caso. De este modo, se da un extrañamiento que oculta al "ser ahí" su más peculiar "poder ser". Por esto el "ser en el mundo" es igualmente "extrañador".

Dicho extrañamiento en realidad cierra al "ser ahí" su propiedad y su posibilidad, pero no por ello, lo saca de sí mismo o lo entrega a entes distintos de él mismo. Lo que hace es empujarlo hacia su impropiedad, que no es más que una posible forma de ser de él

¹⁰³ *ibid* p 196

mismo. Por ende, este movimiento lo lleva a un "enredarse" en sí mismo, a enredarse hasta llegar, junto con las demás características de la caída y por medio de este movimiento, a derrumbarse.

Finalmente, este movimiento, que da la seguridad y la garantía de comprenderlo todo y de proyectar posibilidades propias, mientras que lleva a la impropiedad y a apegarse al uno, se deja ver más que como cualquier pasividad, como un "torbellino". Este torbellino hace patente el carácter de yección del "estado de yecto". Por lo mismo, lejos de ser una mera determinación existencial, deja ver que el "ser ahí" es yecto y por ello en el torbellino del uno. Sólo porque el "ser ahí" existe fácticamente.

Este hecho de la caída, muy por el contrario de lo que podría hacer suponer, como forma de ser el "ser en", representa la prueba más contundente de la existencia. Y es que solamente si se toma al "ser ahí" como un sujeto aislado y apartado de su mundo, como algo "ante los ojos", y al mundo como un objeto, podría suponerse que la caída en lugar de ser una forma de ser del "ser ahí" al que le va el "ser en el mundo", simplemente lo aparta de él. En pocas palabras, *el "ser ahí" sólo puede caer porque le va el "ser en el mundo" encontrándose y comprendiendo.*

Con esto llegamos a un punto que es de suma importancia. Se trata del tema de la propiedad. Habrá que ver que la propiedad, el asumir un "poder ser" de acuerdo a una comprensión originaria, no es algo que esté flotando por encima de la cotidianidad. Solamente se trata de una modificación existencial que no saca al "ser ahí" de su mundo, de su relación con los entes, con los otros, y consigo mismo. De hecho, el "ser ahí" puede asumir la propiedad pero sigue inmerso en el uno, en su cotidianidad, oscilando hacia la impropiedad. Se trata, como ya lo mencioné, de una modificación existencial. Lo que no varía es el "sí mismo". Es importante porque sino se supondría que hay un grupo de privilegiados que han asumido la propiedad y que a partir de eso lo que ellos hacen es lo propio, mientras que los demás, cual rebaño, se encuentran perdidos.

En ningún momento podríamos ver este tipo de propuestas "éticas" en Heidegger, porque, como ya hemos dicho en repetidas ocasiones, su propósito es con fines ontológicos, ver las condiciones de posibilidad que se muestran como estructuras de ser del "ser ahí", para mostrar su relación con los entes y, por ende, acceder a la pregunta por el ser. Más adelante, cuando toquemos el tema de la temporalidad, podremos ver más fondo este aspecto. Por el momento solamente precisamos que el "ser ahí" es sí mismo, en los modos de la impropiiedad o la propiedad, pero en todo momento como "ser en el mundo", absorbido por éste y apegado al uno.

Por lo mismo, sale sobrando seguir argumentando que si la caída es una visión nocturna del "ser ahí", o una corrupción de la naturaleza humana, o algún pecado, porque estamos hablando del concepto ontológico de un movimiento que anterior a estas suposiciones por constituir la estructura, o la forma de ser del "ser ahí". De este modo, sobre esta base fenoménica, ha llegado el momento de realizar la exégesis "sintética" del ser del "ser ahí", la "cura".

IV LA CURA, SER DEL "SER AHÍ"

A partir del análisis hecho hasta este momento sobre el "ser ahí" como "ser en el mundo", hemos podido ir viendo todos los elementos que le constituyen. Nuestro objetivo principal a lo largo de todo este recorrido ha sido el mostrar que el "ser ahí" no puede ser considerado un ente aislado de su mundo, un ente que se enfrenta a conocer su mundo cual objeto de conocimiento separándolo de todos los vínculos y relaciones que lo constituyen.

El mundo es inherente a su modo de ser y está conformado a partir de una significación que va de acuerdo al "por mor de su ser". Que el "ser ahí" no puede ser considerado un extraño en su mundo es una consecuencia obvia a partir de este planteamiento. Por ello el "ser ahí" no puede caer en un solipsismo que le lleve a

concebirse ontológicamente distinto, porque en su misma estructura está determinado por el mundo, es "ser en el mundo"

Ahora, una vez que hemos pasado por todos los elementos que constituyen dicha estructura, ha llegado el momento de concebir al "ser ahí" como una unidad, como bien dirá Heidegger: *¿Cómo se debe definir ontológico-existencialmente la totalidad del indicado todo estructural?*¹⁰⁴ Del análisis del "ser en el mundo" se puede concluir lo siguiente: *La cotidianidad del término medio del "ser ahí", puede definirse, según esto, como el "ser en el mundo" abierto-cayendo, proyectante-yecto, al que en su ser cabe el "mundo" y en el "ser con" otros le va el más peculiar "poder ser" mismo.*¹⁰⁵

Conviene agregar que por el mismo hecho de que el "ser ahí" no puede ser considerado algo "ante los ojos", no podríamos suponer que haciendo una síntesis de los diferentes elementos que constituyen el "ser en el mundo", llegaríamos a lo que es la unidad del "ser ahí". No se trata de recoger y juntar lo ganado hasta este momento, porque la cuestión existencial fundamental del "ser ahí" es algo distinto: caeríamos en concebirlo como algo "ante los ojos".

Para poder llegar a concebir la unidad del ser del "ser ahí" de un modo originario, sin armar sus elementos como si fuese un rompecabezas, Heidegger propone un modo fundamental del encontrarse en donde el "ser ahí" acceda a sí mismo: *¿Habrá en el "ser ahí" un encontrarse comprensor en que el sea abierto para sí mismo de un modo señalado?*¹⁰⁶ Para que esto sea así, este modo del encontrarse debe constituir una de las posibilidades más amplias y originales en el "ser ahí" mismo, debe tratarse de un modo en el que el "ser ahí" sea puesto ante sí mismo y por último, debe hacerlo simplíficadamente. Este modo originario del encontrarse es la angustia.

¹⁰⁴ *ibid* p 200

¹⁰⁵ *ibid* p 201

¹⁰⁶ *ibid* p 202

Por otro lado, para no caer en imposiciones o añadiduras sobre el ser del "ser ahí", habrá que decir en primer lugar que no tiene nada que ver ni con los deseos ni con la voluntad, la inclinación o el impulso. La unidad existencial del ser del "ser ahí" está trabajando con existencialistas, con las estructuras que son la condición de posibilidad de éstos. Por ello, es importante no olvidar el nivel en que se está moviendo. Por lo mismo cualquier derivación de este nivel se sale de los propósitos de la obra. Sin embargo, esto no quita el que sea necesaria una justificación preontológica de la exégesis existencial del "ser ahí" como cura. Y es que el "ser ahí", desde un principio, al expresarse acerca de sí mismo, se interpretó preontológicamente como *cura*.

Por otro lado, una vez que alcancemos el todo estructural del ser del "ser ahí", la "cura", podremos entrar a un tema que tiene gran importancia para entender claramente las relaciones con el mundo que se derivan a partir del "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo"; relaciones que van más allá de la idea del sujeto. Se trata del tema de la verdad. Pero comprendiendo a la verdad de un modo completamente distinto al tradicional, y acercándonos hacia la verdad en un sentido griego, como *aletheia*.

A partir de ello se hará más clara la posibilidad de entablar un tipo de relaciones con la naturaleza que vayan más allá del dominio científico. Que la verdad deja de ser un enfrentamiento o una imposición de un sujeto que decide sobre el ser de las cosas sometiendo a una experimentación que separa al objeto de conocimiento de todos sus vínculos reales, a partir de un aislamiento del propio sujeto. Asimismo, que el mundo deja de ser un mero objeto de conocimiento en donde no se toman en cuenta las relaciones que pueda tener con el "ser ahí", sino por el contrario, que las relaciones que el "ser ahí" establece con su mundo están determinadas por su misma comprensión del ser, por su proyecto de existencia.

Una vez comprendida la cura como la unidad del ser del "ser ahí" y esclarecido el tema de la verdad como *aletheia*, quedará preparado el terreno para adentrarnos en una temática que ya se ha venido perfilando a lo largo del presente trabajo, la temporalidad.

Que el "ser ahí" en cuanto cura, es tiempo, y que este le determina a ser del modo como es en el mundo, sea o no de un modo conciente, afirmando o no su libertad, es la médula de este tratado. Quedando claras estas relaciones entre cura (libertad), verdad y tiempo será posible, en la última parte de este trabajo mostrar a través del camino la poesía y el arte, uno entre tantos, la posibilidad de entablar un tipo de relaciones con la naturaleza que vayan más allá del control y el dominio científico tecnológicos. Por el momento tratemos de apresar el todo estructural del "ser ahí" a través del encontrarse fundamental, la angustia.

IV.A.-LA ANGUSTIA, EL ACCESO A LA TOTALIDAD DEL "SER AHÍ"

¿Pero cómo es posible que un modo fundamental del encontrarse abra hacia la totalidad del ser del "ser ahí"? ¿Hasta qué punto es lícito valerse de la angustia para acceder a la totalidad de este ente? Y si es así, ¿debe definirse al "ser ahí" a partir de la angustia?

Comencemos por decir que la angustia no tiene que ver con el sentirse atemorizado ante un ente intramundano. En este sentido, no debemos confundir a la angustia con el temor. Más bien habrá que hacer ver que en última instancia el temor es posible gracias a la angustia. Desde aquí marcamos el acceso por medio de la angustia, hacia el ser del "ser ahí", veamos. En primer lugar digamos que la caída mostró que el "ser ahí" se fuga ante sí mismo. De este modo el "ser ahí" no se pone ante sí, no es posible en lo abierto por este fenómeno abrir al "ser ahí" a sí mismo, sino por el contrario, su "poder ser" propio es cerrado. Digamos que se da una privación del "estado de abierto". ¿podríamos suponer que es desde este fenómeno de la "caída" desde donde podamos acceder a la totalidad del "ser ahí"? o, más bien ¿este fenómeno es indicio de algo?

Pues bien, es gracias a lo que implica este desvío óntico-existencial, que podemos apresar el "ante qué" de la fuga del "ser ahí". Porque evidentemente, esta fuga es ante algo. Pero este "algo" de o por lo que se angustia el "ser ahí", como ya lo dije, no puede

ser un ente intramundano porque en ese caso sería temor. Ante lo que retrocede el "ser ahí" tiene el carácter de amenazador, pero tiene más bien la forma de ser del "ser ahí" mismo. No podría ser este desvío de la caída un ente intramundano porque precisamente el "ser ahí" se vierte hacia éstos al absorberse en su mundo.

De este modo, llegamos a ver que: *"El desvío de la caída se funda, antes bien, en la angustia, que es por su parte lo único que hace posible el temor."*¹⁰⁷ Y como no es un ente en particular, es necesario, para comprender dicha fuga, el remitirse a la estructura fundamental del "ser en el mundo". Así vemos que el "ante qué" de la angustia es el "ser en el mundo" en cuanto tal. Por lo tanto es algo completamente indeterminado. Con ello cualquier ente intramundano, no sólo es irrelevante, sino que el mundo adquiere un carácter de total insignificatividad.

Llegamos entonces a ver que el "ante qué" de la angustia no es en ninguna parte, aunque esto no quiera decir que sea una nada. El "ante qué" de la angustia es el mundo en cuanto tal. Esto sólo es posible porque los entes intramundanos, en su total insignificatividad, hacen resaltar al mundo en su mundanidad. De este modo es que ante lo que se angustia la nada es el "ser en el mundo".

Ahora, este no es el límite de lo que la angustia como modo fundamental del encontrarse, abre. Puesto que no solamente se angustia "ante" sino que también se angustia "por", y como este angustiarse no refiere a entes intramundanos, la angustia se proyecta sobre las posibilidades no fácticas del "ser ahí", sobre las posibilidades que tiene que ver con el "poder ser en el mundo" propio:

"La angustia "singulariza" al "ser ahí" en su más peculiar "ser en el mundo", que en cuanto comprensor se proyecta esencialmente sobre posibilidades. Con el "por qué" del

¹⁰⁷ *ibid* p 206

angustiarlo abre, por ende, la angustia al "ser ahí" como "*ser posible*" y como aquello que únicamente en sí y por sí puede ser como singularizado en la singularización."¹⁰⁸

Con esto no estamos hablando de otra cosa sino de la libertad. Que el "ser ahí" es angustia significa que es libertad pura, pues sólo un ente que es libre puede angustiarse, se abre al "poder ser" en cuanto tal, fuera de cualquier determinación fáctica. Llegamos así a la estructura originaria y fundamental del "ser ahí", que no es otra cosa más que libertad:

"La angustia hace patente en el "ser ahí" el "*ser relativamente al* más peculiar 'poder ser', es decir, al ser libre para la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo. La angustia pone al "ser ahí" ante su "*ser libre para*" (*propensio in*) la propiedad de su ser como posibilidad que el es siempre ya."¹⁰⁹

Esta responsabilidad ante la que es abierto el "ser ahí" por medio de la angustia es el "ser en el mundo". Vemos así que la angustia en tanto un señalado encontrarse es una forma fundamental del "ser en el mundo". Y lo es singularizando y abriendo al "ser ahí" ante sí mismo. Mas esto no significa que se caiga en un solipsismo parecido al del sujeto de conocimiento, sin un lugar en su mundo, sino que se trata de un "solipsismo existencial" que en lugar de separarlo de su mundo, pone al "ser ahí" justamente ante su mundo como mundo. Gracias a ello, se pone a sí mismo como "ser en el mundo".

Como modo del encontrarse, esencialmente afectivo y que mienta el cómo le va a uno, la angustia hace patente la inhospitalidad. No podría ser de otro modo después de que el "ante qué" de la angustia es en ninguna parte. De ahí que el "ser ahí" se sienta como "no en su casa". Una vez más: esto no significa que se saque al "ser ahí" de su mundo, solamente es como "ser en" en el modo de "no en su casa". En pocas palabras, lo que queda quebrantado hasta el fondo es justamente la familiaridad del cadente absorberse en el uno y en el mundo.

¹⁰⁸ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 208

¹⁰⁹ *ibidem*

Podemos ahora suponer que quedará más claro ante qué huye la caída como fuga. Ante los entes intramundanos no, sino hacia ellos, pues sólo así el "ser ahí" se encuentra familiarizadamente, perdido en el uno, absorbiéndose en el mundo. Se fuga ante dicha inhospitalidad que en cuanto "ser en el mundo" yecto y responsable de su ser huye hacia su "estado de perdido". Esto sin embargo no elude el que la inhospitalidad amenace constante y no expresamente dicho "estado de perdido".

De aquí se deriva por ello el que esta inhospitalidad es el fenómeno más original desde el punto de vista ontológico-existencial. Por ello al "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo" le es inherente la angustia en cuanto modo fundamental del encontrarse. Y, si es familiarizadamente en el mundo, será solamente sobre la base de dicha inhospitalidad, como un modo de ella, y no a la inversa.

De este modo, podemos ver que lo que la angustia abre puede asumir una función metódica fundamental para la analítica existencial. Jústamente porque singulariza al "ser ahí" sacándole de su caída y haciendo patentes a la propiedad y a la impropiedad como posibilidades de su mismo ser. A través del análisis hecho hasta este momento hemos podido llegar a vislumbrar el fenómeno del todo estructural que conforma al "ser ahí". Hemos visto que los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son: la existencialidad, la facticidad y el "ser cabe".

"El angustiarse es, en cuanto encontrarse, un modo del "ser en el mundo"; el "ante qué" de la angustia, es el yecto "ser en el mundo"; el "por qué" de la angustia es el "poder ser en el mundo". El pleno fenómeno de la angustia muestra, según esto, el "ser ahí" como un "ser en el mundo" fácticamente existente."¹¹⁰

Para poder llegar a comprender adecuadamente la unidad estructural, fuera de simples adiciones de los fenómenos, es importante tocar el tema de la temporalidad. Simplemente porque el "ser ahí" no puede ser comprendido fuera del tiempo. Por el

¹¹⁰ *ibid* p 211

momento solamente vislumbraremos un problema de suma importancia que tiene que ver con la misma estructura de ser del "ser ahí" y que se ha venido plasmando a lo largo del presente análisis: que el "ser ahí" se encuentra en todo momento "más allá de sí". ¿Qué quiere decir esto?

Cuando se mencionaba que al "ser ahí" le va su ser, con esto se mienta una comprensión implícita de su "poder ser", misma que hace que le vaya este su ser, y que se emplace o haya tomado sobre sí una posibilidad en cada momento. Que sea libre para la posibilidad de la propiedad y la impropiedad a partir de la angustia misma, solamente quiere decir que el "ser ahí" es para sí mismo en su ser y en cada caso ya previamente. Es este *ya* el que muestra cómo en cada caso el "ser ahí" es previamente o, "más allá de sí".

Bueno, pues esta estructura de ser en donde al "ser ahí" le va su ser es llamada el "pre-ser-se" del "ser ahí". Con ella no se quiere en ningún momento mentar el que el "ser ahí" sea un sujeto aislado sin mundo, sino todo lo contrario, caracteriza justamente el "ser en el mundo", pero como un "ser ahí" que es yecto en un mundo, entregado a la responsabilidad de sí mismo. Por ello, la estructura del "pre-ser-se" quiere decir "pre-ser-se- en el ser-ya-en un mundo".

A partir de ahora es posible comprender más claramente lo que se hacía ver en la mundanidad del mundo y el "por mor de": que el todo de referencias de la significatividad está determinado por el "por mor de", o sea, que el último "para" tiene que ver con el "ser ahí". Con esto se rompe definitivamente con la idea de que la relación con el mundo sea a partir de un sujeto "ante los ojos" con objetos. Asimismo, muestra que la existencia es siempre fáctica, que la existencialidad está determinada por la facticidad.

Del mismo modo, lo que se muestra a partir de esta estructura es que el "poder ser en el mundo" es siempre ya absorbido por el mundo de que se cura. Lo que se muestra es el "ser cabe" lo "a la mano" de que se cura dentro del mundo. Que, a su vez, no es otra cosa que el hecho de cómo el "ser ahí" huye ante la inhospitalidad que provoca la angustia, sea o no comprendido o expreso este motivo.

Llegamos al fin a poder resumir la formal totalidad existencial de todo estructural ontológico de la siguiente manera: "el ser del "ser ahí" quiere decir: "pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)."¹¹¹ Con ello nos referimos al significado de "cura". La "cura" abraza la unidad de las determinaciones de ser de las que hemos venido hablando, el "ser cabe" lo "a la mano" como "curarse de" y el "ser con otros" y "ser ahí con" como el "procurar por", esta también incluida la "caída" y la facticidad. En pocas palabras, está incluido en su totalidad el "ser en el mundo".

También ahora a partir de esta estructura del "pre-ser-se" queda más claro el aspecto de la libertad en tanto que concierne al "ser relativamente al más peculiar 'poder ser'". Vemos que aquí reside la posibilidad del ser libre para las posibilidades existenciales más propias. Del mismo modo, al estar determinado por la libertad, el "ser ahí" tiene la posibilidad de no empuñar su ser propio, puede ser impropio, y de hecho fácticamente así lo es inmediata y regularmente.

No por ello, por el hecho de que el "ser ahí" contra su voluntad pueda elegir la impropiedad, debemos confundir el que la "cura" no sea *a priori*. Aun abandonada la disposición al uno, el "pre-ser-se" se mantiene igual, se mantiene el "se" al "sí mismo" en el sentido del "uno mismo". En la impropiedad sigue el "ser ahí" siendo "pre-se", le va su mismo ser. Por ello la cura es existencialmente *a priori*: "En cuanto totalidad estructural original, la cura es existencialmente *a priori* de toda "posición" y "conducta" fáctica del "ser ahí", es decir, se halla siempre ya en ella."¹¹²

A continuación, a partir de un pasaje se nos muestra como si existe una comprensión preontológica del hombre como cura, vamos a conectar y a hacer más clara la necesidad de hilar al tiempo con la "cura", con el ser del hombre:

¹¹¹ *ibid* p 213

¹¹² Heidegger, *Ser y Tiempo* p 214

"Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando cogió un trozo y empezó a moldearlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que era ella quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: 'Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame *'homo'*, puesto que está hecho de *humus* (tierra)'"¹¹³

Con esto podemos ver que este ente tiene el origen de su ser en la cura desde su misma conexión con el cuerpo y el espíritu. Pero además, esto no significa que se abandone a su origen, sino que éste mismo le domina y retiene mientras esté vivo, mientras sea en este mundo. Por ello el "ser en el mundo" tiene este sello, esta forma de ser, la cura. La sentencia de Saturno se encuentra además determinada por un factor esencial: el tiempo, en cuanto que lo original de esta obra, *humus*, sólo podrá verse en el tiempo. Esto mienta que en esta forma de ser rige su paso temporal por el mundo.

Por otro lado, en uno de los ejemplos de los que se sirve para mostrar esta comprensión preontológica del ser del "ser ahí" como cura, se refiere a una carta de Séneca en donde dice: "Entre las cuatro naturalezas existentes (árbol, animal, hombre, Dios), se diferencian las dos últimas, únicas dotadas de razón, en que Dios es inmortal, el hombre mortal. En ellas realiza acabadament el bien del uno, de Dios, su naturaleza, en el

¹¹³ *ibid* p 219

otro, en el hombre, la cura: *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*".¹¹⁴

Aunque más adelante trataremos a la cura desde el tiempo, ya a partir de aquí podemos ver como cura y tiempo determinan al ente llamado hombre. El "ser ahí" es cura, y la cura es tiempo. Su finitud llevándole a escoger, a dirigirse en todo momento hacia una posibilidad de su ser. Por eso es que la libertad está en el transfondo de este asunto. El hombre puede llegar a ser sus posibilidades más propias, del mismo modo como las más impropias. Igualmente, "cura" mienta ese estar entregado al mundo. Por eso esta estructura fundamental está en medio de la "proyección-yecta". Vemos entonces que "cura" es una estructura ontológica y *a priori*, subyacente ya en cada caso, algo que posibilita que ónticamente pueda ser designado este ente como cura.

¹¹⁴ *Ser y Tiempo* p 220, carta de Séneca *ep.* 124.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III

VERDAD Y TIEMPO

IA.- EL PROBLEMA ONTOLÓGICA DE LA REALIDAD

Para acceder adecuadamente a la verdad originaria será necesario en primer lugar, pasar a través del problema de la realidad, porque al tener ésta una forma de ser determinada, varía de acuerdo a las distintas posturas teóricas adoptadas por el "ser ahí". Como ya lo hemos visto, el modo en que la tradición comprendió la realidad, a partir de lo "ante los ojos", cerró la posibilidad de comprender lo "a la mano" así como los vínculos con el "ser ahí" y su mundo, la mundanidad del mundo. Más aún, a partir de esta manera de concebir como "ante los ojos" a la realidad se extendió hasta el mismo "ser ahí" reduciéndolo así a ser algo meramente "ante los ojos".

Tenemos que deslindar esta concepción de la tradición desde el problema de la realidad para hacer ver esta relación originaria del "ser ahí" como "ser en el mundo". A su vez, comprender a la realidad como un modo de ser entre otros. Sólo así podremos acceder adecuadamente al problema de la verdad, ya que está íntimamente ligado al de la realidad. Mientras no podamos rebasar el modo en el que la tradición se centró en la realidad, no obtendremos una adecuada comprensión del "ser ahí" como "ser en el mundo".

Además, como igualmente ya lo hemos venido viendo, el problema más grave de esta postura adoptada por la tradición ha sido el que el ser en general, su comprensión, fue reducida a la realidad, como algo "ante los ojos", basado en la mera presencia, y orientada desde el ser de los entes intramundanos. Con esto el ser termina siendo determinado a partir de la sustancialidad:

Aun allí donde no se trata sólo de experiencia óntica, sino de comprensión ontológica, busca la interpretación del ser inmediatamente su orientación en el ser de los entes intramundanos. Encima, se pasa por alto el ser de lo inmediatamente a "a la mano" y se empieza por concebir los entes como como un conjunto de cosas "ante los ojos" (*res*). El ser toma el sentido de "*realidad*". La determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad.¹¹⁵

A partir de esta comprensión del ser se comprende ontológicamente al "ser ahí" del mismo modo: "El "ser ahí" es, lo mismo que los demás entes, "*realmente*" "*ante los ojos*".¹¹⁶ Al darle primacía a lo "ante los ojos", los demás modos de ser, el "ser a la mano" y el mundo, se definieron negativamente o privativamente de acuerdo a la realidad. De este modo el sentido del ser en general se toma como "realidad". Por ello es tan importante, desde un punto de vista ontológico, resolver este problema. Probar que la realidad es una forma de ser entre otras y que tiene una relación fundamental entre el "ser ahí" el mundo y el "ser a la mano". Es este precisamente uno de los propósitos de este apartado.

Del problema de la realidad la tradición ha tomado posturas teóricas que tratan de determinar su correcto acceso. El trascender desde un sujeto partiendo de lo psíquico hacia lo real, o físico, el modo en que sea posible trascender hacia lo real desde un sujeto aislado, ha llevado a la tradición a encaminarse principalmente por dos posturas teóricas, el realismo, para el cual el mundo exterior es "ante los ojos" "*realmente*", por lo que intenta explicar ónticamente la realidad por medio de relaciones causales "*reales*" entre lo "*real*"; y, por el otro lado, el idealismo, el cual entiende más bien al ser en el conciencia solamente, por lo que no puede explicarse a partir de ningún otro ente.

¹¹⁵ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 221

¹¹⁶ *ibidem*

El problema fundamental de ambas posiciones es que, al no dar por hecho el mundo, intentan probar su existencia, la existencia de lo real, cuando en realidad, a causa de una falta de base por no haber fundamentado ontológicamente al "ser ahí", por no haber realizado una adecuada analítica existencial del "ser ahí", no han podido ver que el "ser ahí" es ya y en todo momento desde un principio, "ser en el mundo". Por este motivo Heidegger no ve más que problemas ficticios derivados de estas posiciones.

En todo momento se ha tomado al "ser ahí" como un sujeto aislado de su mundo, y al mundo como algo "ante los ojos". Lo importante es ver que hasta que no se explique adecuadamente la estructura existencial del "ser ahí", no se puede explicar ningún ente. Y esto es lo que sucede en particular con el idealismo, que a pesar de decir que el ser y la realidad sólo son en la conciencia, mientras que no explique el ser de la conciencia, quedará flotando en el vacío cualquier argumentación.

El propio Kant cuando intenta resolver el problema de probar la existencia de realidad, problema imposible de demostrar a lo largo de toda la tradición, al cual llama "el escándalo de la filosofía", cae en la misma problemática pues sigue conservando la idea de un sujeto aislado frente a un mundo "ante los ojos", por lo que en realidad no logra ir más allá del propio Descartes para quien el único dato confiable es la razón del sujeto que duda:

Ante todo hay que advertir expresamente que Kant usa el término "existencia" para designar la forma de ser que en la presente investigación se llama "ser ante los ojos". "Conciencia de mi existencia" quiere decir para Kant conciencia de mi "ser ante los ojos" en el sentido de Descartes. El término "existencia" significa tanto el "ser ante los ojos" de la conciencia como el "ser ante los ojos" de las cosas.¹¹⁷

Es por esto que más adelante Heidegger nos dice: "Al pronto parece que haya abandonado el punto de vista cartesiano, de un sujeto al que se le encuentra delante

¹¹⁷ *ibid* p224

aislado. Pero se trata de una pura apariencia. El simple hecho de que Kant pida una prueba de la "existencia de las cosas fuera de mí" muestra que pone el punto de apoyo del problema en el sujeto, en el "en mí".¹¹⁸

Tanto Descartes, haciendo de la subjetividad pura el fundamento absoluto de la realidad, como Kant, dando una prueba ontológica a partir del sujeto, se basan en lo "ante los ojos" para conocer científicamente. Ambos suponen un sujeto aislado, fuera del mundo, que funda la realidad. Con ello queda encubierta la estructura fundamental del "ser ahí" como "ser en el mundo". Es por ello que no es que las pruebas sean insuficientes, sino que insuficiente es el punto de partida en cuanto que no define adecuadamente el ser del sujeto del "ser ahí".

Este argumento, como ya se ha podido ver, va hacia la tradición entera, que ha tomado la realidad como "ante los ojos", y que en todos los casos presuponen un sujeto que empieza por carecer del mundo por lo que debe buscar una prueba para asegurarse de uno. Veamos cómo este término de "realidad" a partir de lo que la tradición entiende, es incapaz de comprender adecuadamente la "naturaleza" que nos rodea.

Si reducimos "realidad" a lo simplemente "ante los ojos" no podríamos suponer que la naturaleza en cuanto ente intramundano tiene la forma de ser de un "ser cosa de la naturaleza" porque estamos reduciéndola a un modo de ser que no es el único, como igualmente tampoco puede ser simplemente considerada algo "a la mano". Pero con esto vemos que la "realidad" no abarca los modos de ser de los entes intramundanos en su totalidad. Sin embargo, también podemos ver que *es desde la mundanidad del mundo, desde el "ser en el mundo", que deben ser comprendidos todos los modos de ser de los entes intramundanos porque están fundados ontológicamente de ese modo.*

Por esto se puede llegar a la siguiente conclusión: "que ni la "realidad" tiene una primacia dentro de los modos de ser de los entes intramundanos ni menos puede esta

118 *ibidem*

forma de ser caracterizar de una manera ontológicamente adecuada nada semejante al mundo y al "ser ahí"¹¹⁹. De este modo, es comprensible que la realidad tiene que ver con el fenómeno de la cura. Con esto se quiere decir que mientras que haya cierta comprensión del ser, mientras que el "ser ahí" es, hay una relación con los entes intramundanos que permite que sigan siendo de tal o cual modo.

No por ello se quiere afirmar que haya una dependencia de lo real al "ser ahí", en cuanto a que sea lo que en sí mismo es gracias al "ser ahí", que el "ser ahí" sea el fundante de la realidad. Pero sí implica el que haya una dependencia del ser respecto de la comprensión del ser, o sea, una dependencia de la "realidad" con respecto a la cura. Y por esto es que una analítica existencial del "ser ahí" es indispensable para comprender este concepto, ya que en ningún momento podremos comprender al "ser ahí" a partir de la "realidad", porque desemboca, como hemos visto a lo largo de la tradición que ha tomado esta postura, en concebirlo a partir de la sustancialidad. Por esto mismo es que desde el primer momento Heidegger, previendo esta problemática, se planteó la exigencia de entender la sustancia del hombre como su existencia. Vemos así una vez más cómo el término existencia es vital para comprender toda la obra de Heidegger y no sólo *Ser y Tiempo*.

II.- LA VERDAD COMO *ALETHEIA*

II.A. *SER Y TIEMPO*

El intento de *Ser y Tiempo* es rebasar el concepto tradicional de verdad, dejando atrás el plano lógico para centrarse en la verdad desde un plano ontológico, como un existencial del "ser ahí". Primeramente tendrá que mostrarnos que la verdad en el sentido tradicional, como adecuación, es una derivación de la verdad originaria, como

¹¹⁹ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 232

aletheia. Recordemos que la comprensión que tenemos del ser está condicionada por una tradición, de tal modo que, como ya lo veíamos desde las primeras páginas de *Ser y Tiempo*, habrá que ablandarla para encontrar los supuestos que la constituyen. Uno de ellos tiene que ver con el hecho de que a lo largo de toda la filosofía se ha identificado al ser con la verdad, hasta la modernidad que disoció estos dos términos.

El único modo de ablandar la tradición, que pasando de mano en mano conceptos lo ha desfigurado hasta terminar siendo contraproducente el utilizar cualquiera, no es más que apropiandose la: el derrumbamiento de la tradición no es más que esto. Comprender a la tradición en términos de preguntas para ablandarla. En este sentido Heidegger es muy nietszcheano: se destruye la rigidez a partir de un movimiento que antes de tomar por verdadero, escarba, llega al fondo de todo encubrimiento para mostrar su origen.

Para poder comprender adecuadamente cómo es concebida la verdad desde un plano ontológico será necesario recordar un poco el método de la ontología, la fenomenología, la fuerza del *logos* en el modo de darse el fenómeno. Y justamente es a través de los griegos que podemos comprender a la fenomenología. ¿En qué sentido estoy diciendo esto? Veamos, Heidegger se sirve de los griegos para mostrar que nunca fue posible concebir una objetividad absoluta. Cuando él habla de verdad lo hace en un sentido fuera de toda teoría del conocimiento o del juicio, porque "verdad significa lo mismo que "cosa", o "lo que se muestra en sí mismo".¹²⁰

Se trata de un salir a luz. Sin embargo, algo que sale a luz, de tanto hacerlo, se muestra como lo que no es. De modo que es el encubrir con el modo en que tratamos con la realidad: porque sale a luz, la realidad tiende a encubrirse. No es la presencia, o la objetividad, lo constante en el tiempo del ente, lo no cambiante, sino en los escorzos del salir a luz, del encubrirse, en lo que se basa la relación del hombre con su realidad.

¹²⁰ *ibid* p 234

Recordemos que fenómeno es lo que sale a la luz. Pero los entes se muestran de distintos modos, el "parecer ser" por ejemplo, que es el mostrarse como lo que no es. En este sentido porque algo que sale a la luz puede mostrarse como lo que no es. El salir a luz es un aparecer. Estamos hablando de una relación de pertenencia al fenómeno, no de antitesis, sino del modo como el fenómeno sale a luz. Como también puede darse el caso de lo no patente, lo que nunca sale a luz y se queda en la mera o simple apariencia. Aunque recordemos que hay un distanciamiento de la simple presencia.

Con ello se pueden dejar atrás los problemas en los que la tradición cayó, dando un elemento fundamental para distinguir lo que es verdad: el *logos*. *Logos* de acuerdo a su fuerza originaria, a su poder de congregación, a su pertenencia al ser. *Logos* para los griegos refiere a que las cosas se dan en el lenguaje. La palabra congrega cabalmente lo que es, muestra lo que es, permite ver. Ya veíamos desde el primer capítulo la importancia que adquiere el *logos* en toda la filosofía de Heidegger.

Porque el *logos* permite ver, puede ser verdadero o falso, claro que no desde el concepto tradicional de verdad, como concordancia. La concordancia es rechazada porque lleva implícita la noción de la comparación. Dejando atrás la objetividad absoluta, la distinción entre el sujeto de conocimiento que representa lo psíquico, lo ideal, y el objeto que representa lo físico, o real, no hay qué comparar. La verdad entonces, en su sentido primigenio, como *aletheia*, tiene que ver con un proceso, o un tránsito del estar encubierto al estar en la luz. Y la función del *logos* es llevar a la luz al ente en la palabra:

"El "ser verdad" del (λόγος como (ἀληθύνειν) quiere decir: en el (λέγειν)) como (ἀποφαίνει), sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, descubrirlo, como no-oculto (ἀληθής). Igualmente quiere decir "ser falso", (ψευδίζω), lo mismo que engañar en el sentido de encubrir: poner algo ante algo (en el modo de permitir ver) y hacerlo pasar por algo que ello no es."¹²¹

¹²¹ *ibid* p 43-4

De este modo, podemos ver que la verdad tiene una relación original con el ser. Si lo analizamos cuidadosamente podremos ver que a lo largo de la analítica existencial, ha estado implícito:

Si la verdad está con razón en una relación original con el ser, el fenómeno de la verdad viene a caer dentro del círculo de los problemas de la ontología fundamental. ¿No se presentará el fenómeno ya dentro del análisis fundamental preparatorio, dentro de la analítica del "ser ahí"? ¿En qué relación óntica ontológica está la "verdad" con el "ser ahí" y con la determinación óntica de éste que llamamos comprensión del ser? ¿Cabrá sacar de ésta la razón por la que el ser acompañe necesariamente a la verdad y ésta al ser?¹²²

Por ejemplo, en el análisis del ser de las cosas, en la mundanidad del mundo, recordemos que los entes intramundanos no consisten en ser meramente "ante los ojos", en ser objetos, sino que en el andar "viendo en torno", el "ser ahí" está ocupado con algo, curándose de ello, con algo "a la mano". El término "cosa" es en el sentido de *praxis* griego, como *pragma*, que viene de utilizar. Mientras que el objeto, la cosa en el sentido moderno, remite más bien a un paralizar, un sacar de las relaciones que tenga el objeto para analizarlo de un modo aislado. Cuando en realidad el "ser a la mano" de un ente intramundano implica todo el plexo de referencias, el todo de las relaciones que en cuanto a la conformidad del "ser ahí" con ellas, permite que se den las cosas.

El ser primario de las cosas está justamente en esta relación con ellas, en su "ser a la mano", aunque el "ser ante los ojos" sea igualmente originario. Pero el concepto de "objetivo" es algo secundario, una toma de posición, un dirigir la vista, arrancar del contexto o aislar. Lo importante es comprender cómo las cosas están insertas en la cura del "ser ahí", en el proyecto de actividad de lo que se hace en ese momento. Este es el nivel originario de relación con los entes intramundanos, no la tematización; el "ver en torno", no el dirigir la vista.

¹²² Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 234

En este punto, como ya lo había mencionado anteriormente, se ve una gran influencia de Aristóteles. En la *Ética a Nicómaco*, hay un término que se relaciona directamente, una virtud, la *fronesis* o "prudencia". Ésta no es enseñable, más bien consiste en saber qué es lo que es del caso y que por lo tanto requiere de flexibilidad. Prudencia tiene que ver con el punto medio, algo que cambia según las circunstancias, algo no enseñable teóricamente, sólo aprendible en la práctica. Este término remite en última instancia a la cura del "ser ahí", en el saber qué es necesario utilizar, en cada momento, en el ver propio del andar por el mundo.

El "ser ahí" no remite a un aquí, a la reflexión aislada del mundo por parte de un sujeto, sino al "ahí", como la apertura al ser como un entorno de familiaridad y comprensión de un "ser en el mundo". Por eso su ver específico es el "ver en torno", mientras que el observacional es un derivado, es un dirigir la vista. Como ya lo hemos visto a lo largo de todo el primer capítulo, el mundo entonces, una vez que se ha rebasado la idea del sujeto y el objeto, no es la suma total de objetos de conocimiento, o lo que no es el sujeto, tampoco podría ser lo que se opone o enfrenta al sujeto, sino un rasgo de ser del ser del "ser ahí".

Vemos entonces que la verdad no podría tener que ver con el acceder con la mente, prescindiendo de los sentidos y sirviéndose de un método científico, con una teorización. La verdad sólo puede tener que ver con el "ser ahí" como "ser en el mundo" y su "estado de abierto", más aún, la verdad tiene que ver con la cura del "ser ahí", misma que implica el tiempo, o más bien que *es* tiempo, como el horizonte de comprensión del ser. Es por esto que en este capítulo tratamos a la verdad en su relación originaria con el "ser ahí", para entonces poder llegar a una comprensión del tiempo igualmente desde esta relación, desde su relación con el ser.

No estamos situando desde una plano ontológico. Por lo tanto, a partir del comprender del "ser ahí", mismo que conforma su "estado de abierto" del "ser en el mundo", podremos acceder a la verdad desde esta perspectiva no epistemológica.

Recordemos que el comprender tiene que ver con las posibilidades y con la facticidad. Cómo asume el "ser ahí", según las circunstancias, sus posibilidades. Asimismo, el "ser ahí" es visto a partir de esto como proyecto. La comprensión abre y constituye la existencia del "ser ahí". Y la comprensión es el fundamento de la interpretación y de la proposición.

II.A.1.- LA INTERPRETACIÓN Y LA PROPOSICIÓN

Bueno pues aquí nos unimos con el tema que habíamos dejado inconcluso cuando tratábamos a la comprensión como el "estado de abierto" del "ser ahí". La interpretación es inseparable de la comprensión. Recordemos que: "En cuanto comprender, el "ser ahí" proyecta su ser sobre posibilidades. Este comprensor "ser relativamente a posibilidades" es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas sobre el "ser ahí", un "poder ser". p166 Bueno, pues al proyectar del comprender le es dada la posibilidad de desarrollarse. Este desarrollo es lo que llamamos interpretación.

Lo importante es que a partir de esta posibilidad de desarrollo, el comprender se apropia comprendiendo lo comprendido. La interpretación no es otra cosa distinta de lo comprendido en un nivel originario, es el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender; se funda originariamente en el comprender. Por ello, la interpretación no implica la tematización o teorización de lo visto. Más bien se trata de que en el "ver en torno" lo "a la mano" el carácter de referencias, en el saber qué sea algo "a la mano", la interpretación es la que responde: "esto es 'para'". La interpretación encuentra cada cosa como algo "para" algo. De este modo, el "ver en torno" lleva implícito o es ya en sí mismo, interpretativo-comprensor:

La interpretación se guía por un "ver previo" que recorta lo tomado en el "tener previo". Con esto se desarrolla una determinada posibilidad de interpretación, de tal modo que se vuelve comprensible. Además, en el momento de interpretar los conceptos

para hacer al ente entrar en ellos, la interpretación decide en cada caso ya, previamente, los conceptos a utilizar, por esto también se basa en un "concebir previo".

Con esto queremos decir que la interpretación jamás podrá ser dada sin un supuesto, sin un previo "tener", "ver" y "concebir". Pero para comprender adecuadamente estos puntos debemos de verlos como un fenómeno unitario, y más aun, verlos desde la estructura fundamental del "estado de abierto" del "ser ahí". Y es justamente desde el sentido, desde donde debemos verlos como una unidad. El sentido no es más que el fondo sobre el cual se articula la comprensión, o, lo que es lo mismo, el "estado de comprensible de algo":

El concepto de sentido abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación-comprensora. *Sentido es el "sobre el fondo de qué" estructurado por el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", de la proyección por lo que algo resulta comprensible como algo.*¹²³

El sentido, como ya lo venía mostrando, es el armazón existencial-formal del "estado de abierto" inherente al comprender del "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo". De modo que la interpretación no podrá interpretar más que lo que previamente haya comprendido. Y no por el hecho de comprender previamente lo que vaya a interpretar queda estancada sin poder aportar conocimientos nuevos. De hecho, lo que debemos de entender es que mientras que la ciencia busque el rigor necesario para eliminar este supuesto círculo vicioso, no podrá conocer en la forma más original, de acuerdo a la estructura existencial del "ser ahí". Con ello la posibilidad genuina de conocer queda cerrada completamente.

Ahora, comprendamos en qué consiste el genuino conocer de acuerdo a las posibilidades positivas del "ser ahí" en cuanto a su modo de ser. Éste tiene que ver con el evitar las ocurrencias, prejuicios o conceptos populares que le impongan el "tener", el

¹²³ Heidegger, *Ser y Tiempo* p 170

"ver" y el "concebir" "previos". Junto con la adecuada comprensión de la estructura circular del "ser ahí" para acercarse a las cosas junto con el dejar que éstas se muestren como son en sí mismas, es la posibilidad de alcanzar un genuino comprender.

Podemos pasar entonces, a partir de esta fundamentación de la interpretación a través de la comprensión originaria al tema de la proposición (el juicio). La proposición muestra el desarrollo del *logos*, en su sentido originario, desde los inicios de la ontología antigua hasta terminar siendo un concepto casi exclusivo de la ciencia, ya que desde un principio éste se relacionó con la razón o el juicio, y así con el lugar de la verdad. De ahí la importancia de este concepto en nuestro tema.

La proposición se define primeramente como indicación en su sentido primitivo. *Logos*, como ya lo veníamos viendo, permite ver los entes por sí mismos, recordemos su función apofántica. En segundo lugar, proposición es definida como predicación, la cual está determinada por la indicación, porque "toda predicación es lo que es, en cuanto indicación y sólo así".¹²⁴ Por último, proposición significa comunicación o manifestación. Es un "co-permitir ver" lo que se indica al determinarlo. A la proposición le es inherente el ser expresada, hacer ver en el habla al ente descubierto.

Entonces, la proposición no es más que una indicación determinante comunicativamente. Una cosa que es obvia, pero vale la pena recalcar, es que la proposición no flota en el vacío, sino que, al indicar, mienta que es fundándose sobre lo ya abierto de la comprensión, de la totalidad de significaciones. En pocas palabras, la proposición se funda sobre el "ser en el mundo".

Sobre el fondo de lo ya abierto la proposición indica determinando y expresando. Por lo tanto, la proposición se funda del mismo modo que la interpretación en un "tener", "ver" y "concebir" "previos": en el sentido. Viéndolo desde esta perspectiva la proposición desde el punto de vista teórico, es una derivación que se desarrolla a partir

¹²⁴ *ibid* p 173

de la interpretación propia del "ver en torno". De hecho, la manera en que se lleva a cabo la interpretación del "ver en torno" no es por medio de una proposición teórica, sino en el disponer de los útiles de acuerdo a las necesidades del "curarse de". Utilicemos el ejemplo del martillo. Si un martillo es muy pesado, no es necesario decir: "la cosa llamada martillo tiene la peculiaridad de la pesantez", sino "pesa mucho este martillo, dame otro".

"La manera original de llevar a cabo la interpretación no estriba en formular una proposición teórica, sino en arrojar o cambiar, "curándose de"-viendo en torno" el instrumento inapropiado, sin "malgastar una palabra".¹²⁵

De modo que, para que sean accesibles las peculiaridades de cierto ente intramundano, será necesario realizar un vuelco en el "tener previo" de la proposición para centrarse en el "ente" objeto. Esto implica el que se pase de lo "a la mano" del operar el útil, para convertirlo en un "sobre qué" de la proposición indicadora. Se apunta ahora en lo "ante los ojos" de lo "a la mano". Pero entonces lo "a la mano" queda encubierto. En ese momento la estructura del "como" de la proposición sufre una modificación, deja de haber una totalidad de conformidad, quedando cortado de la significatividad que constituye la circunmundanidad. Del 'como' original de la interpretación del "ver en torno" se pasa así al "como" de la determinación de lo "ante los ojos". Este es uno de los papeles de la proposición.

Vemos así que las proposiciones teóricas tienen su "origen" en la interpretación del "ver en torno", y que la proposición tiene a su vez su procedencia en ésta misma. De modo que al "como" original de la interpretación comprensora del "ver en torno", se le llama el "como" *hermenéutico*-existencial, mientras que al "como" de la de la proposición le llama *apofántico*.¹²⁶

125 *ibid* p 176

126 *ibid* p 177

Como conclusión más importante de este análisis sobre la proposición podemos ver que es un fenómeno derivado de la interpretación y del comprender, o sea, es desde el "estado de abierto" del "ser ahí" y su relación originaria con el *logos* que como fuerza congraega cabalmente lo que es a través del habla. Es importantísimo comprender el papel fundamental, esencial, del *logos* en su relación con lo que es, esa unión entre las cosas y el lenguaje. De tal modo que la lógica del *logos* tiene sus raíces en la analítica existencial del "ser ahí".

El problema en el que ha caído este término ha sido el conocimiento insuficiente bajo el punto de vista ontológico, el cual ha caído en verse como algo "ante los ojos", del mismo modo como los entes que trata de determinar tienen un sentido de "ser ante los ojos". Es por esto que el problema del juicio y su "relación" (como cópula o algo meramente "ante los ojos"), atañe de modo tan determinante a los problemas fundamentales de la ontología.

II.A 2. .LA VERDAD EN LA MODERNIDAD, UNA DERIVACIÓN

Una vez que hemos podido mostrar el nivel originario desde donde se derivan modos de determinar la verdad, ya sea desde el juicio o desde una postura de sujeto, y ya que nos hemos acercado a la verdad desde su sentido originario, podemos entonces mostrar que la verdad en la modernidad, basada en la adecuación, es una derivación. Sin embargo no hemos puesto en clara la disociación de los términos verdad y ser que realizó la filosofía moderna. De modo que hagamos un breve repaso para ver cómo se ha considerado la verdad y cuáles han sido sus supuestos.

Como ya lo habíamos dicho, la filosofía desde sus inicios ha unido a la verdad con el ser, pero la modernidad los separó quedando reducida a una relación entre dos cosas distintas, lo real y lo ideal: Se consideró como verdadero al conocimiento. Mas el conocimiento estriba en juzgar. En el juicio hay que distinguir: el juzgar como proceso psíquico *real* y lo juzgado como contenido *ideal*. El proceso psíquico "real", puede ser

"ante los ojos" o no. El contenido ideal del juicio es, según esto, lo que está en relación de concordancia. Ésta concierne, por tanto, a un nexo entre el contenido ideal del juicio y la cosa "real" como aquello sobre lo que se juzga.¹²⁷

Pero ¿con respecto a qué concuerdan lo real y lo ideal?. Sólo se puede decir por el momento que la forma de ser de la adecuación, que recurre a esta distinción tan tajante entre dos capas o dos modos de ser, hace evidente que sea necesario poner en claro la forma de ser del conocimiento. Pues el conocimiento debe dar la cosa tal como es. La modernidad divide dos ámbitos distintos tratando de relacionarlos a través de la concordancia o adecuación.

La explicación de esta tan ruda problemática se puede dar a través del lenguaje y su evolución. Recordemos que para los griegos, de acuerdo al *logos*, lo que es no llega a su plenitud independientemente del lenguaje. Si el lenguaje es una mostración de las cosas, entonces *logos* remite precisamente a esta experiencia con el ser. De este modo, la verdad es lo que es, y el lenguaje se encarga de mostrarlo en su mismidad. Sin embargo, para la modernidad esto no continúa siendo así, pues desplaza la verdad hacia lo subjetivo, hacia lo intensional. De tal modo que se necesita de una comprobación, ya que la verdad deja de ser lo que es, lo que se muestra en sí mismo, para pasar a ser lo que el sujeto entiende que es.

Además, como ya lo habíamos mencionado, la proposición, el lugar de la verdad para la modernidad se vuelve algo "ante los ojos" que indica entes "ante los ojos". Veamos, a través del análisis del habla (y por consiguiente del lenguaje), la evolución de la proposición hasta convertirse en algo "ante los ojos" para mostrar cómo el concepto tradicional de la verdad es tan solo una modificación del "estado de abierto" del "ser ahí", por su misma forma de ser:

¹²⁷Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 237

El lenguaje se vuelve enunciado, los enunciados se vuelven objetos y de ahí vienen las comparaciones. De tal modo vemos que la desfiguración del lenguaje propicia la verdad como comparación. Este deterioro del lenguaje viene cuando conlleva connotación de referencia, cuando los enunciados, en tanto lo expresado, "se convierten en algo "a la mano" dentro del mundo que puede ser recogido y repetido."¹²⁸ Con esto se pierde la posibilidad de una reproducción original del descubrir. Al ser algo "a la mano", la proposición y referirse a entes "a la mano" o "ante los ojos", se vuelve la referencia misma algo "ante los ojos" dentro del mundo. De este modo, la proposición termina siendo algo "ante los ojos", como también los entes mentados por ella.

"Con esto "el fenómeno existencial de "estado de descubierto", fundado en el "estado de abierto" del "ser ahí" se convierte en una peculiaridad "ante los ojos", entrañante aún del carácter de una referencia, y en cuanto tal peculiaridad, fracturada en algo "ante los ojos"."¹²⁹

II.A.3.-EL LOGOS, LA FUERZA ORIGINARIA

Cuando el lenguaje conserva su misión apofántica, cuando deja que las cosas se muestren, mantiene su función primaria. Es lo más propio cuando deja que se muestre lo que es en lugar de decir lo que el sujeto cree que es. Con el simple dejar que las cosas se muestren se rebasa el plano de lo "ante los ojos", y no sólo eso, la comprensión del ser pasa a un plano diferente de esa misma comprensión, porque se accede al fenómeno original de la verdad desde el "estado de abierto" del "ser ahí". Desde ahí es posible entender a la proposición desde su sentido originario, no como el lugar de la comprobación y de la verdad

¹²⁸ *ibid* p 245

¹²⁹ *ibid* . 246

Entender el sentido originario de la proposición como *logos*. Que en tanto indicación en el modo de determinación comunicada, muestre al ente en su mismidad: "El ente mentado mismo se muestra tal como es en sí mismo, es decir, muestra que él es en su identidad tal como en la proposición proferida se muestra, se descubre que él es. No se comparan representaciones, ni entre sí ni en referencia a la cosa "real".¹³⁰

La comprobación solamente entraña el "ser descubierto" del ente mismo, "él en el "como" de su estado de descubierto"¹³¹, no una concordancia del conocer y el objeto, o entre lo psíquico y lo físico. Por eso, verificar significa mostrar los entes en su identidad, pero llevándose a cabo sobre la base de los entes. La proposición entonces debe descubrir al ente en sí mismo; para ser verdadera, debe ser apofántica. Pensar y hablar, que en la palabra sale a luz lo que es. Con esto se hecha abajo, el supuesto de que la verdad tenga la estructura de la concordancia entre un sujeto y un objeto, la adecuación entre lo psíquico y lo real.

Lo que en el fondo se hace ver es que en el conocimiento humano no hay mediación, como pretende la tradición especialmente desde Kant. Pensar a la moderna consiste en reivindicar el papel decisivo del ser humano en todo lo que es. Por el contrario, en los griegos el conocimiento no era comparación (lo que implica una mediación). El comienzo de la Filosofía implicaba la inmediatez, y para Heidegger ahí está la verdad. Por ello es que vemos la importancia de la cura, del andar viendo en torno y curándose de los entes que hacen frente.

II.A.4.- VERDAD Y "SER AHÍ"

A partir de lo dicho hasta este momento podemos ver que "ser verdadero" quiere decir ser descubridor. A pesar de lo arbitrario que podría sonar esto, el ser descubridor es

¹³⁰ *ibid* p 239

¹³¹ *ibidem*

el modo de ser y de conducirse verdadero del "ser ahí". El "ser verdadero" como "ser descubridor" es un modo de ser del "ser ahí". Lo que hace posible este descubridor mismo ha de llamarse necesariamente "verdadero" en un sentido todavía más original. *Los fundamentos ontológico existenciarlos del descubrir son lo que muestra el fenómeno más original de la verdad.*¹³²

De este modo, la verdad se desplaza hacia el modo de ser del "ser ahí" como "ser en el mundo". Así, el descubrir es un modo de "ser en el mundo". En el "ver en torno" del andar por el mundo curándose de los entes que hacen frente está ya implícito el modo de "ser descubridor". El "ser ahí" actuando descubre el mundo. Vemos entonces que lo fundamental para la verdad es un rasgo de apertura del mismo mundo, vemos que el "estado de descubierto" de los entes intramundanos se funda en el "estado de abierto" del mundo. En pocas palabras, en el "estado de abierto" del "ser ahí", el comprender, el encontrarse y el habla es donde se alcanza la verdad.

El existir es un "ahí", un horizonte de comprensión, un entorno de apertura. Por eso, el "ser ahí" es en la verdad desde el nivel ontológico. La verdad queda fundamentada ontológicamente porque está remitiendo al ser del "ser ahí" a partir de su "ahí": "*Con y por éste* es el "estado de descubierto", luego únicamente con el "*estado de abierto*" del "ser ahí" se alcanza el fenómeno *más original* de la verdad.¹³³ De modo que, en tanto que el "ser ahí" es su "estado de abierto", es en la verdad.

II.D - LA VERDAD Y EL "ESTADO DE YECTO", LA CAÍDA

Un punto de vital importancia para la comprensión del fenómeno de la verdad, y que fácilmente podría pasar desapercibido, es no olvidar en ningún momento el "estado de yecto" del "ser ahí". El hecho de que la apertura en que consiste el ser del "ser ahí" es

¹³² Heidegger, *El ser y el Tiempo* p 241

¹³³ *ibid* p 241

siempre fáctica, que el "ahí" es un "ahí" situado, un "ahí" yecto. El "ser ahí" vive su "estado de abierto" en un determinado mundo y en un determinado círculo de los otros, así como del mismo modo de entes intramundanos. Por ello, no podemos suponer una abstracción a partir de la apertura propia del "ser ahí", sino una facticidad. Estamos hablando de el "estado de abierto" del "ser en el mundo"; en éste está implicada la caída como existenciario que es.

Con esto, está implícito en el fenómeno del "estado de abierto" del "ser ahí", el hecho de que la proyección, el "ser, abriendo, relativamente a su "poder ser""¹³⁴, esté determinado por la facticidad. Es entonces que a partir de su comprensión puede el "ser ahí" comprenderse a partir de los entes intramundanos, por el mundo y los otros, o a partir de su más peculiar "poder ser". Con esta última posibilidad de su ser, se desemboza el fenómeno más original de la verdad, desde la propiedad del "ser ahí", porque el "estado de abierto" más original en cuanto al "poder ser" es *la verdad de la existencia*. Y no podría ser de otro modo cuando el plano desde el que se ha centrado todo este análisis es desde la existencia. A través de ella salen a luz las estructuras fundamentales del ser del "ser ahí".

Sin embargo, no podemos olvidar el fenómeno de la caída, como la tendencia fundamental de la existencia humana, el hecho de que el "ser ahí" sea inmediata y regularmente "perdido en su mundo". De tal modo que las posibilidades, el "poder ser" del "ser ahí" están encaminadas hacia esta dirección. Ya veíamos en el análisis de la "caída" cómo el "ser ahí" está volcado fuera de sí, absorbido por aquello de que se cura, discutiendo en el uno y el público "estado de interpretado".

Lo descubierto y abierto se halla en el modo del "estado de desfigurado" y "estado de cerrado" por obra de las habladuras, la avidez de noverdades y la ambigüedad. El "ser relativamente a los entes" no es extinto, pero sí arrancado a sus raíces. Los entes no son

¹³⁴ *ibid* p 242

completamente ocultos, sino justamente descubiertos, pero al par desfigurados: se muestran, pero en el modo del "parecer ser". Igualmente vuelve los antes descubiertos a hundirse otra vez en el "estado de desfigurado" y el "estado de oculto".¹³⁵

En esta reflexión sobre la caída se pasa de la luz a la sombra. Ahora vemos que el "ser ahí", por su misma forma de ser, es en la falsedad. La apertura se cierra al mismo tiempo que se abre la posibilidad de encubrir: para que haya desfiguración tiene que mostrarse algo. Y es que el término falsedad es utilizado por Heidegger, del mismo modo como el de la caída, en un plano ontológico, fuera de toda valoración moral y negativa. Por eso, sólo porque el "ser ahí" es abierto, puede ser cerrado, y sólo porque puede descubrir entes, también los puede encubrir.

II.A.6 - LA VERDAD ES UN EXISTENCIARIO

Se es en la falsedad, esto es un hecho. Pero, aun así, el "ser ahí" es con igual originalidad en la verdad que en la falsedad. Hay una copertenencia del encubrir y el desencubrir, de la verdad y la falsedad. La existencia humana discurre entre el encubrir y el desencubrir; es simultáneamente en las dos cosas. De ahí la necesidad de apropiarse y asegurarse de lo descubierto. Los entes pueden tener cierto aspecto al ser descubiertos, mas no por ello no están desfigurados, porque al salir a luz algo y mostrarse como es también termina por encubrirse. Por eso la verdad tiene que ser arrebatada a los entes, y éstos, arrancados al "estado de ocultos".

La *aletheia* implica (por su "a" inicial que denota privación), que hay una salida a luz. Pero frente a esta salida predomina lo otro, el encubrimiento. Por eso un ente que ha sido descubierto lo normal es que vuelva a encubrirse. Concluimos entonces a partir de lo dicho sobre la verdad en su sentido originario, que ésta es algo inherente a la estructura fundamental del "ser ahí", que es un existenciario. *El desencubrir y el encubrir tienen su*

¹³⁵ *ibidem*

sitio en el "ahí" de la existencia, en el "estado de abierto" del "ser ahí". El "ahí" es el sitio de la verdad, el lugar donde se muestra el ser.

De tal modo que la verdad la hay mientras que el "ser ahí" es. Sólo mientras que haya "ser ahí" se da la posibilidad de descubrir los entes. Toda verdad es relativa al "ser ahí", al ser que se abre en el "ahí". Y no por ello se quiere decir que haya un subjetivismo o un relativismo, simplemente porque la verdad tiene que ver con el ser, tiene una manera de ser, por eso no hay un arbitrio del sujeto que decida. Entendiendo el término "descubrir" adecuadamente "sustraer el formular proposiciones al arbitrio "subjetivo y pone al "ser ahí" ante los entes mismos."¹³⁶ Y sólo porque la verdad es un existenciario, sólo porque es un descubrir, puede ésta sustraerse del arbitrio del "ser ahí".

De modo que es un hecho evidente la necesidad de suponer que haya una verdad, pues el "ser ahí" es en la verdad por su misma forma de ser. A tal modo es esto así que suponemos la verdad porque ella es quien lo hace posible, hace posible que seamos de tal modo ontológicamente que podamos suponer algo, comprender algo como razón de ser de otro ente. Cuando tratemos el texto *De la Esencia de la Verdad* quedará más claro este hecho. Pero en lo que se refiere a este punto, Heidegger está contra Nietzsche, ya que propone el desconocimiento de la verdad. (Claro que no hay que olvidar que Nietzsche está en contra del sentido tradicional, de éste es que propone el desconocimiento, del sentido basado en el platonismo que consecuenta un desprecio absoluto de la realidad).

El comprender algo de tal modo que podamos suponerlo está él mismo basado en el "estado de abierto". Entonces, suponer algo es por mor de lo cual el "ser ahí" es. Y el "ser ahí" es en cada caso ya y le va su más peculiar "poder ser", a esto le es esencialmente inherente el "estado de abierto" y el descubrir, en tanto que el "ser ahí" es "ser en el mundo". "Ser en el mundo" es el "ser ahí" que en el curarse de "viendo en torno" descubre entes que le hacen frente.

¹³⁶Heidegger, *Ser y tiempo* p 248

Por otro lado, las verdades eternas no son posibles por la misma relación original entre el ser de la verdad y el "ser ahí". Si la verdad tiene que ver con el descubrir, y este es un modo de ser del "ser ahí", un existenciario, y si el "ser ahí" es temporal, no hay verdades eternas. El hecho de suponer verdades eternas tiene que ver con una reminiscencia del platonismo y la teología cristiana, mismos que suponen a la verdad separada del "ser ahí". Lo cierto es que la verdad y el ser son igualmente originales, y están unidos a pesar de los intentos de la filosofía moderna por separarlos. Por esto es tan necesaria una reflexión del ser del "ser ahí", una analítica existenciaria que los vuelva a unir.

II. B. LA VERDAD COMO LIBERTAD

Una vez que *Ser y Tiempo* ha fundamentado a la verdad desde el ser del "ser ahí", como un existenciario, *La Esencia de la Verdad* nos mostrará a la verdad como mundo, visto en relación más con el ser y no tanto con el "ser ahí". Por lo tanto, lo que se está indagando no es un criterio sectorial de la verdad. De hecho, y como ya lo habíamos visto en *Ser y Tiempo*, no son aceptadas las disciplinas aisladas porque todo saber fragmentado remite en última instancia a la pregunta por el ser. "La pregunta esencial aparta la vista de todo eso y mira hacia lo único que caracteriza toda "verdad" en general en cuanto verdad."¹³⁷

La Esencia de la Verdad se sale de la perspectiva del "ser ahí" para hacernos ver la relación entre verdad y ser a través de la totalidad del ente, y cómo se abarca al hombre, como la verdad posee al hombre, y como éste pertenece a ella. Estamos hablando de una relación de pertenencia en donde el "ser ahí" no tiene el control. Pienso que es importante tocar ciertos puntos de este texto porque, al dejar de ser la verdad un dominio del hombre,

¹³⁷ Heidegger, Martin; "De la Esencia de la Verdad" p 109 en *Qué es Metafísica*, Siglo XX, Argentina

relegada al campo de lo subjetivo y arbitrario, se abre la posibilidad de otro tipo de comprensión que lleva a un comportamiento del "ser ahí" frente a la totalidad del ente no basado en el dominio.

Al mismo tiempo, mostrando la esencia de la verdad como libertad y su relación con el tiempo, se deja ver el espacio, la apertura en donde se da un modo de abrirse el ser, así como el comportamiento que el hombre puede tomar a este respecto. Comprenderemos entonces cómo se determina una época, de tal modo que podamos abrirnos a la posibilidad de comprender las relaciones que se entablan en la modernidad, y lo más importante, da una luz hacia el rebasamiento de dicha época, nos permitirá vislumbrar otro tipo de relaciones con la totalidad del ente. Y así, cuando entremos al tema de la poesía podremos, a través de Hölderlin, el poeta de poetas, entender nuestro tiempo, tiempo de indigencia y espera. Espera del dios venidero

Por el momento tengamos presentes que este texto nos remite a los supuestos que desde la filosofía griega determinaron al pensamiento y la relación del hombre con su mundo. Cómo se perfila desde los principios de la Filosofía, que toma al ser como presencia y disponibilidad, el camino del control a través del dominio técnico. Tomando consideración de estos supuestos podemos más fácilmente liberarnos de ellos, podremos dejar de suponerlos tan determinantes para verlos desde otra luz.

En este texto vemos un interés de Heidegger, al igual que ya lo veíamos en *Ser y Tiempo*, de que cualquier verdad sea verdad remitiendo al ser. Por ello es desde el plano ontológico desde donde se situará dicho análisis. Asimismo se exige de la verdad un criterio o una guía práctica, es legítimo que el ser humano busque una guía para sus actos. Por eso es importante preguntar por la verdad desde hoy:

Por eso, cuando hay que preguntar por la verdad se clama la respuesta a la pregunta: ¿dónde estamos hoy? Se quiere saber qué nos pasa hoy. Se clama por la meta

que ha de fijarse al hombre en y para su historia. Se quiere la "verdad" real. Por consiguiente ¡la verdad!¹³⁸

La Esencia de la Verdad está centrada desde la existencia, más allá de cualquier reduccionismo a los juicios y a la lógica. Mas no por ello se evade la fundamentación de ésta, al contrario, cualquier reclamo de verdad requiere antes de que se aclare qué es verdad, una fundamentación. Y es que verdad alude a un término desgastado, algo hueco y sin sentido. Por lo mismo, habrá que analizar el concepto corriente de verdad desde esta perspectiva de verdad y ser.

Como ya lo habíamos visto, la tradición ve en la concordancia la delimitación de la verdad: verdad es adecuación del conocimiento a la cosa. Y el lugar de la concordancia es la proposición, que ésta concuerde con la cosa, real. En este caso Heidegger nos hará ver que el origen de que la verdad sea el acuerdo o la concordancia entre dos cosas viene del cristianismo, o, más bien dicho, del cuño platónico asumido por el cristianismo. Las cosas en cuanto creadas corresponden a las ideas:

"La posibilidad de la verdad del conocimiento humano, si todo ente es "creado", se fundamenta en que la cosa y la proposición están ordenadas a la idea en igual forma y, por eso, surgidas de la unidad del plan divino de creación, se ajustan una a otra."¹³⁹

En el fondo, la idea de la adecuación consiste en que la cosa concreta concuerde con la idea en la mente de Dios. Lo que está en el fondo es la copia o emanación. En la modernidad, el plan divino es sustituido por el plan racional. En lugar de la creación teleológica, el plan racional, como orden del mundo, planifica todos los objetos gracias a "la razón universal que se da a sí misma la ley y por eso reclama también la inmediata inteligibilidad de su manera de proceder (aquello que se tiene por "lógico)".¹⁴⁰ Con ello, para saber si algo es verdad, hay que compararlo con la idea racional, que coincida con lo

¹³⁸ *ibid* p 110

¹³⁹ *ibid* p 112

¹⁴⁰ Heidegger, *La Esencia de la Verdad* p 113

que es una ley: de ahí el método científico. Vemos entonces que la noción de lo correcto está determinado por un esquema en el que se coincide con un modelo previo.

Con esto podemos ver claramente como esta idea de concordancia lleva detrás una interpretación o ciertos supuestos de qué sea la verdad. Sin embargo, se da la apariencia de que la conformidad no implica una interpretación sobre el ser del ente, del mismo modo como requiere de una idea de la esencia del hombre que sustente este modo de enfrentarse a su mundo. Y esto es de suma importancia comprenderlo porque en el caso de la modernidad, el método científico lejos de ser la exclusión de todo subjetivismo, es su potenciación. Se cree en la posibilidad de un objetivismo puro, y se da una validez general y evidente a la verdad como adecuación. Pero estos son tan sólo unos de los tantos supuestos que sostiene la tradición.

Cada vez iremos comprendiendo más la necesidad por parte de Heidegger de ablandar la tradición. Cada época ha ido suponiendo una idea del ser del ente determinada junto con una idea del hombre que sustente la manera cómo el hombre se enfrenta a su mundo. Por eso Heidegger quiere ir más allá, dar un paso atrás, tomar distancia de todos aquellos presupuestos y prejuicios que están implicados y autocomprendidos, dando la apariencia de objetividad y de una validez general.

Es entonces que, del mismo modo como en *Ser y Tiempo*, solamente que desde la totalidad del ente, desde la relación del ser con la verdad, puede analizarse la posibilidad intrínseca de la adecuación. Cómo sea posible el que dos cosas distintas, el intelecto y la cosa, puedan ser comparadas. Lo que hace posible esta relación es la representación: "El enunciado que representa dice su dicho de la cosa representada, cómo es ésta en cuanto tal. El "así como" concierne al representar y a su representado. Re-presentar significa, como ya lo veíamos desde un principio¹⁴¹ y con exclusión de todos los prejuicios

¹⁴¹ Cfr. cap I p 9 y sigs.

"psicológicos" y de "teoría de conciencia", el dejar contraponerse la cosa en cuanto objeto.¹⁴²

Hay en la representación un enfrentamiento en cuanto a un objeto. Sin embargo, es necesario un ámbito donde se abra la posibilidad de representar. Se trata de una apertura previa, no creada por el representar, solamente referida y asumida como el ámbito de relación, un ámbito donde se abre la posibilidad de representar. En pocas palabras, el representar implica la relación originaria de la verdad como descubrimiento.

Precisamente por ello la relación que el "ser ahí" tiene en cuanto a lo que es, es indispensable para comprender este ámbito de apertura en el que se da la posibilidad de la verdad. El comportamiento es en relación a lo que es, uno se comporta respecto a algo o a alguien sobre la base de una apertura previa. El comportamiento humano es posible porque hay lo que es, y justo por eso es necesaria dicha apertura. No hay un subjetivismo en este sentido porque el comportamiento se atiene a lo que es, a lo patente como tal, y en cuanto a ello está abierto al ente.

En este sentido toda relación que está abierta es comportamiento. El comprender del "estado de abierto" del "ser ahí" sale a relucir en el comportamiento, ese saber o comprensión preontológica que tenemos al andar viendo en torno, al andar con lo que es. Remite a la cura en última instancia. Esta relación discurre siempre en lo abierto. De tal modo que para que haya relación tiene que haber apertura previa. Comportarse entonces es tener que ver con la realidad.

El comportamiento está abierto al ente. Toda relación que está abierta es comportamiento. El estado de apertura del hombre es siempre distinto, según la especie de ente y el modo de comportamiento. Todo trabajo y ejecución, toda acción y cálculo

142 *ibid* p 115

"psicológicos" y de "teoría de conciencia", el dejar contraponerse la cosa en cuanto objeto."¹⁴²

Hay en la representación un enfrentamiento en cuanto a un objeto. Sin embargo, es necesario un ámbito donde se abra la posibilidad de representar. Se trata de una apertura previa, no creada por el representar, solamente referida y asumida como el ámbito de relación, un ámbito donde se abre la posibilidad de representar. En pocas palabras, el representar implica la relación originaria de la verdad como descubrimiento.

Precisamente por ello la relación que el "ser ahí" tiene en cuanto a lo que es, es indispensable para comprender este ámbito de apertura en el que se da la posibilidad de la verdad. El comportamiento es en relación a lo que es, uno se comporta respecto a algo o a alguien sobre la base de una apertura previa. El comportamiento humano es posible porque hay lo que es, y justo por eso es necesaria dicha apertura. No hay un subjetivismo en este sentido porque el comportamiento se atiene a lo que es, a lo patente como tal, y en cuanto a ello está abierto al ente.

En este sentido toda relación que está abierta es comportamiento. El comprender del "estado de abierto" del "ser ahí" sale a relucir en el comportamiento, ese saber o comprensión preontológica que tenemos al andar viendo en torno, al andar con lo que es. Remite a la cura en última instancia. Esta relación discurre siempre en lo abierto. De tal modo que para que haya relación tiene que haber apertura previa. Comportarse entonces es tener que ver con la realidad:

El comportamiento está abierto al ente. Toda relación que está abierta es comportamiento. El estado de apertura del hombre es siempre distinto, según la especie de ente y el modo de comportamiento. Todo trabajo y ejecución, toda acción y cálculo

¹⁴² *ibid* p 115

está y se mantiene en lo abierto de un ámbito, dentro del cual el ente, en lo que es y cómo es, se pone propiamente y se vuelve expresable. ¹⁴³

Cuando el ente mismo se vuelve representable, el enunciado dice de éste cómo es, el enunciado sigue la orden del ente, y sólo entonces, es conforme. Entonces, podemos ver cómo el enunciado apoya su conformidad en lo abierto del comportamiento. Sólo así es posible la representación. Es dentro de la apertura previa en donde se da el patrón o criterio que nos permite ver o juzgar, es sobre la bondad de la relación. Es sobre esta apertura que se posibilita toda concordancia, que debe encontrarse la esencia de la verdad.

Vemos así una orientación fundamental que abarca todo y que tiene que ver con el andar viendo en torno. Porque la pauta se marca de un modo no codificable, sino como ese poder ver donde se da un desencubrimiento o un encubrimiento. Es una precomprensión que no necesita del lenguaje, una significación primaria a la que le advienen las palabras. Y es que en el hecho fáctico del existir estamos ya en lo abierto. No es que haya un método determinado para abrir, no es una cuestión de relación buscada, estamos en una relación siempre. Con anterioridad a cualquier relación hay ya un ámbito abierto.

Cabe decir que en esta etapa de *La Esencia de la Verdad*, al igual que en *Ser y Tiempo*, no hay una preocupación ética o valoral. Se trata de reivindicar ante todo a la ontología. A pesar de que se habla de un patrón, éste tiene más que ver con la *frónesis* o prudencia en el sentido aristotélico, con el punto medio o equilibrio del comportamiento humano. Y es que hoy en día es tanta la reducción de la *praxis* humana a lo técnico, que no se puede pensar en guías o criterios sin que sean precisos. Hoy en día los técnicos deciden y dan pautas precisas para actuar humano. Todo se delega en técnicos en todos los órdenes de la vida humana.

¹⁴³ *ibid* p 116

La esencia de la verdad es la libertad. ¿En qué sentido se está aludiendo a un término que puede acarrear infinidad de malentendidos? ¿Cae esto en un subjetivismo que fomenta el poderío del hombre? lo que es cierto es que: "para poder realizar una acción, y en consecuencia también la acción del enunciado que representa, y aún la acción de asentir o disentir a una "verdad", el que actúa debe ser, en efecto, libre".¹⁴⁴

No deja de haber cierta resistencia en el hecho de admitir que la libertad sea la esencia de la verdad, pero no está basada más que en prejuicios, como es el reducir la libertad al arbitrio del hombre. Sin embargo, es necesario descartar todos los prejuicios y abrirse a lo abierto. Y precisamente, que el ser del "ser ahí" se abra a lo abierto esa es la libertad. En este mismo sentido, libertad es una idea relacionada con vincular, no con arbitrariedad. El estar abierto a lo que me vincula y poder moverme, andar por el mundo trascendiendo. Libertad aquí, como vincular y trascender es la posibilidad del "ser ahí" de relacionarse, de no quedarse pegado en un objeto y perder la posibilidad de pasar al siguiente.

Ahora, al hablar sobre la esencia de la libertad, ¿qué significa el término esencia?: "Esencia" se entiende aquí como el fundamento de la posibilidad intrínseca de aquello que en primer término y en general se acepta como conocido.¹⁴⁵ Continuamente se trata de rebasar términos que conllevan la carga de toda la tradición, y, en este caso, al hablar de esencia podría caerse en todos los supuestos e implicaciones que tiene un término como este. Sin embargo, cuando se habla de esencia, se refiere al ser de algo; en este caso, el de la libertad, en lo que se refiere a las condiciones de posibilidad.

Por otro lado, cuando se habla de que la libertad sea la esencia de la verdad, fuera de todo capricho y arbitrio humano, lo que se decide es el acaecer del ser. Ser libre es partir del hecho fundamental de que hay ser, y, así, asumirlo, oírlo y no sentirse el dios y

¹⁴⁴*ibid* p 117

¹⁴⁵*ibidem*

controlador del ser.. Es por esto que está implicada una transformación del pensar. Por lo tanto, es necesario seguir la cuestión por la esencia del hombre, y llegar hasta su fundamento, el *Dasein*. Así accederemos al ámbito esencial de la verdad.

La esencia de la libertad es dejar ser a lo que es que sea como es. Dejar ser como abrirse a lo que es para dejarlo ser. No por ello perdiéndose en lo que es, sino retrocediendo ante ello. Guardar distancia para que lo que es sea como es, para que se muestre como tal. Ahora podemos ver claramente lo que hace unos instantes se decía sobre el dar un paso atrás para, desde ahí, dejando ser, dejar que se muestre, que acaesca el ser. Este paso atrás tiene que ver con toda la filosofía de Heidegger.

Dejar ser, sin embargo, no refiere a la sumisión o a la indiferencia, sino el abrirse para dejar ser al ente. De este modo, el hombre no controla, pero sí posee. Se trata más bien de una relación de pertenencia que contradice a la arbitrariedad, al control o al dominio. En este respecto, el preguntar por lo que es y el desocultamiento fue lo mismo para los griegos. Justamente ahora quedará más claro lo que anteriormente se decía de que la *aletheia*, por su significado privativo (*a-letheia*) muestra que el ocultamiento era lo extensivo y que *aletheia* era como arrancar, desvelar el ente. *Aletheia* es un comprometerse en el desvelar del ente, aunque:

... no se pierde en éste, sino que se despliega para un retroceso ante el ente, para que éste se manifieste en lo que es y como es, y la adecuación representante lo tome como patrón de medida. En cuanto dejar-ser, se expone al ente como tal y transfiere todo comportamiento hacia lo abierto. El dejar-ser, es decir, la libertad es en sí ex-ponente, existente. la esencia de la libertad, mirada desde la esencia de la verdad, se muestra como la exposición en el desvelar el ente.¹⁴⁶

La libertad es un comprometerse que deja ser, es un compromiso con el desvelamiento del ente, gracias al cual la apertura de lo abierto, el "ahí" es lo que es. Pero

¹⁴⁶ Heidegger, *La Esencia de la Verdad* p 119

si en el comprometerse con las cosas dejando serlas, hay un patrón que viene de dentro, entonces la historia es fundamental. Es la historia del ser, el discurrir de diferentes modos de abrirse el ser. Ser, como ya lo hemos venido viendo y como más adelante lo reafirmaremos, aunque unicamente desde la perspectiva del "ser ahí", es radicalmente tiempo. El "ahí" es temporal.

Entonces la verdad "es el desvelamiento del ente por el cual cobra presencia una apertura". Y en dicha apertura el comportamiento humano, su actitud, son expuestos. Por eso el hombre es ex-sistente. Ex-sistir es abrirse a lo otro, el estar volcado hacia afuera, es la facticidad. Históricamente visto, el existir "es la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica"¹⁴⁷, y está resguardado por el desvelamiento del ente en su totalidad. Digamos que la esencia originaria de la verdad cobra determinada presencia y de ahí surgen las decisiones de la historia.

De aquí que la libertad no sea una posesión del hombre, sino que ésta, junto con el *Dasein* ex-sistente y desvelador lo poseen, y de ahí se fundamenta toda historia, de cómo se abre el ente en su totalidad. Mas, porque la verdad es en esencia libertad, el hombre puede dejar ser a las cosas, pero también puede no dejarlas ser. Es entonces cuando el ente se encubre y la apariencia cobra poder. Además, porque las cosas en su ser se muestran, pueden hacerlo como lo que no son. El dejar ser a lo que es incluye el que no sea como es. El encubrir y desencubrir son inseparables, van de la mano.

Hay una estrecha relación entre la verdad y la no-verdad que viene desde la misma esencia de la verdad. Hay un encubrirse porque hay un desencubrirse y viceversa. Las dos cosas están tan implicadas que es imposible separarlas. De hecho: "la pregunta por la esencia de la verdad sólo alcanza, por eso, el ámbito originario de lo que se pregunta

¹⁴⁷ *ibid* p 121

(*Erfrage*), cuando en la previa mirada a la esencia piensa de la verdad, se incluye también en el descubrimiento de la esencia, la no-verdad.¹⁴⁸

Pero, para comprender adecuadamente lo que está implicado en la libertad, que como comportamiento abierto deja ser al ente, con el compromiso como desvelamiento del ente en su totalidad, es de suma importancia relacionarlo con el temple de ánimo. En el compromiso con el desvelamiento del ente en su totalidad, la libertad acuerda cierto compromiso, cierta disposición que no es otra cosa que el temple de ánimo.

La verdad, como ya lo hemos visto, tiene que ver con la apertura, y la apertura tiene que ver con la disposición animica, tiene que ver con el ámbito de lo afectivo. Vemos así como el "estado de abierto" del "ser ahí" no deja de ser en esta etapa en donde se está concibiendo la verdad desde una perspectiva del ser, de vital importancia, no deja de ser fundamental para la misma posibilidad de concebir la verdad. Y es por este rebasamiento del plano lógico por el ontológico que la ciencia no juega un papel determinante, porque la totalidad del ente que se revela en la apertura previa que posibilita su conocimiento no coincide con la suma de lo conocido por la ciencia:

Al contrario, allí donde el ente es poco conocido por el hombre y es apenas y toscamente reconocido por la ciencia, la revelación del ente en su totalidad puede imperar más esencialmente que ahí donde lo conocido y siempre cognoscible ha llegado a ser inabarcable, y no es capaz de resistir la acometida del conocer, mientras que la dominación técnica de las cosas toma una actitud ilimitada.¹⁴⁹

Lo que ha sucedido a través del conocer de la ciencia es que ha rebajado la revelación del ente, el descubrimiento, a la nada, al olvido. Este olvido olvida que el comportamiento del hombre está acordado por la revelación del ente en su totalidad, haciendo sentirle el dominador y controlador del ser. Pero en realidad para la ciencia y el

¹⁴⁸*ibidem*

¹⁴⁹*ibid* p 122

cálculo, el ente en su totalidad una vez revelado resulta inapresable, incalculable e inaprehensible.

Esto es así porque jamás va a ser captado a través del ente que se manifiesta en cada caso. Con ello lo que se acuerda es una ocultación, una ocultación del ente en su totalidad, porque al centrarse en un ente en particular, se oculta el ente en su totalidad. Por eso el dejar ser, el desvelamiento, es al mismo tiempo un ocultamiento. Cuando entremos al texto de *El Origen de la Obra de Arte* nos quedará más clara esta relación con el ocultamiento

Aún así podemos ver al encubrimiento, a la no-verdad en su necesidad: "El ocultamiento pues, pensado desde la verdad como desvelamiento, es el no-desvelamiento y de ese modo, la no-verdad auténtica y más propia a la esencia de la verdad."¹⁵⁰ Y esta no-verdad es lo más originario, más antigua que cualquier revelación de cualquier ente, más antigua aún que el propio dejar ser que al desvelar mantiene lo oculto y que así se relaciona con la ocultación.

Comparemos este ocultamiento desde la esencia de la verdad, con la modernidad. La modernidad, privilegia un aspecto de lo que es, la presencia. En este sentido, como ya lo veníamos viendo desde *Ser y Tiempo*, se aborda lo que es en términos de "objetividad", lo "ante los ojos". La "objetividad" no es más que un artificioso presente eterno, lo que se da de tal manera que queda como dato para siempre. Del mismo modo, rastreando el origen de este modo de conducirse frente al ente, vemos que la filosofía griega clásica, desde Platón, toma el mismo camino, el de la presencia.

De este modo, el salir a luz queda descartado porque se considera lo determinante de lo que es en términos de disponibilidad. Ya desde aquí podemos ver cómo se perfila la actitud técnica del hombre. Se privilegia el aspecto de la presencia artificiosa de disponibilidad para el ser humano: el control. Mientras tanto, el encubrimiento para la

¹⁵⁰ *ibid* p 123

modernidad pasa a ser visto como deficiencia o error imputable al sujeto pensante. Por consiguiente, el verdadero conocimiento está en relación con la razón, con las matemáticas (el verdadero conocimiento de las relaciones de disponibilidad).

Ahi, en el conocimiento de lo real en cuanto presencia, la ciencia se preocupa por las stancias en que discurren los fenómenos, la filosofía tiene que ver con lo que no cambia, del mismo modo como la religión privilegia este modo de realidad. En el caso de la filosofía, a través del racionalismo, se cree que la realidad tiene estructuras comprensibles para la razón y que son eternas. Se da así una desconfianza frente al cambio, pasa a ser lo no verdadero, lo inesencial. Como ya lo he dicho, desde Platón se da este privilegio a lo que no cambia, y a partir de ahí queda establecido el criterio de verdad.

Una vez más podemos ver lo que decía sobre la tendencia, en especial de la modernidad, en disociar lo que está unido: el encubrimiento del descubrimiento. Y es que el fundamento de la verdad está en el lado del encubrirse, el ocultamiento, la no-verdad más auténtica y propia a la esencia de la verdad. Entonces, el ocultamiento no es nada sobreañadido o implantado posteriormente al conocimiento del ente.

De hecho, de aquí surge un término que se da a partir de la relación fundamental entre el encubrirse y el descubrirse y que nos servirá para aclarar este punto, el misterio. El misterio tiene que ver con el entretrejimiento entre verdad y no-verdad. Cuando se privilegia el presente se desfigura al tiempo mismo. El pasado se convierte en pseudopresente movilizable. Al privilegiar al presente, se reduce el espectro de lo que es así como del mismo tiempo. Ahora, el misterio, al ser el ocultamiento del ocultamiento, permite que se de este tipo de relación del hombre histórico que se basa solamente en el ente fragmentado.

¿Qué resguarda el dejar-ser, en esta referencia a la ocultación? Nada menos que la ocultación de lo oculto en su totalidad, del ente como tal, es decir, del misterio (*Geheimnis*). No un misterio particularizado sobre esto o aquello, sino sólo lo uno, el

hecho de que en general el misterio (la ocultación de lo oculto) como tal, gobierna el *Dasein* del hombre.¹⁵¹

El misterio posibilita que lo que es, sea de tal manera, que el hombre pueda concentrarse en el presente. Lo que la libertad en cuanto dejar-ser funda, es contrario completamente a esta actitud; funda el comportamiento, y da la pauta o la orientación hacia el ente y su desvelamiento. Sin embargo esta relación se oculta ella misma dejando que domine el misterio. Con ello, el hombre se centra en el ente, se atiene a lo ya desvelado, se atiene a lo corriente, a lo dominable. Incluso cuando quiere ir un poco más allá, cuando se propone ampliar la revelación, no logra rebasar el círculo de lo corriente.

Lo más crucial del asunto es el hecho de que el misterio en lugar de ser olvidado, hace, a través del olvido, que haya una presencia a la desaparición de lo olvidado. Lo cual deja al hombre confinado a sus hechuras, a lo inmediato, a la medida corriente. Con esto, se olvida el ente en su totalidad, se deja de meditar en el fundamento de la medida que se ha tomado, menos aún en la esencia de dicha medida. ¿Qué autenticidad podría haber en las nuevas medidas y metas que el hombre se propone cada vez a través de esta situación?

Ninguna en absoluto. A pesar del supuesto progreso y control del hombre frente a su mundo. De hecho, sobre el sujeto se dice que:

"Cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, como medida para todo ente, más equivoca la medida. Este olvido temerario de la humanidad, perdura en la seguridad de sí mismo, por medio de lo corriente que es accesible en cada caso. Este perdurar tiene su apoyo, incognoscible para él mismo, en la relación; como tal, el *Dasein* no sólo existe, sino simultáneamente in-siste, es decir, aferrándose a aquello que ofrece, como por sí y en sí, el ente abierto."¹⁵²

¹⁵¹ Heidegger, *La Esencia de la Verdad* p 124

¹⁵² *ibid* p 125

Esta insistencia domina el misterio en cuanto la esencia de la verdad que ha llegado a ser olvidada y por ello, inesencial. Y es que como ya habíamos visto desde *Ser y Tiempo*, el existir del "ser ahí" no consiste en fundamentarse a sí mismo en su mismidad; no es un "aquí" (que remite a sujeto) de mismidad e introspección, sino un "ahí", un entorno. Existir consiste en tener que ver con lo que es, es una apertura y un horizonte de comprensión.

El "ser ahí" vive absorbido en lo que es, vive siendo en el modo de la caída. El "ser ahí" está volcado en lo que es y está absorbido por ello, de tal modo que se comprende a sí mismo a partir de lo que es, como un objeto, porque termina comprendiéndose como lo que él no es. Veamos por ejemplo al yo cartesiano. Éste se vuelve un objeto a sí mismo porque es un dato para sí mismo, algo dado en permanencia.

Esto tiene que ver con el ser del "ser ahí", con el estar absorbido por su mundo. Y el misterio muestra justamente una tendencia del ser humano en su ser, que privilegia un aspecto de la relación del encubrimiento y descubrimiento. En última instancia, es algo ontológico y no epistemológico. *El olvido del ser es una tendencia del ser*. Viéndolo desde esta perspectiva entonces el error adquiere un lugar predominante en la vida humana: "Ese tajinar del hombre que lo aleja del misterio hacia lo corriente, va de una cosa habitual a una más próxima y pasa de largo junto al misterio, es el error".¹⁵³

Más adelante nos dice: "El hombre erra. El hombre no va primero al error. Sólo va al error, porque ex-sistente, in-siste y así está ya en el error".¹⁵⁴ Vemos entonces que el error no es algo erradicable, algo simplemente contrario a la verdad que pueda eliminarse a través de un método científico adecuado. Esto sería centrarse desde la lógica para quien el error es combatible y superable.

¹⁵³ *ibid* p 126

¹⁵⁴ *ibidem*

El error desde el plano ontológico, desde el ser del "ser ahí", pertenece a la constitución interna del "ser ahí", porque en su estructura es apertura, es verdad. Ahora, un punto de suma importancia que no hay que perder de vista es el hecho de que en este texto, error y ocultamiento son sinónimos porque Heidegger lo está planteando desde el ente, desde la totalidad del ente y no desde el ser.

De tal modo que así como lo primario es el encubrir, el error, como errar, es necesario. No es más que el habitat del ser humano que vive errante y absorbido en lo que es por su existir insistente, por absorberse en lo que es. Por eso, el malcomprender es la omnipresencia que tiene que ver con el hecho de que el ser humano se mueva en lo sobreentendido. El malcomprender es constitutivo del mismo hombre en el existir. En este sentido, las tradiciones, en tanto que fomentan la malcomprensión, son los empodios del error, el pretexto para no pensar.

El error pertenece al dominio de la simultaneidad del desvelamiento y la ocultación, precisamente por la libertad, que no es sino la esencia de la verdad. Porque el desvelamiento del ente como tal es consecuentemente la ocultación del ente en su totalidad. El dejar-ser al ente como tal dando una orientación al desvelamiento del ente, este es el fundamental papel de la libertad. Pero esto solamente sucede cuando se acoge en su esencia inicial; de tal modo que el error no desaparece, al contrario, está inmerso en la misma posibilidad. Pero, sólo así la pregunta por la esencia de la verdad es preguntada más originariamente.

Llegamos entonces a comprender el papel de la filosofía desde esta luz. Cabe decir que la filosofía en Alemania tiene que ver con un trabajo más artesanal que intelectual. Es un oficio que trabaja con conceptos. Ahora, esto no evade la posibilidad de apreciar la liberación del hombre desde el pensar del ser. Es a través de pensar el ser que la liberación llega a la palabra, se vuelve expresable. No estamos hablando de opiniones arbitrarias o relativas, sino del "oir", el atender a lo que es, al dejarlo ser y,

gracias a ello, pertenecer a ello, porque: "Lo que decide sobre el lugar del hombre en la historia es quiénes son aquellos que pueden oír."¹⁵⁵

Los que pueden oír rebasan por supuesto al entendimiento común, mismo que desde el comienzo de la filosofía impera en su dominio expreso. Por eso no estamos hablando de que los filósofos puedan o sean los aptos para determinar cosas tan serias, porque el entendimiento común impera en la filosofía. Pero todo está en el sentido que se le da a la filosofía, si es impositiva o arbitraria, si esta vuelta sobre lo sobreentendido, si es alguna especie de heraldo, o si logra ir a contrapelo de lo que se ha vuelto sobreentendido.

Que los conceptos fundamentales de una época, aquellos que se tienen por sobreentendidos, puedan ser redescubiertos bajo otra comprensión, ese es el sentido de la Filosofía, para Heidegger. Entonces podrá ser guardadora de sus leyes, podrá estar fuera de toda imposición exterior, y se abrirá a la benignidad del dejar-ser al ente en su totalidad para así, y sólo así, abrirse a lo que es, sin por ello perder de vista al encubrimiento. Comprender que hay un dar anterior al salir a luz, un dar que acaece antes del salir a luz y que no se limita a ello. Un dar de manera que el ser de lo que es es más de lo que sale a luz. Porque el ser de lo que es no se agota en el salir a luz.

Por esto Heidegger, casi al final del texto, nos dice que preguntar por la esencia de la verdad no es más que preguntar por la verdad de la esencia. Porque con el concepto de esencia se piensa al ser, la verdad de lo que es. Termina mostrando que todo termina preguntando por el ser, por el sentido de ser de todo lo que es.

Verdad entonces, fundamentada ontológicamente, no es sino el "cobijar que despeja (*lichtendes Bergen*), como rasgo fundamental del Ser".¹⁵⁶ Esto es el dejar que se de la coincidencia entre el conocimiento y el ente. Y es el Ser justamente el que aparece a

¹⁵⁵ Heidegger, *La Esencia de la Verdad* p 128

¹⁵⁶*ibidem*

la luz de una sustracción, de lo que se oculta, el ocultamiento mismo. *Altheia* entonces, es el nombre del despejamiento.

Sin embargo, algo que salta a la vista inmediatamente y que el mismo Heidegger nos hace ver, es la necesidad de una segunda parte de este texto, el complemento acerca "De la verdad de la esencia". Y no ha sido posible por dos razones: porque la pregunta por el sentido de ser, por la verdad del ser, sigue, a partir de *Ser y Tiempo*, sin desarrollarse. Aun así, a pesar de la apariencia de que se sigue postrado en la metafísica tradicional, este ensayo es la patencia de que se realiza una transformación. Pero, lo que muestra en última instancia, y la segunda razón es que el *Dasein*, como el fundamneto del hombre y en el que puede ingresar, es quien prepara para el hombre histórico la posibilidad a la verdad del ser. En pocas palabras, el intento ahora es salirse de la perspectiva del sujeto, como lo vemos ya desde *Ser y Tiempo*, sino que además se intenta entender al ser a través del tiempo, desde un cambio de posición histórico fundamental, pensando a través del *Dasein* como fundamento.

Desde esta perspectiva podemos comenzar a comprender filosóficamente la necesidad de la técnica, lo que es más importante que el llegar a ser "ecológicos", como irse a la casa de campo a sembrar plantitas y a separar la basura biodegradable. Por ejemplo, como ya lo habíamos mencionado, que la necesidad de pedir catálogos o recetas para el actuar muestra una reducción del hombre a la técnica. Veamos más bien que es el ser el que se manifiesta, el actuante, porque es una tendencia del ser del hombre, el absorberse y reducirse. Por supuesto que viéndolo desde el plano ontológico.

El ocultamiento está en el fondo de las cosas, y es lo más opuesto al intento de dominio humano por medio de la disponibilidad. Más bien veamos que hay la tendencia de reducir la experiencia humana a lo impuesto por el método científico, y así entonces ver la posibilidad de ampliarla, a partir de dicha reflexión hacia el ocultamiento para que vuelva a estar presente, y liberarla del reduccionismo, fuera de la disponibilidad. Por esto,

más adelante pasaremos a hablar sobre la obra de arte, porque ésta tiene que ver con el juego del abrir, con el salir a luz siempre de un modo diferente.

Recuperar la noción de experiencia humana en el que se deje de tomar la objetividad como el principal aspecto de lo humano. Se abren otras posibilidades que rebasan la rigidez de la objetivación. Jústamente a través d la mostración de lo que el hombre no domina, el ocultamiento y el desvelamiento. Gracias a ello se da una revaloración del papel del hombre frente a su mundo. Y es que necesitamos un nuevo tipo de comprensión del actuar humano, no pautas como instructivos a partir de la reducción técnica.

III - EL TIEMPO

Hagamos un recuento de lo hasta ahora ganado sobre el análisis de la verdad para asi no perder de vista el objetivo principal de esta tesis: que a través de concebir al "ser ahí" desde su estructura existenciaría es posible entablar otro tipo de relaciones con la naturaleza más allá del dominio a causa de un sujeto que se enfrenta a su mundo tomándolo como objeto de conocimiento. En el capítulo anterior pudimos alcanzar la unidad estructural del ser del "ser ahí", la cura. Mas no pudimos alcanzar su sentido último. Pues bien, el tiempo es el sentido ontológico de la cura.

En la primera parte de este tercer capítulo hemos visto a la verdad a partir del "ser ahí" en el parágrafo 44 de *Ser y Tiempo*. Ahí pudimos ver a la verdad desde su fundamentación ontológica del ser del "ser ahí", o sea, como un existenciarío. Gracias a ello, pudimos rebasar el plano lógico y epistemológico para mostrar un tipo de relación originaria del "ser ahí" como "ser en el mundo" en donde lo fundamental no es sino el andar viendo en torno y curándose de los entes que hacen frente: la verdad y su relación con la cura. Con esto nos damos cuenta cómo la postura de un sujeto que encuentra la verdad en la adecuación o concordancia es tan sólo una derivación de la relación originaria de la verdad (como *aletheia*, ser descubridor), y que la relación con el mundo a través de

esta relación va más allá de la reducción que conlleva la actitud técnica y científica de un sujeto que se enfrenta a su mundo tomándolo como objeto de conocimiento.

Se amplían los panoramas y se abren otras posibilidades al "ser ahí" gracias a la mostración de que es ya, desde un principio, en la verdad. Además, se reconsidera su actitud a través de la recapacitación que conlleva entender el fenómeno de la caída y la posibilidad de asumir una relación con las cosas a partir del proyecto, de elegir las posibilidades de acuerdo al "poder ser" y no basándolas a partir de los entes intramundanos, como un objeto más.

Asimismo, pudimos ver la relación de la verdad con el ser, y la postura de la tradición. Por esto, fue necesario tomar ciertos puntos capitales del texto *La Esencia de la Verdad* para así ver a la verdad en su relación con el ser y fuera del "ser ahí", aunque poseído por ella. Gracias a esto vimos cómo la adecuación está ella misma fundada en la *aletheia* desde el ser. Con ello mostramos cómo la idea de dominio y control del hombre es tan sólo un ficción pues le rebasa absolutamente el ser. También entendimos que está postura del hombre frente a la totalidad del ente está basada en la idea del ser como algo "ante los ojos", como una presencia, algo que permanece en el tiempo, que es constante y eterno. Igualmente entendimos la época moderna como una apertura histórica determinada en la que la verdad se ofrece y que es posible esperar otra donación del ser.

Una vez aclarado esto, llegamos al punto en el que nos encontramos frente a una alternativa: o mostrar la relación que el tiempo tiene con el "ser ahí" y con el ser, cosa que ya se ha venido mostrando a lo largo de todo este trabajo, aunque no explícitamente, o meternos de lleno en la relación del "ser ahí" con la poesía para mostrar al tiempo y al ser entrelazados en una relación originaria, así como a la verdad como acaecer.

Mostrar la relación que el "ser ahí" puede entablar con la verdad del ser gracias a su propia constitución de ser, a la cual pertenece la verdad, a través del arte, sin antes aclarar y tratar el tema del tiempo, sería un análisis incompleto, a pesar de que el tiempo ha estado implícito desde un principio. No podríamos entender al tiempo fuera de su

concepción vulgar, como un existenciaro, no podríamos mostrarlo desde los éxtasis como la temporación de un "poder ser" propio, y, lo más importante, no podríamos alcanzar el sentido de la cura.

De este modo, decidimos mostrar la relación del tiempo con el ser del "ser ahí", a la cura como tiempo, para solamente más adelante dejar abierta la línea que une al tiempo con el ser. Ya que, si llegara a meterme demasiado en la relación ser y tiempo, tiempo y ser, me costaría demasiado conectarme de nuevo con la poesía. Sin embargo, lo que me importa es, como ya se vió en *La Esencia de la Verdad*, mostrar como a partir de una apertura histórica determinada se ofrece la verdad y conforma una época, una donación del ser, para así entender los supuestos, y prejuicios, que nos llevan a entablar ciertas relaciones (en este caso con la naturaleza), como en el caso del control y sometimiento propios de la época moderna.

Jústamente, que Heidegger trabaje con la poesía a partir de Holderlin le permite salir de la modernidad y mostrar a partir de los existenciaros, una mostración de una comprensión del ser no basada en la presencia. De este modo trataremos de acceder a la posibilidad de una relación más amplia y respetuosa con el mundo natural. Asimismo, en este análisis de Heidegger surgen términos tales como *tierra y mundo* que pienso complementan y amplían la estructura fundamental del "ser en el mundo" y nos abren a concebir otras posibles relaciones con el mundo, más allá de la reducción tecnológica o de lo meramente "a la mano". De modo que comencemos con el tema del tiempo desde *Ser y Tiempo* para darle sentido a la cura, ser del "ser ahí".

III.A. LA CURA Y EL TIEMPO

La temporalidad, desde su sentido originario (lo cual iremos aclarando), es la condición para avanzar en la ontología fundamental, porque el ser es apresable cuando se mira en el tiempo. El ser mismo se manifiesta como acontecer, en la claridad del todo del tiempo. No puede verse como fuera del tiempo porque los entes, incluyendo al "ser ahí",

son temporales, finitos. Por esto la pregunta por el ser implica poner en libertad el horizonte del tiempo. Desde el parágrafo 5 de *Ser y Tiempo* Heidegger nos dice:

El "ser ahí" es en el modo de, siendo comprendiendo lo que se dice "ser". Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el "ser ahí" en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice "ser", es el *tiempo*. Este tiene que sacarse a luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, es menester de una explicación original del *tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del "ser ahí" que comprende el ser.*¹⁵⁷

Solamente a partir del "ser ahí", el ente que comprende el ser desde el tiempo, puede accederse a los problemas de la ontología. Pero precisamente a través del fenómeno bien comprendido del tiempo. Más allá de la comprensión vulgar del tiempo, todos los problemas de la ontología tienen sus raíces en el tiempo originario. Y es que el tiempo funciona como criterio de distinción de las distintas regiones del ser. Al tomar al tiempo como algo "ante los ojos", como una sucesión de instantes (una secuencia), y al pensarlo como algo eterno, se sacó al ser del tiempo, deslindando a la ontología fuera de esta problemática y tomando al ser solamente como presencia, como algo "ante los ojos". Aquí es donde reside la carencia de la tradición para responder a la problemática de la ontología general.

Mas ¿qué quiere decir temporal?, ¿algo más que siendo en el tiempo? ¿No es esto demasiado oscuro a causa del uso indiscriminado de tiempo en cuanto a sus distintas significaciones? ¿Qué implicaciones podría conllevar utilizar el término sin una previa aclaración? Y lo más importante, ¿qué tiene que ver con nuestro tema, por qué es tan necesario entender al tiempo en su relación con el ser para nuestro análisis?

¹⁵⁷ Heidegger, *EL Ser y el Tiempo* p 27

A partir de todos los problemas que encontrados en el término "tiempo" entendido por toda la tradición, al igual que con muchos otros términos que conllevan cargas metafísicas, además del propósito de encontrar las estructuras originarias, las estructuras esenciales, ontológicas, surge el término "temporariedad". "Temporariedad" como la estructura que pone de manifiesto el carácter "temporario" del ser. Porque, como ya lo mencionamos, el ser sólo resulta apresable cuando se mira en el tiempo.

Ya si lo vemos desde la tradición, del endurecimiento de todos aquellos supuestos que sostienen términos como ser, tiempo, verdad, entenderemos dos cosas que el "ser ahí" se encuentra en un momento histórico difícil, por no poder "ver a través", acceder a las experiencias originales, descubrir los supuestos que encubren los fenómenos originales que constituyeron las determinaciones del ser que nos constituyen; y, en segundo lugar, el afán de Heidegger, que a veces nos podría parecer caprichoso, insistente, necio, por ablandar la tradición justo para esto, para el avance de la ontología por las vías adecuadas.

Es importantísimo entonces ver que el "ser ahí" surge de una tradición de la que hasta cierto punto depende. Y digo hasta cierto punto y no completamente porque está determinado por la cura, porque es cura: su existencia es posibilidad, y por ello puede decidir si se mueve en el plano del "uno", si sigue inmerso en su tradición, o si puede conformarse a partir de su más propio "poder ser" si mismo. Para esto, para poder determinarse a partir del "poder ser" si mismo, es necesario recuperar la libertad originaria. Y esto es posible a partir del tiempo, del descubrirse finito.

Recordemos que aquí no está entrando ninguna clase de significación ética, moral o política. Se trata tan sólo de una modificación del "si mismo". Que, desde el plano existencial, se abra la posibilidad de tomar el "si mismo" propio. Y se habla del "si mismo" y no del yo, porque como ya lo hemos visto, el yo remite a una sustancia. El yo es un problema que se da en el plano del uno porque es una forma de cosificación, es el modo de estar absorbido en el uno. Es una cosificación porque la sustancia es un modo de determinar los entes a partir de su permanencia en el tiempo, como algo "ante los ojos".

Sustancia es en el sentido de los "ante los ojos" por basar la idea del ser en la mera presencia.

Lo que hay que ver es que el yo se da en el plano del uno, pero que al decir yo, el "ser ahí" se expresa como "ser en el mundo". Lo que sucede, como ya lo hemos dicho en repetidas ocasiones, es que el "ser ahí" se interpreta a partir del mundo de que se cura, a partir de los entes intramundanos, y por esto cae en interpretarse a sí mismo como algo "ante los ojos". El mundo es el elemento *a priori* a todo descubrimiento, es la posibilidad de ello. Desde que el "ser ahí" es su estado de abierto como "ser en el mundo", puede encontrar el ente. Es entonces su comprensión la que determina su proyecto existencial. Si se comprende al ser como algo "ante los ojos", por consiguiente será del mismo modo su comprensión tanto del ente intramundano como de sí mismo. La sustancialidad es la consecuencia de dicha comprensión del ser como lo "ante los ojos". Por ello es tan necesario llevar a la ontología por vías adecuadas y por ello tiene tanta importancia para nuestro tema.

Por lo tanto, el "sí mismo", fuera de la sustancialidad que se da en el uno, a partir de una modificación, encuentra su mismidad. Porque la comprensión del "sí mismo" es la que sufre una modificación. Dicha modificación es posible por medio del descubrirse finito, por medio del "estado de resuelto" del "ser para la muerte". Gracias a esto, no es posible evadir o esquivar el "poder ser" propio:

"El "sí mismo" sólo puede leerse existencialmente en el "poder ser sí mismo" propio, es decir, en la propiedad del ser del "ser ahí" como cura. Sólo ella aclara la constancia del "sí mismo" como presunta persistencia de este sujeto."¹⁵⁸

No es más que la manera como el "ser ahí" se relaciona consigo mismo. Propio o impropio, no son sino los planos en los que el "ser ahí" se mueve, mas el "sí mismo", en cuanto conforma la estructura originaria de su ser, no es algo erradicable o cambiabile. De

hecho, como ya lo habíamos mencionado, el tránsito del "uno" a la propiedad no es un estado permanente, sino oscilatorio. Además, al ser una tendencia natural el absorberse en el "uno", el estar perdido en él, el "ser ahí" permanece la mayoría de las veces en la impropiedad. ¿Por qué sucede esto, por qué el "ser ahí" huye hacia lo cotidiano, hacia lo familiar? ¿Por qué es una tendencia natural absorberse en el "uno", en el "estado de perdido"? Simplemente porque la propiedad implica el asumir la muerte, el asumir la finitud.

El hecho de asumir la muerte tiene que ver con la propia estructura existencial del "ser ahí", con la finitud, con el tiempo. Esto no implica el que se vea a la muerte como la solución a concebir la totalidad de la estructura del "ser ahí", sino que, gracias a su constitución existencial, es posible concebir dicha totalidad, es posible alcanzar un "estado de resuelto". Gracias a que el "ser ahí" puede precursar la muerte, su propia muerte, y no la ajena. La propiedad se abre porque lo que en el fondo está en juego es la *libertad más originaria*

Como cura que es, el "ser ahí" puede precursar ciertas posibilidades irrelevantes, por más determinantes que él las crea. Pero frente a la muerte, se mueve en la posibilidad más radical e ineludible. Y esto es lo que permite encontrar su "sí mismo" más singularizado, el "sí mismo" propio. Precursar es comprender la posibilidad, descubrir el "ser para la muerte", y a partir de esto recuperar la libertad más originaria. Esta libertad propicia un cambio, un tránsito de lo irrelevante hacia las decisiones más afirmantes de acuerdo a cada "ser ahí": descubrirse como proyecto, y en cuanto a esto, como temporalidad.

Cura es posibilidad, es temporalidad. Hasta que llega la muerte, que no es sino la imposibilidad de la posibilidad, la posibilidad más irreferente, irremediable y última, se abre la posibilidad más radical y absoluta. Y como ya lo hemos venido viendo, la posibilidad es la estructura del "ser ahí": es siempre proyecto, un dejar de ser para ser. En eso consiste precisamente su existencia. Vemos entonces que la cura es una unidad, una estructura

total desde un principio, en donde siempre se está precursando una posibilidad, se mueva o no en la propiedad.

Pues bien, la posibilidad de precursar la muerte, saca al "ser ahí" de la cotidianidad del uno, lo singulariza y lo enfrenta a la inhospitalidad del "no en su casa". Ahí está la posibilidad de alcanzar el "sí mismo" propio fuera del alboroto del uno, de las habladurías, la avidez de novedades y de la ambigüedad, fuera de la ficción del yo: "El "ser ahí" es propiamente el mismo, en la singularización original del "estado de resuelto" silencioso y presto a la angustia. El ser en el modo propio "sí mismo" en cuanto silente, justamente no dice "yo", "yo", sino que "es" en la silenciosidad del ente yecto que él puede ser propiamente."¹⁵⁹

Asumir la propiedad es sólo posible gracias al encontrarse fundamental del "estado de abierto", es posible gracias a la angustia. Ya lo veíamos en el capítulo segundo donde a través de la angustia se accede al ser del "ser ahí", a la cura, de un modo originario. Bueno, pues la angustia no es más que el encontrarse fundamental frente a la posibilidad última de la muerte. La angustia es la finitud misma, la estructura fundamental del "ser ahí", es la posibilidad que descubre el "ser ahí" como mortal: "En la angustia se encuentra el "ser ahí" frente a la nada de la posibilidad de su existencia".¹⁶⁰ Por ello la angustia no es ni tiene que ver con el temor, con un sentimiento de accidental debilidad, sino en cuanto fundamental encontrarse el "ser ahí", es el "estado de abierto" de que el "ser ahí" existe como yecto "ser relativamente a su fin".

Precisamente porque desde que surge el "ser ahí" es angustia, la angustia se oculta en el uno, se evade. El "uno" gracias a la publicidad, hace que el "ser ahí" no se oiga a sí mismo. Con esto se pierde la posibilidad de que la angustia surja ante el "poder ser" y la posibilidad de su impropiidad. Esto es justamente lo que caracteriza el "estado

¹⁵⁹*ibidem*

¹⁶⁰Heidegger, *Ser y Tiempo* p289

de perdido" del "ser ahí": perder la posibilidad de oírse a través del vocar de la conciencia, que en el silencio de la inhospitalidad enfrenta al "ser ahí" ante su "ser para la muerte", y recupera su libertad, la posibilidad de asumir el "sí mismo propio".

Es que la conciencia, a través del vocar, que es un modo del habla, llama en el callar, voca en la silenciosidad. Así se da la la posibilidad de precursar la muerte, que no es otra cosa sino el comprender la posibilidad. Descubrir el "ser para la muerte", es entrar en el plano en que se manifiesta la inhospitalidad, la estructura originaria de esta posibilidad; abriendo entonces la existencia a la propiedad. De ahí la necesidad de salir del ruido del "uno", del "estado de interpretado" y de perdido. Porque la existencia, la facticidad y la caída caracterizan al "ser relativamente a la muerte", y por lo tanto son ingredientes constitutivos del concepto existencial de la muerte. Gracias a ello, es posible mostrar este "ser para la muerte" desde la cotidianidad, aunque inmediatamente impropio.

No quisiera meterme demasiado a analizar el modo en el que se asume el "ser para la muerte", tan sólo dejarlo apuntado, pues lo que me interesa recuperar son dos cosas, el sentido existencial de la cura, y la libertad más originaria. Lo importante es hacer ver que en lo que respecta a su posibilidad ontológica, se funda el morir en la cura. Por eso no se puede entender la cura sin la temporalidad. La cura en tanto que no es sino "poder ser", es libertad, y en tanto eso, es "ser para la muerte", es tiempo en su sentido originario. La temporalidad es el sentido ontológico de la cura, es ésta la que hace posible la unidad de la existencia, el todo estructural de la cura.

Dejemos entonces claro que alcanzar la totalidad del "ser ahí", es concebir el "estado de resuelto" del "ser ahí". "Ser resuelto" es "ser para la muerte". Y aquí justamente se tiene la experiencia original de la temporalidad del "ser ahí": "Fenómicamente se tiene la experiencia original de la temporalidad en el "ser total"

propio del "ser ahí", en el fenómeno del "estado de resuelto" "precursando"¹⁶¹ La temporalidad se revela originariamente en este punto. El "estado de resuelto" "precursando" es un modo de temporizarse de la temporalidad. Esto significa que la temporalidad se temporiza. Que hay diferentes modos en que se temporiza, lo que impide verla como algo "ante los ojos". De hecho, para comprender esto no hay más que ver a la propiedad y a la impropietad como modos de este temporizarse.

Lo que de aquí se deriva es el darse cuenta de la falta de fundamento del "ser ahí", el que no sea su propio fundamento. Esto es el "ser deudor" lo que significa: "ser el fundamento", afectado de "no ser" de un "no ser".¹⁶² "Ser deudor", en cuanto estructura que conforma la cura, significa el estar afectado de no ser. El "ser ahí" es "deudor" porque no es causa de sí mismo, porque en última instancia está aquí, mas no por su decisión. No sabe la causa última de su existencia.

Mientras es, el "ser ahí" es "deudor". Podrá ser fundamento de su proyecto, de todo lo que tiene que ver después de que surge, pero no antes.. De tal modo que el "poder ser" está proyectado sobre el "ser deudor" y no al revés. Jústamente, en el "estado de resuelto" se da la posibilidad de asumir la deuda, de tomarla existencialmente sobre sí. Pero esto sólo será posible si el "ser ahí" llega a abrir, a "ver a través" de sí hasta comprender el "ser deudor" como algo constante, invariable sobre cualquier acto. Gracias a ello, el "ser ahí" asume su "poder ser": como "ser para la muerte", es "relativamente al fin".

Ahora, cuando se habla de una deuda no hay una connotación moral o religiosa. Simplemente se abre la posibilidad de comprender la falta de fundamento, el no ser causa de sí, y así asumir el hecho para tomar conciencia del "ser relativamente al fin". Y cuando se dice esto solamente significa el poder "precursar" la muerte. Tampoco podría entonces

¹⁶¹ *ibid* p230

¹⁶² *ibid* p 232

concebir al "ser deudor" como algo "ante los ojos", como una peculiaridad constante, sino que es la posibilidad existencial de ser propia o impropriamente deudor. "Deudor" sólo es el "poder ser" fáctico del caso.

El "estado de resuelto" y el "precurzar" permiten comprender adecuadamente el "ser deudor", porque el "estado de resuelto" se proyecta sobre el "poder ser deudor", o más bien, se comprende en él. De tal modo que el "estado de resuelto" no es sino el "precurzar", es el abrir la posibilidad en cuanto posibilidad. Y ahí se alcanza la propiedad:

Vemos entonces a la temporalidad como la cura misma, como el ser del "ser ahí". Porque en cuanto cura es el "ser ahí" el fundamento yecto, afectado de "no ser", de su muerte. Y este "no ser" se desdobla al "ser ahí" en el "ser para la muerte" propio. Por eso el "precurzar" hace patente el "ser deudor" desde el fundamento del ser total del "ser ahí". De tal modo que la cura, como temporalidad que es, alberga en sí a la muerte y a la deuda.

III B.- VERDAD Y TIEMPO

No se comprende "ser ahí" sin temporalidad. El *a priori* existencial que está planteado a lo largo de todo *Ser y Tiempo* es la temporalidad. Con esto vemos que el modo como el "ser ahí" es como "ser en el mundo" es a través y gracias al tiempo. Asimismo esto significa, que dentro mil o dos mil años podrá haber cambiado el hombre, y por ello, y con ello, el mismo *a priori*: las estructuras originarias y fundamentales de ser del "ser ahí". Y esto se descubre en la descripción fenomenológica, no en la estructura del hombre, porque la visión es histórica.

La segunda sección de *Ser y Tiempo* relaciona lo que se vio en la primera, pero viéndolo a través de la temporalidad. Por lo que es importante hacer ver cómo a través de la temporalidad se le da un sentido a la cura, porque hace posible la unidad de la existencia, el todo estructural de la cura. Asimismo, la temporalidad hace posible el

sentido del ser, lo hace accesible. Y es la finitud la posibilidad de la temporalidad: por eso era necesario entender la propiedad, la finitud.

A partir de la comprensión de la temporalidad en su sentido originario, desde el ser del "ser ahí", es posible plantear adecuadamente el problema de la verdad. Como ya habíamos visto en este mismo capítulo, la verdad en el sentido más originario, como descubrimiento y ocultamiento, es la verdad de la existencia. Concibiendo la totalidad del "ser ahí" desde el tiempo, "precurcando" la posibilidad del "ser para la muerte" y asumiendo la propiedad, se abre al "ser ahí" la verdad original. El "estado de resuelto" nos pone frente a la verdad original de la existencia. Entendamos esto porque aquí vemos la relación que se da entre el tiempo el "ser ahí" y la verdad, objetivo principal de este capítulo.

Cuando el "estado de resuelto" ha "precurcado" y alcanzado la posibilidad de la muerte en su poder ser, la existencia propia del "ser ahí" no puede ser rebasada por nada. Se ha desembozado el "estado de perdido" del uno, y toda consideración mundana sale del caso. Se ha alcanzado la posibilidad de la muerte en su poder ser. Bajo esta comprensión el "ser ahí" se abre frente a la verdad original de la existencia.

Recordemos que a la verdad le es inherente un previo "tener por verdadero". Una vez que se apropia lo abierto por éste, se tiene por cierto. Bueno, pues lo que abre el "estado de resuelto" es lo que la verdad original tendrá por cierto fácticamente. Por lo mismo no es algo que puede calcularse o premeditarse, esperarlo como algo "ante los ojos" que se acerca. Es, ante todo, un resolverse libre e indeterminado, pero determinable.

Asimismo, vemos la relación que se da entre la libertad que abre el "poder ser" propio alcanzado por el precursar la muerte, y la verdad. La libertad a la que se refiere en este caso *Ser y Tiempo* tiene que ver con el mantenerse libre para la posibilidad fáctica del caso, el no aferrarse a la situación, sino comprender que la resolución, por su modo de ser, tiene que mantenerse libre y apta.

Porque se comprende la posibilidad de la retirada desde la facticidad, se entiende y se tiene constante el "ser deudor". Este es el tener por verdadero del "estado de resuelto". ¿Cómo podría aferrarse a una situación si tiene presente su "ser deudor"? "Por lo contrario: este "tener por verdadero" como resuelto mantenerse libre para la retirada es el propio "estado de resuelto" a la reiteración de este mismo estado."¹⁶³

Estamos hablando del poder mantenerse libre constantemente para el "poder ser" total del "ser ahí". Y esto es posible si el "ser ahí" se ha dado cuenta de que en su muerte tiene que retirarse absolutamente. Ciertamente de esto, puede, "precurando", lograr el "estado de resuelto" y encontrar la certidumbre que le afianza en su libertad.

Pero, recordemos que el "ser ahí" es en la falsedad con la misma originalidad que en la verdad. Sin embargo, el "estado de perdido" es lo que se desemboza a través del "estado de resuelto". Solamente, "precurando", se da la certidumbre. De tal modo que el "ser ahí" puede cobrar conciencia de su "estado de perdido" a través del precurar del "estado de resuelto", y así estar apto para la situación del caso. El "ser ahí" sabe que el "estado de perdido" es una constante posibilidad, y lo tiene co-cierto. Hay una comprensión de que el "poder ser" sólo se determina en cada caso en la resolución de aceptar la situación del caso.

Quedará claro que a la verdad desde el sentido de la existencia, la verdad original y propia, no tiene que ver ni con un sujeto teórico que se enfrenta a su mundo dirigiendo la vista bajo una postura científica, ni mucho menos puede ser algo "ante los ojos". El análisis del "precurar" "estado de resuelto" muestra la verdad desde su sentido propio, original. Lo que hay que entender a partir de esto es que mientras que haya una comprensión del ser como algo "ante los ojos", se encubrirá la verdad en su sentido original, porque en todo momento el "ser ahí" se mueve bajo esta comprensión del ser en

¹⁶³Heidegger, *Ser y Tiempo* p235

general, misma que está rigiendo y determinando la comprensión y la relación con el mundo.

De tal modo que, mientras haya una comprensión del ser en general determinada en lo "ante los ojos", la verdad original permanecerá encubierta. Ahora, si logramos acceder a la verdad existencial original, alcanzaremos la "verdad" ontológica: "Si sólo "hay" ser en la medida en que "es" la verdad, y según la forma de la verdad varía la comprensión del ser, tiene la verdad original y propia que garantizar la comprensión del ser del "ser ahí" y del ser en general".¹⁶⁴

La verdad existencial logrará despejar los problemas ontológicos fundamentales de tal modo que se prepare la comprensión del ser en general. Esta verdad es el "estado de abierto" del sentido del ser de la cura. Pero ¿qué tipo de temporalidad se relaciona con este modo de dirigirse del "ser ahí" en tanto que ha asumido su "ser para la muerte?. ¿en tanto se ha hecho visible el fenómeno de la posible propiedad y totalidad del "ser ahí", es posible hablar de una analítica propia, determinada por la temporalidad originaria?

Hay una temporalidad en el sentido de la analítica propia, que toma al proyecto como punto de partida. Estamos refiriéndonos a una temporalidad en el sentido originario. En este sentido podemos ver que todo proyecto no muestra sino un advenir. Porque el "ser ahí" comprendiendo proyecta, deja de ser para ser. Proyecto, advenir, cura, es el "ser ahí". De modo que, como el advenir es el punto de partida, por eso es un sido y un presentar. Pero veamos más a fondo lo que se está diciendo.

III.C.- LOS ÉXTASIS: LA TEMPORALIDAD EN EL SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA CURA

El "ser ahí" se vuelve esencial en la existencia propia. De modo que, a través de ella es posible entender la totalidad del todo estructural. En el "precursor estado de

¹⁶⁴ *ibid* p 343

resuelto" la cura encierra el "estado de ser en si mismo" y la totalidad original del "ser ahí". Es ahí justamente donde podemos entender el sentido ontológico del "ser ahí". Ahora, recordemos que sentido, como veíamos desde el análisis del comprender y la interpretación, es en donde se funda la comprensibilidad de algo, "aquello sobre el fondo de lo cual" de la proyección primaria partiendo de la cual puede concebirse la posibilidad de algo en cuanto es aquello que es"¹⁶⁵ Es sobre la proyección que se abren las posibilidades. La proyección "hace posible".

Como podemos ver, nos estamos moviendo en la posibilidad de concebir la totalidad del "ser ahí", en la posibilidad de conectarse con la estructura de ser del "ser ahí" en su totalidad. Se trata de proyectar esta totalidad, pero en aquello que lo constituye en un "poder ser total y propio". Y es posible gracias a que el sentido, desde la proyección primaria del comprender el ser, posibilita pasar a dicha interpretación, permite su desarrollo:

Ya hemos visto que la interpretación no es más que la posibilidad del desarrollo del comprender originario, y el comprender no es sino el "poder ser", el proyectarse. Las proyecciones contienen el sentido del que se comprende el ser, el "aquello sobre el fondo de lo cual" se alimenta el comprender el ser. Así que toda interpretación tiene como fundamento la proyección primaria del comprender el ser. De tal modo que, para que un ente tenga sentido, debe haberse vuelto accesible en su ser, tiene que haberse abierto por adelantado como ser. *La proyección primaria del ser se da en el sentido.*

El comprender el ser en el que se funda la proyección, es la posibilidad o el fundamento de preguntar por el sentido del ente, sirve de base a lo óntico. ¿Qué pasa entonces con comprender el sentido de la totalidad estructural del "ser ahí"? Como ya lo habíamos visto, el "ser ahí" se comprende a si mismo bajo el punto de vista de su existencia. Impropia o propiamente; es abierto a si mismo de cualquiera de estas

¹⁶⁵*ibid* p 351

modalidades. Además, el hecho de que se comprenda a partir de su existencia hace que no sea de un modo temático, sino que constituye el ser existencial del "poder ser" fáctico. La cura constituye el ser del "poder ser".

Jústamente el "poder ser" es lo que hace posible el ser del "ser ahí" y su existencia fáctica. Ahora, lo proyectado en la proyección original de la existencia se desembozó como el "precursor estado de resuelto". De tal modo que la totalidad del ser del "ser ahí" es el "ser relativamente" al más peculiar y señalado "poder ser". Y esto solamente es posible si el "ser ahí" puede advenir, si es advenidero.

Refiriéndonos a lo que ya habíamos mencionado, Heidegger da prioridad al proyecto. Gracias a este análisis vemos como el proyecto abre a la posibilidad de comprender al "ser ahí" como un ser advenidero. A partir de aquí comenzamos a comprender la temporalidad originaria que acompaña al ser del "ser ahí" desde el "precursor estado de resuelto", desde se "poder ser" original, total y propio:

"...es el "precursor "estado de resuelto" el "ser relativamente al" más peculiar y señalado "poder ser". Cosa semejante sólo es posible si el "ser ahí" en general puede advenir a si en su posibilidad más peculiar y en este "poder advenir a si" mantiene la posibilidad como posibilidad, es decir, existe"¹⁶⁶

Ya podemos, aunque vagamente, ver en que consiste el advenir. Advenir a si en una posibilidad manteniéndola: en esto consiste el "ad-venir". Advenir tiene que ver no con el esperar una posibilidad que aún no se vuelve real, sino con el venir en que el "ser ahí" adviene a si en su más peculiar "poder ser". Veamos por ejemplo el "ser relativamente a la muerte". Esto es posible solamente porque el "ser ahí" es advenidero, porque es una posibilidad que se mantiene como posibilidad, es una posibilidad que adviene al "ser ahí". Por eso el "precursar" hace al "ser ahí" advenidero, pero sólo en la

¹⁶⁶*ibid* p 353

medida en que el "ser ahí" es advenidero: adviene a sí ya siempre; es advenidero en su ser en general.

Ahora, gracias a que el "ser ahí" es advenidero, es sido. Éste se da en tanto que se da el advenir. Para comprender esto es necesario remitirnos al "ser deudor". El "precursor estado de resuelto" comprende el "ser ahí" su "ser deudor". Con esto el "ser ahí" toma sobre sí el fundamento yecto de "no ser". Tomar el "estado de yecto" sobre sí de modo que pueda asumirse propiamente significa ser como en cada caso ya era, ser sido. Ser sido significa que el "ser ahí" advenidero puede tomar sobre sí y ser como ya era en cada caso.

De este modo, el "ser ahí" en tanto que es en el sentido de "soy sido", puede advenir a sí mismo en el advenir retroviniendo: "propiamente advenidero, es el "ser ahí" propiamente sido"¹⁶⁷. Precursar la posibilidad de la muerte es el retrovenir al sido, al más peculiar sido. Y sólo es posible en tanto es advenidero. Por eso el sido surge del advenir. Pero no confundamos, sido no puede ser el pasado porque el "ser ahí" desde que surge lo hace sin fundamento, es sido en cuanto yecto.

Mas también desde el "precursor estado de resuelto" se abre la situación del "ahí" de tal modo que en la existencia, obrando se cura el "ser ahí" "viendo en torno" con lo "a la mano" fácticamente en el mundo circundante. Se trata de un dejar que los entes hagan frente, de tal modo que el "ser ahí" obrando se cure del mundo circundante. Esto sólo es posible en el "presentar" estos entes. Es posible como presente en el sentido del "presentar", como un dejar que hagan frente no desfigurado, sino en el obrar.

El presentar en este sentido tiene que ver con el efectuar la presentación, de hacer presente el ente. Por ello supone un advenir como anticipar las posibilidades del "ser ahí", y por otra parte, implica el "ser sido". En otras palabras, es comprendiendo su ser sí mismo propio que el "ser ahí" puede tomar la situación y, al mismo tiempo, dejar que los

¹⁶⁷*ibidem*

entes se le manifiesten en su pertenencia al mundo. Entonces digamos que el presentar es, de algún modo, resultado de los dos éxtasis anteriores.

Veamos cómo la temporalidad hace posible la unidad de la existencia, cómo es posible concebir la totalidad del ser del "ser ahí" a partir de la temporalidad, y por qué desemboza el sentido de la cura propia. Ya veíamos que adviniendo el "ser ahí" en la posibilidad más radical de la muerte, retroviene al más peculiar sido. Bueno, pues retroviniendo a sí en el advenir, se pone el "estado de resuelto", presentando en la situación.

El fenómeno unitario es un "advenir presentando que va siendo sido". A esto se le llama la temporalidad y gracias a ella es posible el "poder ser total y propio". Y como ya hemos podido ver, esto no tiene nada que ver con el presente, el pasado o el futuro. Éstos, por el contrario, antes de ser o de constituir el ser del "ser ahí" son un fenómeno derivado del tiempo en su sentido originario, porque son tomados como algo "ante los ojos". Un pasado que ya fue, pero que no es, un futuro que será, pero que todavía no es, y un presente como presencia, desembozan la comprensión impropia del tiempo.

El "estado de resuelto" constituye la cura propia, pero éste sólo es posible gracias a la temporalidad. No se puede entender a la cura sin la temporalidad porque es proyecto, un advenir siendo sido que emite de sí el presente. Veamos cómo la temporalidad es la unidad original de la estructura de la cura. Recordemos que cura se había definido como el "pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (entes que hacen frente dentro del mundo)". Bueno, pues el pre-ser-se se funda en el advenir, mientras que el "ya-en" se funda en el sido y el "ser cabe, se funda en el presentar.

Más allá del suponer que el "pre"o el "ya" implican un pasado, un ya fue o un ahora aún no, lo cual llevaría al "ser ahí" a que transcurriera en el tiempo como algo "ante los ojos", estos términos mientan que al "ser ahí" le va su "poder ser". Se trata más bien del proyectarse sobre el por mor de sí mismo que se funda en el advenir. El "ya" significa

el ente yecto que es el "ser ahí" en cada caso, porque: "sólo porque la cura se funda en el sido puede el "ser ahí" existir como el ente yecto que él es"¹⁶⁸

El "ser ahí" es siempre yo soy sido, y lo es mientras es, no en tanto que fue. El pasado se refiere a algo que fue, que ya no es, mienta un ente "ante los ojos". Lo que sucede con el "ser ahí" es que en todo momento se encuentra como un *factum* yecto, como el ente que siendo aún, ya era, o sea, es sido. De ahí que la facticidad, el ser yecto, resida en el sido. El ejemplo más claro de esto es el hecho de que la existencia es en sí histórica. Al tratar de comprendemos a nosotros y a nuestro mundo, regresamos a otras épocas que han contribuido a la formación de la nuestra. Esta comprensión pone al hombre en contacto con su pasado, pero como algo presente. Y este contacto puede esclarecer al hombre su propia existencia y ayudarle a realizar su ser auténticamente. El recurso de Heidegger de remitirse a los orígenes filosóficos de la antigüedad griega ¿no es acaso una muestra de ello?

De este modo vemos cómo el sido y el advenir, en cuanto a las expresiones "pre" y el "ya", constituyen el sentido temporal de la estructura de la cura, la facticidad y la existencialidad. Pero, el "ser cabe", en cuanto ingrediente constitutivo de la cura, también se funda en la temporalidad. De tal modo que la caída que representa está ella misma igualmente fundada en la temporalidad: denota el presentar en el que se funda el caer en lo "a la mano" y la "ante los ojos". El presentar resulta incluido en la temporalidad original del mismo modo como el advenir y el sido, a pesar de que el advenir tenga una cierta preeminencia sobre los otros dos.

Pero ¿entonces en qué consiste la caída desde la temporalidad original? Precisamente, y este es un punto fundamental, esencial para la comprensión de la importancia de la temporalidad como cura, de la posibilidad de la propiedad, el "ser ahí" resuelto, que ha asumido su poder ser propio, es "ahí" de un modo completamente

¹⁶⁸ Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 355

diferente que el "ser ahí" absorbido por el uno. En cuanto a esto *Ser y Tiempo* dice: "Resuelto, se ha recobrado el "ser ahí" justamente de la caída, para ser "ahí" tanto más propiamente en la "mirada" echada a la situación abierta."¹⁶⁹

Mas reiteremos, no por esto el "ser ahí" deja de ser caído, porque la caída es un existenciarío, forma parte de su estructura de ser. Más bien, lo que sucede es que la temporalidad hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída. Simplemente se da la posibilidad de asumir una mirada diferente a la situación, una mirada abierta que posibilita un tipo de actitud diferente. Una actitud basada en el "poder ser" propio, en la libertad más originaria. La clave está en la temporalidad bien comprendida, porque no se trata de verla como un ente más, como un ente que simplemente "es".

Por el contrario, se trata de ver que la temporalidad se temporacia y que a partir de ello, hace modos posibles de ella misma. De aquí surgen, como ya hemos visto, precisamente la propiedad y la impropiedad como modos de temporación de la temporalidad. La temporalidad es la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia. Por eso en lo que se refiere a la caída, la temporalidad lo que hace posible es que hagan frente entes desde la propiedad o desde la impropiedad.

La temporalidad no empieza por ser un ente que luego sale de sí, sino que es el original "fuera de sí" "en y para sí mismo"¹⁷⁰ Y al mismo tiempo forma una unidad. Esto significa que el advenir, el ser sido y el presentar están unidos entre ellos por una relación de implicación reciproca, pero no por ello están fundados en una masa o unidad indistinta. Es posible distinguir las diferentes fases del tiempo sin destruir por ello su unidad original. Más la unidad hay que verla como fundada precisamente en la distinción de sus fases o "extasis". O sea, que las fases se implican unas a otras, pero del mismo modo se excluyen mutuamente.

¹⁶⁹*ibid* p 356

¹⁷⁰*ibidem*

Por eso Heidegger les llama éx-tasis de la temporalidad. Se podría decir que su exclusión mutua constituye el lazo que las une. Advenir, sido y presentar son los *éxtasis* de la temporalidad, y a la la temporación, la unidad de los éxtasis. Éxtasis como el salir de un momento y pasar a otro, el estar fuera de si en tanto que no es algo fijo. Éxtasis como el constante movimiento, la temporación de la temporalidad desde su unidad.

En ellos está fundado el tiempo en el sentido vulgar. Lo que hace posible el tiempo que es accesible a la comprensión vulgar es que nivela el carácter éxtático de la temporalidad original. ¿Cómo resulta esto posible? Al hacer del tiempo original una mera secuencia de horas sin principio ni final. La nivelación, la mera secuencia de horas, es un modo de temporación. Esto es posible, porque se funda en la temporalidad originaria, porque "la temporalidad en cuanto impropia temporaría el llamado "tiempo""¹⁷¹

Comprendiendo a la temporalidad originaria tal como es, como finita, podemos ver que la concepción vulgar del tiempo como infinito es una derivación de ésta. Veamos por qué es finita la temporalidad original. En primer lugar es importante hacer notar que la temporalidad originaria se temporaría desde el advenir propio. El advenir tiene una primacía dentro de la unidad éxtática de la temporalidad, a pesar de que la temporalidad se temporaría de los éxtasis por ser de igual originalidad. Por ello son diversos los modos de temporación, dependiendo del éxtasis desde donde la temporalidad se temporaría.

Aún así, el fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir por "el modo que advenideramente sida despierta ante todo el presente."¹⁷² Veamos, como hemos venido viendo, la cura es "ser relativamente a la muerte". El "ser ahí", en su "ser relativamente al fin" vive total y propiamente como ente que puede ser "yecto en la muerte". Con esto se mienta el que el "ser ahí" no tiene un fin al cual llegue para después morir, sino que existe finitamente. Y el advenir propio que se temporaría desde el sentido

¹⁷¹ *ibidem*

¹⁷² Heidegger, *Ser y Tiempo* p 357

del "precursor estado de resuelto" se desemboza él mismo como finito. Aquí reside la finitud de la temporalidad original.

El advenir está constituido por la finitud sin importar si después de la muerte pueda o no continuar el tiempo, esta simplemente no es la cuestión, sino el carácter de la temporación misma:

El advenir propio y original es el "a si", a si existiendo como la irrebalsable posibilidad del "no ser". El carácter estático del advenir original reside justamente en que concluye el "poder ser", es decir, es concluso él mismo y en cuanto tal hace posible la comprensión existencial resuelta del "no ser". El "advenir a si" propio y original es el sentido del existir *en el "no ser"* más peculiar.¹⁷³

Esta es la temporalidad original que se muestra en: lo proyectado de la proyección existencial original del "ser ahí", independientemente de si el tiempo prosiga o no. El pensar en esta continuidad, en este tiempo sin fin es causa del ponerse delante la comprensión vulgar del tiempo. Lo que es necesario comprender es que porque es el tiempo original finito es posible la derivación de concebirlo como algo infinito, y no al revés. El tiempo, como temporación de la temporalidad hace posible la estructura de la cura.

Otro punto que hay que ver es que si es el ser del "ser ahí" el que se realiza desde la temporalidad, y si los diferentes modos de ser, la propiedad y la impropiiedad, no son sino modos diferentes de la temporalización de la temporalidad, y si, por otro lado, existe una relación entre el "ser ahí" y el ser en general, entonces se puede ver que existe una cierta relación entre el ser y el tiempo. No es una relación arbitraria, más bien se trata de una relación fundamental.

III.D:- LA TEMPORALIDAD DEL "SER EN EL MUNDO"

¹⁷³*ibid* p 356

A partir del análisis sobre la temporalidad originaria es ahora posible, por último, retornar a la temporalidad que se da en el "ser en el mundo", para así tratar los problemas específicamente temporales de la mundanidad, y entender una relación diferente con las cosas basada en una modificación del "ver en torno" en el sentido del percibir "dirigiendo la vista". Asimismo, ver el conocimiento teórico que se funda en este percibir. La temporalidad en su sentido originario, nos abre a través del "ser en el mundo" a una relación basada en un poder ser propio del "ser ahí".

Habrá que comenzar por decir que el "estado de resuelto" bajo su sentido temporal representa un "estado de abierto" propio del "ser ahí". Gracias a esto el "ser ahí" existiendo puede ser su "ahí". A partir de la temporalidad propia del "estado de abierto" habrá que comprender sus elementos estructurales: el comprender el encontrarse, el habla y la caída. Veamos en qué consiste el "estado de abierto" propio.

En primer lugar, el comprender propio está fundado en el advenir. Gracias al comprender el "ser ahí" puede existiendo desarrollar ciertas posibilidades de acuerdo a su más peculiar "poder ser". Estas posibilidades van de acuerdo al "ver", el "ver en torno" o el "dirigir la vista". El comprender tomado existencialmente quiere decir, "ser proyectando, relativamente a un "poder ser" por mor del cual existe en cada caso el "ser ahí".¹⁷⁴ Gracias al comprender el "ser ahí" se mantiene en una posibilidad existencial, sabe en donde es consigo mismo en cada caso.

Ahora, el advenir es la base sobre la cual el comprenderse proyecta la posibilidad existencial, es el advenir sobre sí de la posibilidad bajo la que existe en cada caso el "ser ahí". Gracias al advenir, el "ser ahí" existe en su más peculiar "poder ser". Pero, la posibilidad sobre la que se proyecta el "ser ahí" como advenidero proyectante, es yecta en cuanto posibilidad. De tal modo que el "ser ahí" se comprende existiendo y se emplaza sobre una posibilidad.

¹⁷⁴*ibid.* p 364

Para designar al advenir propio se utiliza la expresión, "precurсар". Con ésta se mienta que el "ser ahí" existiendo propiamente adviene, en cuanto a su más peculiar "poder ser", sobre sí. De tal modo que al "precurсар" el "estado de resuelto" le es inherente un presente y un sido. Éstos pueden temporaciarse igualmente al comprender, sin embargo, cuando el comprender se temporacia desde el advenir, es propio. Porque el advenir logra que el "ser ahí" tome sobre sí la posibilidad de acuerdo a su más peculiar "poder ser".

Aún así, al comprender le son propios un presentar y un sido desde el advenir. Al "precurсар" el "estado de resuelto" le es inherente un presente conforme al cual abre una resolución a la situación. Este presente del "estado de resuelto" es un presente recobrado, un presente que resulta mantenido en el advenir y el sido. Para designarlo se le llama la "mirada". Gracias a la mirada es posible que haga frente lo "a la mano" y "ante los ojos" "en un tiempo". Con la expresión "en un tiempo" se puede ver que la mirada se temporacia desde el advenir propio, desde el mismo "ser ahí", y no desde lo susceptible de curarse de ello, desde lo más inmediato, desde lo mentado e impuesto por el uno. En "un tiempo" quiere decir, desde una comprensión originaria del más peculiar poder ser, el "ser ahí" adviene sobre sí a un presente en donde permite que le haga frente lo necesario para curarse de ello.

En lo que se refiere al sido propio, a diferencia de un mero estar a la expectativa presentando, se trata más bien de un retroceder hasta el "sí mismo" más peculiar, yecto en la singularización. A éste se le llama la "reiteración". La "reiteración" tiene que ver con el el "advenir sobre sí" propio del "precurсар" "estado de resuelto". Gracias a ello, el "ser ahí", al retroceder ante "sí mismo," toma sobre sí el ente que ya él es, y puede caminar de nuevo al encuentro de su más peculiar "poder ser", puede advenir sobre sí a sus posibilidades más propias.

El olvido que vendría del sido impropio, con el cual el "ser ahí" olvida de sí mismo su más peculiar "poder ser" propio, aquél que hace que el "ser ahí" sea cerrado para sí

mismo, cerrado en su más peculiar sido, éste queda descartado por yacer en la base del recuerdo. Pues: "en el modo del olvido "abre" el sido primariamente el horizonte dentro del cual puede recordar el "ser ahí" perdido en la exterioridad de aquello de que se cura."¹⁷⁵ Es entonces importantísimo ver que al cerrarse el "poder ser" propio se da la condición existenciaría de la posibilidad del "estado de no resuelto", del "estado de perdido" del uno.

Esto en lo que se refiere al comprender. Veamos ahora al encontrarse. Recordemos que el encontrarse está íntimamente relacionado con el comprender en tanto que el comprender no es algo que flote en el vacío. El comprender siempre se encuentra de cierta manera de tal modo que el "ahí" es abierto o cerrado por un estado de ánimo. El encontrarse se funda en el "estado de yecto", porque determina el que el "ser ahí" se encuentre de tal o cual manera. Por esto el estado de ánimo representa el modo en que el "ser ahí" es un ente yecto. Con el estado de ánimo el "ser ahí" pone ante sí su "estado de yecto". Y esto sólo es posible gracias al sido:

"El poner ante el peculiar "estado de yecto" -sea embozado propiamente o encubriendo impropiaemente- sólo resulta existenciaríamente posible si el ser del "ser ahí" es sido constantemente por su mismo sentido."¹⁷⁶

Entonces, si el sido es el que posibilita el estado de ánimo en cuanto el "ser ahí" es un ente yecto. Por consiguiente el estado de ánimo se temporacia. Esto quiere decir que al sido le es inherente un presentar y un advenir. Vemos entonces que el sido modifica los éxtasis con igual originalidad. De tal modo que al ser el sido en donde se funda el encontrarse, implica que el carácter existenciarío del estado de ánimo es un retrotraer a..., un poner ante el peculiar "estado de yecto". El encontrarse hace patente en cada caso un modo del sido a través de los estados de ánimo.

¹⁷⁵ *ibid* p 367

¹⁷⁶ *ibid* p 368

En pocas palabras, los estados de ánimo son posibles sobre la base de la temporalidad. Porque sólo un ente que por el mismo sentido de su ser se encuentra, sólo porque existiendo es en cada caso ya, y existe en el constante modo del sido, puede ser afectado. Y aunque el ser afectado sea posible gracias a un presentar, es verdad que en dicho presentar el "ser ahí" puede resultar retrotraído sobre sí como sido.

Así la angustia, como el encontrarse fundamental, en su temporalidad se fundamenta originariamente en el sido; el cual se temporacia desde el advenir y el presente. En este estado de ánimo el "ser ahí" es plenamente retrotraído a la inhóspitalidad y traído y poseído por ésta. Con esto se abre la posibilidad de un "poder ser" propio, al desposeer al "ser ahí" de las posibilidades del "mundo".

En lo que respecta a la caída, ésta se temporacia de acuerdo al presente. Y es precisamente la avidez de novedades quien más fielmente lo demuestra. El "ser ahí" no se detiene a comprender lo visto en el ver de lo que le hace frente que corresponde la avidez de novedades, tan sólo le importa ver para seguir viendo, avanzar hacia algo no visto, hacia lo que sigue. Por ello, se trata en última instancia de un presentar sin queda, un continuo precipitarse sobre lo más nuevo, sobre lo que acaba de salir. De aquí se entiende el "no demorarse" que distingue a la avidez de novedades.

En la avidez de novedades se da un estar a la expectativa que surge tras el presentar, de tal modo que el "ser ahí" es entregado más y más a sí mismo al presentar, lo cual a su vez explica la "falta de paradero" de este fenómeno. Y tanto más impropio se vuelve el presente, cuanto más viene a presentar a sí mismo, tanto más se cierra un "poder ser" determinado, y menos puede el advenir regresar al ente yecto. Con esto se da un cada vez más radical olvido.

Gracias a este olvido el "estado de yecto" ante el cual puede ponerse propiamente el "ser ahí" para comprenderse propiamente, permanece cerrado, y esto constituye justamente su facticidad: "El "ser ahí" resulta arrastrado al "estado de yecto", es decir, en cuanto yecto en el mundo se pierde en el "mundo", en el fáctico "estado de referido" a

aquello de que hay que curarse."¹⁷⁷ Este presente de la caída, que constituye el sentido existencial del resultar arrastrado, no conquista otro horizonte extático por sí mismo. Esto sólo resultaría posible en la resolución que recupera del "estado de perdido" y que desemboza el "ser relativamente a la muerte".

En lo referente al habla, ésta da la articulación al "estado de abierto" del "ahí", razón por la cual no se temporiza a partir de algún éxtasis. Sin embargo, como se expresa de facto en el lenguaje, y dice del mundo circundante, tiene el rigor en el presentar; esta es la función preferente en su constitución. El habla es en sí misma temporal, se funda en la unidad extática de la temporalidad porque los modos de acción tienen su raíz en esta temporalidad del curarse de.

Un punto de suma importancia es que únicamente puede tocarse el análisis de la constitución temporal del habla y la explicación de los caracteres temporales de los elementos y estructuras del lenguaje cuando se desarrolle el problema de la fundamental relación entre el ser y la verdad desde los problemas de la temporalidad. Y es tan importante este punto justamente porque así es posible definir el sentido ontológico del "es", rebasando completamente la noción de "cópula" que tiene que ver con una superficial teoría del juicio y la proposición.

Desde un punto de análisis ontológico podemos comprender la temporalidad del habla, la relación que ésta tiene con el ser desde el "ser ahí" en su "estado de abierto" como "ser en el mundo". Porque si algo no hay que perder de vista es que el "estado de abierto" del "ahí" concierne siempre con igual originalidad al pleno "ser en el mundo"

Pasemos entonces por último y sobre esta base, a comprender la temporalidad del "ser en el mundo". Porque aunque ya lo hemos visto desde los comienzos de este trabajo, sólo a partir de la temporalidad se hace inteligible la existencial posibilidad de este fenómeno. Y es que nada menos que *la temporalidad es la que hace posible el "ser en el*

¹⁷⁷Heidegger, *El Ser y el Tiempo* p 377

mundo". Entendámoslo desde la cura. La temporalidad del "curarse de" es el tener que hacer, "viendo en torno", con lo "a la mano". Igualmente puede desviarse o modificarse el "ver en torno" para dirigir la vista y fijar la vista en los entes intramundanos para la investigación científica. Por ello, la temporalidad es por anticipado la condición de posibilidad del "ser en el mundo", porque ahí se funda el ser cabe entes intramundanos.

Recordemos que el ser cabe los útiles está basado en la conformidad del plexo de los útiles y no solamente de un útil, se descubre en cada caso un plexo de útiles. De tal modo que en el ser cabe descubriendo en el "ver en torno" del curarse de, se da un conformarse, un proyectar comprendiendo. Así, la posibilidad existencial del conformarse está fundada en un modo de la temporación de la temporalidad, porque el conformarse constituye la estructura existencial del "curarse de", y la cura se funda en la temporalidad.

Este modo de temporación es el presentar el útil, que es un presentar manipulando. Y esto está basado en un estar a la expectativa del "cabe qué", junto con un retener el "con qué" de la conformidad. De modo que el "andar en torno" "curándose de" no es una mera secuencia de vivencias que transcurren en el tiempo, porque sino sería imposible que cualquier útil hiciera frente siendo inempleable o sorprendiendo. En el "andar en torno" se muestra cómo la conformidad está fundada en la unidad extática del presentar reteniendo y estando a la expectativa.

El "ser en el mundo" con lo "a la mano" está basado en la temporalidad. Y del mismo modo como sucede con lo "ante los ojos", del descubrir teóricamente. Esto es algo que no creo que haya que explicar mucho por el simple hecho que el dirigir la vista para contrarse científicamente en lo "a la mano" para estudiarlo como "ante los ojos" es algo derivado, es un modo de "ser en el mundo" que descubre entes o abre el ser, (en el sentido originario del concepto existencial de ciencia). Porque: "el puro fijar la vista en

los entes surge de que el "curarse de" se abstiene de toda manipulación. Lo decisivo del "surgir" la conducta teórica estaría en el desaparecer la práctica"¹⁷⁸

Lo teórico es posible ontológicamente gracias a la falta de la practica. Pero lo más originario es la práctica, por eso la teoría se origina de ella. Sin embargo, a lo "ante los ojos" como un modo de dirigirse el "ser ahí" científicamente le es inherente una plena unidad extática de la temporalidad a la cual no pienso profundizar, tan sólo dejarla apuntada.

¹⁷⁸ *ibid* p 386

CONCLUSIONES DE LA PRIMERA Y SEGUNDA PARTE

Mi objetivo principal a lo largo de estos capítulos ha sido el mostrar al "ser ahí" desde las estructuras fundamentales que conforman su ser, hasta poder concebirlas desde su unidad, la cura. De tal modo que con ello pudimos fundamentar ontológicamente la relación entre el "ser ahí" y su mundo mostrándolo como un carácter de sí mismo, no algo añadido. El "ser ahí" es "ser en el mundo".

Mostrando las estructuras fundamentales del "ser ahí" pudimos rebasar la idea de hombre basada en el sujeto, aquel que como fundante decide a partir de su razón sobre el ser de las cosas, aquel que limita su relación con los entes intramundanos a lo "ante los ojos". Un sujeto que se enfrenta al objeto sin tomar en cuenta las relaciones que éste pueda tener con lo demás, con todos los demás útiles que constituyen un plexo y a los cuales se conforma como una totalidad, perdiendo así cualquier posibilidad de acceder al mundo desde su pertenencia. Gracias a la analítica existencial ha sido posible romper con la postura solipsista, postura en la que el sujeto no tiene seguridad alguna de ser en un mundo. Se siente ajeno, separado, lo cual le lleva a buscar una prueba que se lo asegure o pruebe, que le de un mundo.

Pudimos hacer ver al "ser ahí" desde lo más fundamental de su ser, desde sus estructuras ontológicas que son la condición de posibilidad de que se dirija de determinado modo hacia su mundo, como "ser en el mundo". Por lo mismo, no fue necesario probar la existencia del mundo porque, desde un principio, lo entendimos desde esta estructura originaria. Asimismo, lo comprendimos a partir de su existencia en la cotidianidad del término medio, absorbido en el mundo de que se cura. Con esto, nuestro análisis estuvo en todo momento apegado a la existencia del "ser ahí", llegando a lo ontológico a través de lo óntico por medio de la fenomenología. En pocas palabras, accedimos al "ser ahí" desde su ser, la cura, de un modo originario y no agregando o suponiendo elementos que lo constituyen a partir de concepciones previas.

De este modo, yendo más allá de las posturas teóricas que pudiera asumir para dominar y controlar el mundo, logramos descubrir las relaciones más originarias con los entes intramundos. Vimos que el "ser ahí" no es "ser ante los ojos", no es un objeto más entre otros puesto en un espacio vacío y sin significación. Todo lo contrario, habita, ocupa un espacio con el que está familiarizado previamente y al que se dirige a partir de un plexo de referencias y significaciones que conforman la mundanidad del mundo. El "ser ahí", lejos de ser un mero sujeto aislado y fuera de su mundo, se dirige a él y está absorbido en él, determinándolo del mismo modo en que su comprensión del ser determina la relación con éste.

Junto al "ser ante los ojos", pudimos hacer ver el "ser a la mano" como la relación originaria del "ser ahí" con su mundo. Modos igualmente originarios en los que el "ser ahí" se dirige, utiliza, se sirve y estructura su mundo conformando una totalidad de significaciones que constituyen la mundanidad del mundo. Para nuestro trabajo lo más importante, gracias al análisis del "ser a la mano", ha sido que rompimos con la idea que ha prevalecido a lo largo de toda la modernidad en la que se ha concebido al mundo como algo simplemente "ante los ojos", un objeto puesto, fuera de todas las relaciones que pudiera tener. Y es que con ello se había perdido la posibilidad de entender la mundanidad del mundo: la totalidad de las significaciones y la conformidad del "ser ahí" como "ser en el mundo". Perdiendo esto se asumió la postura solipsista, postura que implica el haber perdido el mundo, reduciendo la relación que pudiera tener con "ser ahí" a la necesidad de fundarlo, decidir sobre su ser a partir de su razón por medio de la ciencia.

Por otro lado, más grave aún es el hecho que refleja esta relación en lo que se refiere a concebir al ser a partir de lo "ante los ojos", como presencia. Tomando al ser como lo más comprensible de suyo, se ha dado un olvido por la pregunta fundamental, la pregunta por el ser. Las direcciones que el "ser ahí" ha tomado en todas las ciencias, fundadas inadecuadamente por que suponen un idea del ser (basada en lo ante los ojos), le han llevado a limitar sus posibilidades hasta perderse en un caos existencial.

El motivo, puramente ontológico, que lleva a Heidegger a realizar la analítica existencialista permite una fundamentación clara y adecuada sobre las estructuras de ser del "ser ahí" de tal modo que pueda hacer de nuevo, una vez realizado un derrumbamiento de los bloqueos de la tradición, la pregunta por el ser, permitiendo reconsiderar el camino y abrir otras posibilidades para el hombre. Posibilidades propias de acuerdo a su más peculiar "poder ser", de acuerdo a su libertad más originaria.

Gracias al esclarecimiento y fundamentación a través de la analítica existencialista es posible concebir, bajo una nueva luz, las relaciones que el "ser ahí" pueda establecer con el ser a través de los entes. No significa sin embargo, que Heidegger esté proponiendo una idea de hombre entre otras, sino que lo que nos está haciendo ver es que hemos obstruido, bloqueado la comprensión de nosotros mismos y nuestra relación con el ser reduciendo nuestras posibilidades a unas muy específicas: lo racional. La ciencia y la técnica modernas, basadas en el hombre como sujeto, como fundante de la realidad, han traído como consecuencia esta reducción de la experiencia humana.

Es aquí donde se conecta el tema de la naturaleza que es motivo de esta tesis. Rompiendo con la idea de un sujeto que se encuentra separado, aislado y con un desconocimiento existencialista de su mundo, que solamente a partir de su razón decide sobre el ser de las cosas y funda la realidad, rompiendo con esta idea, podrá concebirse al "ser ahí" a partir de su estructura de ser, y su relación con el ser y el tiempo. Y así considerar la posibilidad de un tipo de relaciones no basadas en el control y el dominio, propios de esta época, y que tan sólo han traído una devastación ecológica a nuestro planeta. Aunque haya que tener presente que estas relaciones se perfilan desde Platón, quien toma al ser como presencia herendándolo a la tradición. Sin embargo, son características propias de la época moderna en tanto que se toma una decisión sobre el ser del ente y sobre la esencia de la verdad, en tanto que el hombre se pone a sí como fundante de la realidad.

Que el "ser ahí" es antes que nada "ser en el mundo", que no necesita de pruebas para demostrar su existencia; que la totalidad de las relaciones con él, sus significaciones y la conformidad con el mundo, el modo en que espacializa o cabe el mundo, son modos originarios que no pueden reducirse a una nada para comprender su existencia. Que el "ser ahí" en su misma estructura de ser es su "estado de abierto": que posee cierta comprensión del ser preontológicamente, vaga y no conceptualizada, pero que le permite andar por el mundo curándose de los entes que le hacen frente. Que siempre se encuentra en un estado de ánimo el cual determina tajantemente la relación con su mundo, y que está constituido por un habla, antes que cualquier postura epistemológica, antes de cualquier racionalización.

De este modo podemos reubicarlo bajo una comprensión más originaria de su ser. Esto definitivamente nos abre a otra perspectiva. Una perspectiva en donde es posible entablar otro tipo de relaciones con su mundo, con los entes y con los otros, relaciones con el ser que permiten un rebasamiento de las relaciones establecidas a partir de la idea de sujeto, y por lo tanto la posibilidad de entablar otro tipo de relaciones con la naturaleza. El "ser ahí" como "ser en el mundo" es su "estado de abierto", y es la cura la que como unidad conforma su ser.

Ahora, un punto de suma importancia al analizar los existenciarios, ha sido el referente a la relación cotidiana del "ser ahí" con los otros de su misma forma de ser. Ahí pudimos ver que el "ser ahí" vive en los modos deficientes del absorberse en su cotidianidad, el indiferenciamiento y la caída, el movimiento fundamental en el que el "uno" se absorbe. Desde una perspectiva ontológica, la caída como un existenciario, y alejados de la perspectiva de la ciencia y el conocimiento teórico, podemos ver que el "ser ahí" siempre está decidiendo su existencia a partir de las posibilidades más impropias, aquellas que están determinadas e impuestas por el "uno".

De tal modo que pensar en la posibilidad de que el "ser ahí" asuma otro tipo de relaciones que le permitan considerar a la naturaleza desde una perspectiva más humilde y

respetuosa y menos devastadora podría sonar descabellado. Si el "ser ahí" es caído, y absorbiéndose transcurre su existencia en la supuesta comodidad y seguridad que le proporciona la ambigüedad, cómo podría ir más allá de lo que hasta ahora ha conformado su comprensión de lo que son las cosas, para rebasar su situación y entablar otro tipo de relaciones con la totalidad del ente, más allá de lo que su época marca o impone.

¿Es entonces la propiedad la salida a esta situación? ¿Deja de ser caído el "ser ahí" que ha asumido la propiedad? ¿Entonces, solamente el "ser ahí" "propio" puede relacionarse con la naturaleza reverenciando la vida natural, conservándola y respetándola? En absoluto, y entenderlo así, desde un punto de vista elitista o sectorial, tan sólo implica una muy mala comprensión de lo que Heidegger está realizando. No se trata de seguir pautas de acción, o de pertenecer a un grupo que sí respete la vida. La propiedad no tiene que ver con algo tan determinado e impositivo. Como ya lo he dicho, el propósito no es ético, no es ontico, sino ontológico.

Más bien había que comprender que la caída, en cuanto existenciario, corresponde al "sí mismo", el cual, viéndolo desde lo impropiedad, la posibilidad es tan sólo una modificación existencial. El "ser ahí" siempre ha sido en el modo de la caída, pero esto no significa que haya un impedimento por concebirlo respetando y preocupándose por la vida animal o vegetal. Más bien vemos el problema del dominio y el control que han traído una devastación ecológica como algo propio de la época moderna basado en una desición sobre el ser y la verdad.

Una comprensión adecuada como la que se propone hacer la analítica existenciaria sobre las estructuras fundamentales del "ser ahí" da una visión diferente sobre las relaciones con el ser, da una comprensión más amplia y responsable en cuanto a las posibilidades y campos de acción. Porque la cura, el ser del "ser ahí" es, en última instancia, libertad. Libertad originaria que se alcanza a partir de asumir la propia finitud, libertad que por ello nos lleva a otro modo de dirigirnos frente a nuestro mundo. De

modo que era más que indispensable tratar el tema de "ser con " en la cotidianidad del "ser ahí". El tema de la caída se imponía para no caer en malas interpretaciones de Heidegger.

Ahora bien, hasta este capítulo, en lo referente a nuestro tema, nos hemos dado cuenta de que en *Ser y Tiempo* las referencias a la naturaleza que nos rodea tiene que ver con el "ser a la mano" y el "ser ante los ojos"; de cómo se sirve el "ser ahí" de ella para orientarse, guiarse, de cómo la utiliza para satisfacer sus necesidades y del papel que juega en la totalidad de significaciones y la conformidad del "ser ahí". Hasta este punto, a pesar de que hemos ampliado nuestra comprensión del hombre más allá de la idea del sujeto, y que la comprensión de la analítica existencialista nos ha dado la pauta para comprender al "ser ahí" como "ser en el mundo", pareciera que *Ser y Tiempo* reduce la relación con la naturaleza a lo utilitario.

Sin embargo esto no es así. Y no lo es porque esta estructura fundamental del "ser en el mundo" sienta las bases suficientes para ampliar la relación con el mundo no sólo como algo "a la mano", sino para cualquier tipo de relación que decida el "ser ahí" entablar a partir de su comprensión del ser. Porque la existencia está basada en la posibilidad, el "ser ahí" es proyecto, en esto se basa la cura. Entonces, la estructura "ser en el mundo":posibilita, sienta las bases para que, a partir de su comprensión, pueda dirigirse, curarse de los entes en el "ver en torno", según las necesidades de cada "ser ahí".

Creo que para Heidegger era más que necesario abarcar el tema del "ser a la mano" para llegar a la mundanidad del mundo, y mostrar la reducción que se dio en la tradición al basar la relación con el mundo a partir de lo "ante los ojos". Pero esto en ningún momento mienta que el "ser en el mundo" se reduzca a estas relaciones. Al contrario, se da una comprensión de lo que es la cura como proyecto para así entender que dependiendo de la comprensión del ser en general y del mismo ser del "ser ahí", se establecieron ciertas relaciones con el mundo.

De este modo, hemos logrado fundamentar al "ser ahí" a partir de las estructuras que han salido a la luz a lo largo de la analítica existencialista, y que conforman su ser, para,

más adelante, ir encontrando las relaciones que nos permitan complementar la estructura fundamental del "ser en el mundo". Así, ir viendo más claramente la posibilidad de que el "ser ahí" asuma una posición diferente frente a su entorno natural. El camino que elegiremos para ello es la poesía, la relación entre el arte y la naturaleza. Pero solamente como un camino posible entre otros tantos y no el único.

Por lo pronto podemos suponer que el paso más importante a lo largo de *Ser y Tiempo* en lo respectivo al tema de la tesis ha sido el fundamentar ontológicamente una estructura que pertenece al ser del "ser ahí" y que da la posibilidad de concebirse como parte de un mundo, como perteneciente a algo más allá de lo que una postura teórica diga. Postura que ha a final de cuentas está determinada por una decisión sobre el ser y la verdad.

Asimismo por ello era tan necesario tocar el tema de la verdad, así como la relación del "ser ahí" con el tiempo, aunque haya estado implícito a lo largo de nuestro trabajo. Porque gracias a ello nos pudimos centrar en el plano originario en donde el "ser ahí", desde su ser, se abre al ser y su verdad. Pudimos entonces entender más claramente, todos los supuestos que veladamente sostienen a la época moderna, ablandar la tradición para acercarnos a lo más originario de nuestra relación con la verdad y el ser desde el tiempo. Mostrar que, más allá de cualquier postura asumida por un sujeto que se enfrenta a su mundo, que se separa de él o pide pruebas de su existencia, más allá de esto hay una pertenencia, un nivel al cual el "ser ahí", por su misma estructura, accede. Y al decir accede no se mienta una derivación o una postura, sino simplemente una pertenencia desde el nivel más originario, el nivel ontológico.

De hecho este es el motivo por el que entramos al problema de la realidad, para mostrar que ésta tiene una forma de ser que está determinada por la comprensión del ser, por una postura que se asume frente a la totalidad del ente. Que el "ser ahí" al tener una comprensión del ser basada en lo "ante los ojos", determina su relación con los entes intramundanos a partir de esto. Y justamente, al tomar a la realidad como algo "ante los

ojos", se olvida lo "a la mano" y con ello se pierde la relación originaria del "ser en el mundo", se cierra la posibilidad de acceder a la mundanidad del mundo, al plexo de referencias y significaciones a las que el "ser ahí" se conforma. Además, factor aún más definitivo, y resultado de comprender al ser de este modo, es que el "ser ahí" se comprende a sí mismo como algo igualmente "ante los ojos".

Por esto también era tan necesario mostrar que la realidad es una forma de ser entre otras y que tiene una relación fundamental con el "ser ahí" como "ser en el mundo". De este modo comenzamos a comprender que la necesidad de probar un mundo a través del realismo o del idealismo, posturas asumidas a lo largo de la tradición, está completamente fuera de lugar, pues lo único que muestran es la falta de fundamento ontológico del "ser ahí", el no haber realizado una analítica existencial que muestre que el "ser ahí" no puede ser considerado un sujeto aislado que empieza por carecer de un mundo.

Ahora, esto nos lleva una vez más a los que nos acomete en este trabajo, el tema de la naturaleza. Cuando la realidad es tomada como algo "ante los ojos", no puede comprenderse a la naturaleza en toda su bastedad, en toda su riqueza, porque se reduce por consiguiente a ser una cosa igualmente "ante los ojos", o sea, a tener la forma de ser de un "ser cosa de la naturaleza". Esto simplemente no es su forma de ser, igualmente como no es simplemente algo "a la mano". Lo que sí hay que comprender es que si es posible comprender a la naturaleza es desde la relación originaria del "ser en el mundo", desde la mundanidad del mundo, y, a partir de ahí, establecer un tipo de relaciones con ella diferentes al control y al dominio de un sujeto aislado que su único modo de relacionarse con su "mundo" es a partir de lo "ante los ojos".

La realidad no abarca los modos de ser de los entes intramundanos porque están fundados ontológicamente en lo "ante los ojos". Entonces ni la realidad tiene una primacía dentro de los modos de ser de los entes intramundanos, ni menos puede esta forma de ser caracterizar de una manera ontológicamente adecuada nada semejante al mundo y al "ser

ahí". Así llegamos a ver que la realidad tiene que ver con el fenómeno de la cura, porque mientras que haya cierta comprensión del ser, hay una relación con los entes intramundanos que permite que sigan siendo de tal o cual modo. No por esto tendremos que asumir que el "ser ahí" es fundante de la realidad, pero sí que hay una dependencia del ser respecto de la comprensión del ser, de la realidad con respecto a la cura. Y por ello vemos con más rigor la necesidad por parte de Heidegger de realizar una analítica existencial.

Alcanzar la verdad en su sentido originario es posible desde la estructura de ser del "ser ahí", desde un rebasamiento del plano lógico para centrarse en el ontológico, para mostrar que aquél es una derivación de éste. Para ello fue necesario remitirnos nuevamente a la fenomenología para mostrar la fuerza del *logos* en el modo de darse el fenómeno, y encontrar ahí justamente el lugar de la verdad. Verdad entonces no es sino el mostrarse en sí mismo, el salir a luz. Pero, recordando a la fenomenología, un fenómeno de tanto salir a luz puede mostrarse como lo que no es, puede encubrirse; y esta es precisamente la relación del hombre con su realidad.

El *logos* tiene una importancia fundamental para poder comprender adecuadamente la relación entre verdad y "ser ahí". *Logos* tiene la fuerza para congregar cabalmente lo que es, muestra, permite ver gracias a su función apofántica. De modo que, por el *logos*, las cosas se dan en el lenguaje, lleva a luz al ente en la palabra. Vemos así que la verdad tiene una relación originaria con el ser, porque la verdad es el mostrarse, el salir a luz, y el *logos* quien reúne en la palabra al ente.

De tal modo que se descarta por completo la objetividad al acceder a la verdad en su sentido primario. Y es un hecho obvio si vemos que el "ser ahí" se relaciona con lo "a la mano" en el curarse que constituye su existir. Las cosas están insertas en la cura, en el proyecto de actividad que se hace en el momento. Este es el nivel originario de relación con los entes intramundanos. Por ello, el dirigir la vista, el asumir una postura teórica, es

una derivación, es algo secundario. ¿Cómo podría ser entonces la objetividad el criterio de verdad para la cura?

Hemos podido comprobar que el "ser ahí" no remite a un "aquí", a la reflexión aislada del mundo de un sujeto, sino a un "ahí", a la apertura al ser como un entorno de familiaridad y comprensión del "ser en el mundo". De tal modo que el mundo es un rasgo de ser del "ser ahí". Por consiguiente la verdad tiene que ver con el "ser ahí" como "ser en el mundo" y su "estado de abierto", tiene que ver con la cura.

Así que, cuando pasamos al análisis de la interpretación y la proposición, no fue sino para mostrar que éstas están fundadas en el "estado de abierto" del "ser ahí", en el fenómeno del comprender. La interpretación es el desarrollo de la comprensión, es el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender. Es el modo en el que el comprender se apropia comprendiendo lo comprendido, y por ello no es algo distinto, tan sólo una derivación. Se trata de la proposición en su relación originaria con el *logos*. *Logos* como la unión entre las cosas y el lenguaje. Así, la lógica del *logos* tiene sus raíces en la analítica existencial.

Ahora es posible comprender más claramente lo que la modernidad dejó a un lado al centrarse en el fenómeno derivado de verdad. En primer lugar, se da una disociación entre verdad y ser. De este modo se reduce la relación entre dos cosas distintas, lo real y lo ideal. La modernidad divide dos ámbitos distintos tratando de relacionarlos a través de la concordancia o adecuación. Con ello el *logos* pierde su fuerza originaria, su capacidad de congregación, porque la verdad se desplaza hacia lo subjetivo, hacia lo intensional. De ahora en adelante se necesita de una comprobación. La verdad deja de ser lo que es para pasar a ser lo que el sujeto entiende que es.

En la modernidad la proposición, el lugar de la verdad, se vuelve algo "ante los ojos" que trata con entes "ante los ojos". El lenguaje se vuelve enunciado, los enunciados se vuelven objetos y de ahí vienen las comparaciones. Es un deterioro del lenguaje ocasionado por la connotación de referencia, cuando los enunciados se convierten en algo

"a la mano" en el mundo que puede ser recogido y repetido. Con ello se pierde la posibilidad de una reproducción original del descubrir. Se pierde la función apofántica del lenguaje.

Cuando el *logos* deja que las cosas se muestren en sí mismas, se rebasa el plano de lo "ante los ojos". Por consiguiente hay otra comprensión del ser. Porque se accede al fenómeno original de la verdad desde el "estado de abierto" del "ser ahí". Se pasa al sentido originario de la proposición como *logos*: la proposición descubre al ente en sí mismo, es apofántica. En la palabra sale a luz lo que es: se hecha abajo la concordancia entre un sujeto y un objeto, entre lo psíquico y lo real. Cuando entremos al tema de la poesía podremos recuperar la fuerza del *logos* en toda su amplitud: aquí reside justamente una relación originaria con los entes, un descubrir al ser en su verdad.

Por lo pronto *Ser y Tiempo* nos ha hecho ver que la verdad está en el plano de la cura, en la inmediatez. Entonces ser verdadero es ser descubridor, es un modo de ser del "ser ahí". La verdad se desplaza hacia el modo de ser del "ser ahí" como "ser en el mundo". Descubrir es un modo de "ser en el mundo". El "ser ahí" actuando descubre el mundo. Lo que implica que hay una apertura del mundo: en el estado de descubierto de los entes intramundanos se funda el "estado de abierto" del mundo. De tal modo que en el estado de abierto del "ser ahí" se alcanza la verdad.

Sin embargo, no debemos olvidar la facticidad y la caída. Porque el "poder ser" está determinado por la facticidad y la caída. Justamente, la caída, como la tendencia fundamental de la existencia humana, muestra como el "ser ahí" es con igual originalidad en la verdad que en la falsedad. La apertura se cierra con el encubrir, entra la desfiguración. Pero sólo porque el "ser ahí" es abierto puede ser cerrado, sólo porque puede descubrir entes puede también encubrirlos. Hay una copertenencia del encubrir y el descubrir. La existencia humana discurre entre éstos, por eso la verdad tiene que ser arrebatada a los entes.

Llegamos entonces a concluir que la verdad es un existenciario: el descubrir y el encubrir tienen su sitio en el ahí de la existencia, en el "estado de abierto" del "ser ahí". El "ahí" es el sitio de la verdad, el lugar donde se muestra el ser. Verdad y ser son igualmente originales y están unidos a pesar de los intentos de la filosofía moderna en separarlos.

Ahora, en lo que se refiere al texto de *La Esencia de la Verdad*, texto que se sale de la perspectiva de la verdad desde el "ser ahí", pienso que era sumamente importante tocar ciertos puntos por dos razones principalmente. La primera es porque gracias a la relación de la verdad y el ser a través de la totalidad del ente es posible concebir cómo el hombre, antes de ser el controlador y el dominador de la verdad, antes de relegar la verdad a subjetivismos y arbitrariedades, es claro más bien que sucede todo lo contrario, que el hombre es poseído por la verdad, que la verdad lo abarca.

De tal modo podemos ver una relación de pertenencia, una relación en la que el "ser ahí" no tiene el control. La segunda razón es que de este modo podemos comprender los supuestos que sostiene y determina a la época moderna, supuestos de la verdad que han llevado al hombre a un reduccionismo de la experiencia humana, limitándole enormemente y cerrando posibilidades de acuerdo a su ser, a las posibilidades más propias en cuanto "ser ahí".

El mero hecho de tomar a la verdad como objetividad, como presencia, ha llevado al hombre a cerrar completamente su relación con el ser a partir de la totalidad del ente. Lo ha llevado, como ya lo veíamos desde *Ser y Tiempo*, a tener una comprensión del ser basada en los "ante los ojos", y no sólo éste, sino también a sí mismo. Con ello ha perdido la posibilidad de comprender el ser desde su verdad más originaria, desde el desvelamiento desde el tiempo. Y además se ha limitado a través de la ciencia a analizar el ente particular, perdiendo de vista el ocultamiento que tiene lugar cada vez que se centra en un ente. De ahí se actúa de dominio y control. Cuando queda descartado el salir a luz y todo se ve en términos de disponibilidad basado en la objetividad, en una artificiosa

presencia, se perfila la actitud técnica del hombre y se da la apariencia de control. Pero se pierde lo más propio, la relación originaria con el ser.

Cuando la verdad deja de ser considerada un dominio del hombre, cuando deja de estar relegada a lo subjetivo y arbitrario, se abre la posibilidad de entablar otra relación con la totalidad del ente no basada en el dominio. Y aquí está justamente la importancia de este apartado: es entonces posible, a partir de una transformación del pensar llevada a cabo por la Filosofía, de liberar al hombre del reduccionismo en el que cayó. Porque a través del pensar el ser la liberación llega a la palabra, se vuelve expresable. Esto es posible gracias al "oír", al atender a lo que es y dejarlo ser, y así sentir la pertenencia a ello. Es entonces posible pensar en la posibilidad de relacionarse con la naturaleza a través de una comprensión más amplia, es posible concebir una relación más propia con ella.

Justamente el texto de la *Esencia de la Verdad* abre a una comprensión de la verdad desde su esencia. La verdad es entendida como libertad, como una apertura a la cual pertenece el hombre y que es el lugar donde se abre el ser. De modo que por su misma pertenencia se deriva cierto comportamiento. Comportamiento que tiene que ver con lo afectivo, con el estado de abierto del "ser ahí", a partir de la relación originaria de la verdad como descubrimiento. Un comportamiento del ser humano con lo que es sobre la base de la apertura previa, y que es posible porque hay lo que es. De tal modo que se rebasa lo arbitrario porque el hombre se atiene a lo que es, a lo patente, y en cuanto a ello está abierto al ser en una relación de pertenencia.

Se trata de un comportarse que tiene que ver con la realidad. Por eso también cuando se habla de libertad, solamente quiere decir la posibilidad del hombre de relacionarse con lo que es, de poder andar viendo en torno y curándose de los entes que hacen frente, que el "ser ahí" se abra a lo abierto. Libertad tiene que ver con vincular, no con arbitrariedad, el estar abierto a lo que me vincula. Es el abrirse a lo que es para dejarlo ser, y así oírlo, no controlarlo, pero sí poseerlo. Se trata de una relación de

pertenencia que contradice el dominio. Libertad es un compromiso con el desvelamiento del ente; gracias a ello el "ahí" es lo que es. Además, verdad, vista así, es ser, y ser es tiempo. Por eso la verdad es el desvelamiento del ente por el cual cobra presencia una apertura. Y en esta apertura el hombre, en cuanto existente, es expuesto por medio de su actitud: existir es estar volcado hacia afuera, es facticidad.

Así podemos entender que el concepto de verdad que nos ha regido, mismo que es un legado del platonismo, está basado en algo aún más originario, fuera de todo supuesto, y que es la posibilidad de situarnos en un plano que nos abra a otra comprensión del ser a través del dejar ser, a través de un compromiso con el desvelamiento del ente. Es la posibilidad de realizar una transformación del pensar y traer a la palabra lo atendido, lo oído, hacerlo expresable.

De este modo, nos fuimos situando cada vez más cerca de la perspectiva del tiempo. Acotando la cura, llegamos a vislumbrar que la temporalidad es el sentido de ésta. Del mismo modo, comprendimos que el tiempo es la condición de avanzar en los problemas de la ontología fundamental, porque el ser es apesable cuando se mira en el tiempo. El ser se manifiesta como acontecer. No puede verse como fuera del tiempo porque los entes, incluyendo por supuesto al "ser ahí", aunque sin confundirlo con éstos, son finitos.

De tal modo que cuando concebimos al "ser ahí" desde la cura, y a la cura como tiempo, vemos que el "ser ahí" depende solamente hasta cierto punto de la tradición, porque en su ser es posibilidad. Así, está en él el decidir si se mueve en el plano del uno, absorbido en los supuestos e imposiciones de la tradición, o si se conforma de acuerdo a su más peculiar "poder ser" "sí mismo". Si recupera su libertad originaria y se abre a las posibilidades más propias de acuerdo a su ser o si permanece determinado por las decisiones del uno.

Ahora, recordemos que cuando hablamos de propiedad o impropiedad, no hay con ello ninguna ascepción moral, ética política o religiosa. Simplemente se está hablando de

modos de ser de acuerdo al "sí mismo". Y se habla de "sí mismo" y no de "yo", porque el "yo" remite a la sustancialidad, a lo "ante los ojos", a una ficción del uno. El sí mismo no es erradicable, es una estructura originaria que puede ser o propia o impropia. Son modos o la manera como el "ser ahí" se relaciona consigo mismo.

El tema de la propiedad era importante tocarlo por varias razones. La primera porque asumir la muerte, la finitud, es recuperar la libertad originaria. Esta es la posibilidad del "sí mismo propio". Precursar la muerte es comprender la posibilidad, concebir el "ser para la muerte", y, a partir de esto, recuperar la libertad originaria. La libertad propicia un cambio, el tránsito de lo irrelevante hacia las decisiones más afirmantes. Es el descubrirse como proyecto, como tiempo, porque cura es posibilidad, es temporalidad. De este modo podemos comprender al "ser ahí" como proyecto siempre abierto. Esto nos lleva a alcanzar la totalidad de su estructura como tiempo. En pocas palabras, gracias al análisis que nos lleva a entender a la cura como tiempo, el "ser ahí" se nos ha vuelto esencial.

Y esto fue posible gracias a la angustia. Concebir la totalidad del "ser ahí" a través del "estado de resuelto", que no es sino el "ser para la muerte", es posible gracias al encontrarse fundamental. De este modo, no cometeríamos el error de alcanzar esta totalidad por medio de un análisis impuesto o añadido. Más bien se trataba de ver que la angustia es la finitud misma, es la estructura fundamental del "ser ahí". Desde que surge el "ser ahí" es angustia. Esta es la razón de que se evada desde un principio en el uno. Y con ello pierde la posibilidad de oírse a sí mismo a través del vocar de la conciencia, pierde la posibilidad de recuperar la libertad originaria, de ser en el modo de la propiedad.

De tal modo que, concebir la totalidad del "ser ahí", revela a la temporalidad en su sentido más originario: el "estado de resuelto" "precurando" es un modo de temporizarse la temporalidad. Con esto vemos que la temporalidad no puede ser considerada como algo "ante los ojos". De hecho, la propiedad y la impropiedad son modos en que la temporalidad se temporacia. Por lo tanto, pudimos entender entre otras

cosas por qué la temporalidad es la cura misma: porque en cuanto cura es el "ser ahí" es fundamento yecto, afectado de "no ser" de su muerte. Y este "no ser" se desemboza al "ser ahí" en el "ser para la muerte", lo cual le da la posibilidad de asumir su más peculiar "sí mismo" propio.

La cura como temporalidad alberga en sí a la muerte y a la deuda. "Ser ahí" como "ser en el mundo" es gracias y a través del tiempo. La temporalidad da sentido a la cura porque hace posible la unidad de la existencia. Asimismo, la temporalidad hace posible y accesible el sentido del ser. De tal modo que la relación entre verdad y tiempo se hace cada vez más notoria, más comprensible, una vez que es posible rebasar el concepto tradicional de verdad.

La verdad en su sentido más originario es la verdad existencial. Concibiendo la totalidad del "ser ahí" desde el tiempo, "precurando" el "ser para la muerte", se abre al "ser ahí" la verdad original. El "estado de resuelto" nos pone frente a la verdad de la existencia. El "estado de resuelto" abre lo que la verdad tendrá por cierto fácticamente. Es un resolverse libre e indeterminado, pero determinable. Es el poder mantenerse libre para la situación, para el "poder ser" total y propio del "ser ahí". Es encontrar la certidumbre que afianza en su libertad.

Asimismo, vimos que la temporalidad está constituida por tres éxtasis, el advenir, el sido y el presentar. Éstos constituyen una unidad, la unidad extática de la temporalidad. Éxtasis refiere al estar fuera de sí, al salir de para entrar a.... Refiere a la constante movilidad y transformación en que el tiempo se temporacia. La temporalidad se temporacia en los éxtasis. Pero la temporalidad propia se temporacia desde el advenir porque toma al proyecto como punto de partida. La temporalidad hace posible la unidad de la existencia, y aquí se desemboza el sentido de la cura propia.

Además, esto nos lleva directamente a la problemática de la caída. Porque resuelto se ha recobrado el "ser ahí" de la caída, para ser "ahí" tanto más propiamente en la "mirada" echada a la situación abierta. Mas que quede claro que no por esto el "ser ahí"

deja de ser caído, porque la caída es un existenciario. Simplemente se da la posibilidad de asumir una mirada diferente a la situación. Mirada abierta que posibilita un tipo de actitud diferente. Vemos entonces que precursar el "ser para la muerte", el asumir el "estado de resuelto, conlleva una analítica propia basada en una temporalidad finita.

El "estado de abierto" hace que viva su "ahí" propiamente, de tal modo que el "ser ahí" es como "ser en el mundo" propiamente. El comprender, el encontrarse, el habla se experimentan de otro modo, se determinan por la temporalidad originaria. Podemos entonces regresar a la temporalidad del "ser en el mundo" para encontrar a partir de la propiedad una relación diferente basada en una modificación del "ver en torno". "Ser en el mundo" se abre a una relación basada en un poder ser propio del "ser ahí".

Quedando entonces establecida ontológicamente esta relación entre el "ser ahí" y su mundo, del "ser ahí" como "ser en el mundo", siendo en la verdad desde su misma estructura de ser y viendo a la cura desde el tiempo, podremos así, en el siguiente capítulo, ver de qué modo se enriquece, hasta llegar al concepto de *tierra* y la relación con el mundo, así como su análisis de la cuaternidad

El ser de la obra de arte nos deja ver justamente el combate entre el encubrir y el salir a luz, la relación entre el ser y el tiempo. Y como es precisamente a través del arte que podemos acceder al acontecer del ser y la verdad. Asimismo, como la relación con el mundo no se reduce a lo teórico ni a lo utilitario, sino que el mundo en su "mundear", entre más trate de entenderse a partir de los fundamentos y causas tradicionales, más se escurrirá de nuestra comprensión. El mundo en su "mundear" linda en lo inefable.

De este modo, las posibilidades del "ser ahí" desde sus estructuras fundamentales, permiten abrimos a otros caminos en donde las relaciones con la naturaleza estén más allá del control y dominio científicos. Podemos comprender que las decisiones que se han tomado han determinado la relación del hombre con su mundo, pero éstas no son las únicas posibles. Es más, lo más propio y auténtico en el hombre nos permite abrimos hacia caminos de respeto y armonía, de reverencia y amor hacia la vida.

Listos estamos entonces para acceder a una mostración de un modo de "ser en el mundo" a través de la relación entre arte y naturaleza. La estructura originaria del "ser en el mundo" ha quedado clara y fundamentada en la primera parte. Mientras que en la segunda parte hemos acotado el ser del "ser ahí", la cura como tiempo y hemos mostrado su relación con la verdad desde su sentido originario.

En el siguiente capítulo, a pesar de que el "ser en el mundo" está fundamentado, podremos complementarlo y enriquecerlo a través de la relación que el hombre entabla con la naturaleza a través del arte. Entonces, el siguiente capítulo y última parte de este trabajo, es una mostración de un modo de "ser en el mundo" en el cual el hombre tiene otra experiencia con la vida natural. Cabe hacer notar que se trata solamente de un camino posible que nos abre a una experiencia basada en el respeto y la reverencia hacia la vida. Pero no con ello pretendemos que Heidegger lo proponga de este modo pues su preocupación siempre fue la ontología. De tal modo que creemos que se han sentado las bases para a partir de su fundamentación, investigar y abrir brechas para hacer propuestas.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO-IV

LA RELACIÓN DEL SER AHÍ CON LA NATURALEZA A TRAVÉS DEL ARTE.

INTRODUCCIÓN. QUE EL "SER EN EL MUNDO" NO SE REDUCE A LO "A LA MANO"

Después de lo andado, podemos ahora desembocar en un tema que nos permitirá concretizar nuestro recorrido. Llegamos a un punto donde podemos conciliarlos con un modo de habitar la tierra que va más allá de cualquier reducción técnica. Ahora, el arte como poema en su sentido amplio, como el lugar en donde acontece el ser, nos abre hacia la contemplación de otros caminos posibles en donde armónicamente habitemos, moremos nuestra tierra.

Podemos ahora abrimos a otra relación con la totalidad del ente a partir de la analítica existencial que comprendió el análisis de la estructura fundamental del "ser ahí", el "ser en el mundo" y el "estado de abierto", junto con el "ser con" y la caída, de su relación con la verdad y el *logos*, y del tiempo que da sentido a la cura. Entendemos al "ser ahí" desde la existencia, siendo en la verdad y relacionándose con lo "a la mano" con el plexo de referencias y significaciones en el "curarse de" que constituye su existir. El "ser ahí" es "ser en el mundo".

De modo que las cosas están insertas en la cura, en el proyecto de actividad de lo que se hace en cada momento, el nivel originario con los entes intramundanos. Gracias a ello, podemos alcanzar, desde el "precurar" el "ser para la muerte", las posibilidades más propias del "ser ahí", y así lograr la "mirada" necesaria para comprender la relación con la propia existencia. Que el "ser ahí" es libertad y proyecto, camino y reflexión. Pero además que es el filósofo quien abre caminos, quien enseña a pensar pensando lo impensado.

Ahora, algo que ya habíamos visto es que podemos ver que la relación con la naturaleza a lo largo de todo este análisis, especialmente desde *Ser y Tiempo*, ha estado basada principalmente en lo "a la mano" y lo "ante los ojos", o sea, desde una relación utilitaria con las cosas. Aunque la estructura del "ser en el mundo" no se reduce a ello, sino que sienta las bases suficientes para concebir al "ser ahí" desde cualquier relación que decida entablar con su mundo, como parte de éste. Entonces, es suficiente la base del "ser en el mundo" para abrirse a otro tipo de relaciones con la naturaleza más allá del control y del dominio del sujeto, a pesar de que pareciera que *Ser y Tiempo* se limita a la relación utilitaria.

Bueno, pues aquí hilamos el tema que permite concebir, a partir de la analítica existencial, una relación con la naturaleza propia y auténtica, una relación basada en una comprensión del ser que deja ser al ente y ahí justamente encuentra su verdad primigenia, una relación basada en el respeto, la admiración y la humildad de un "ser ahí" que se abre al ser y dejándolo ser siente su pertenencia a él.

Una relación basada en una comprensión del ser no reducida a la relación de lo "ante los ojos", sino ampliada de acuerdo a una comprensión del "ser ahí" auténtico. Aunque no con esto esté implicado el que solamente el "ser ahí" que ha asumido la propiedad tiene una relación auténtica con la naturaleza. Pero si que una comprensión del ser no reducida a la "ante los ojos", no basada en la mera presencia, permite relacionarse de otro modo con la totalidad del ente, por consiguiente con la naturaleza. Y a pesar de que lo "a la mano" no sea suficiente para lograr nuestro cometido, ahora en este capítulo podremos enriquecer y complementar la estructura fundamental del "ser a la mano" con otros términos que remiten a experiencias que van más allá de lo utilitario.

Términos que surgen en la época en la que Heidegger toma el camino de la poesía, tales como tierra y mundo, que complementan y amplían esta estructura. Así podremos introducirnos al mundo de la relación del "ser ahí" con la naturaleza a través del

arte, especialmente de la poesía por su primacía sobre las demás artes; porque la esencia del lenguaje es la poesía y no al revés.

Cabe decir que cuando nos referimos a naturaleza, con ello nos referimos no solamente a la presencia de los presentes, a lo dado inmediato del ser, sino al mundo natural que nos rodea y que rebasa la mera presencia. Al mundo natural que al ser nombrado refiere a lo sagrado, y que más que un conjunto de cosas, es un conjunto de signos. A la naturaleza como a la "tierra madre", aquella que nos engendra, alimenta y recoge en su seno. Encontrar lo sagrado en la naturaleza, verla como un panteísmo que es ante todo maestro de los poetas, y, por lo mismo, encontrar en el poeta el que nombra lo sagrado, el que desvela, quita máscaras, el que descubre la verdad.

El poeta es quien puede traducir, interpretar los signos de lo sagrado, de la escritura de la naturaleza, que no es sino el maestro por excelencia. Porque si lo sagrado está en la naturaleza, si hay que verla desde un panteísmo, entonces, si queremos cobijar, esperar un remedio para rebasar la época moderna, tecnocratizada y devastadora, entonces es ahí justamente, en los brazos de la naturaleza donde debemos cobijarnos. Porque el habla de la poesía es el habla más fundamental, y el arte es la posibilidad más alta frente al mundo moderno, es la fundación de un mundo que abre posibilidades.

El propósito de este capítulo es abrir a la posibilidad de comprender a la naturaleza, de relacionarse con ella a partir de una comprensión del ser y del ser del "ser ahí" más allá de la época moderna, época que basó su comprensión del ser en lo "ante los ojos", y que lo llevó a concebirse a sí mismo del mismo modo, reduciendo su relación con la totalidad del ente a lo científico para así obtener un dominio absoluto sobre él. El propósito es abrir un camino posible entre otros que nos permita atender, oír y ver posibilidades hacia otras relaciones con la totalidad del ente a través de otra comprensión del ser. Sin embargo, tan sólo pretendo abrir esta línea de investigación, dejarla abierta para en un futuro poder continuarla.

I.- EL MUNDO Y LA TIERRA DESDE EL ARTE

De modo que comencemos por acceder a la verdad originaria a través de la obra de arte. Esto implica, por supuesto, rebasar cualquier supuesto que nos remita a la idea del sujeto que alcanza la verdad a través de la adecuación. O como el sujeto que toma a la obra como objeto de la vivencia. Tomarlo así sería reducir al arte a ser una consecuencia de la expresión de la vida humana, alejado completamente de la verdad, reducido a lo que desencadena en el sujeto. Para Heidegger es esencial unir a la verdad con el ser a través del arte, mostrar que la verdad no es un dominio del hombre, sino todo lo contrario, que lo posee, y por ello mismo que hay una relación de pertenencia, no de control.

Hemos visto los intentos por mostrar a la verdad como un existenciario y no reducida al plano lógico o epistemológico, como algo correcto fuera del plano existencial y existenciario. Así, hemos podido situar a la verdad en el plano justo. Ahora solamente nos resta mostrar a través de la obra de arte la relación que el "ser ahí", el ser y la verdad tienen en un plano originario, porque "la belleza es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento".¹⁷⁹

De este modo podremos alcanzar conceptos que complementan y enriquecen la estructura que sirve de base fundamental del "ser ahí" y que es el "ser en el mundo" para así encontrar esa posibilidad de abrirnos a una relación con la naturaleza basada en este plano originario. En este texto encontramos como el "ser ahí" puede hacer que la naturaleza se vivifique y se anime al abrirse y ponerse en obra la verdad a través de la obra de arte. Podemos ver como se da una transformación en la apariencia del paisaje, como se abre en la obra un mundo, los momentos trascendentales de la vida de un pueblo. Pero quizás lo más importante que nos muestra este texto es la pertenencia de la obra a la

¹⁷⁹ Heidegger, Martin. "El Origen de la Obra de Arte" p 47. en *Caminos de Bosque*. Alianza Universidad, Madrid España 1996.

naturaleza, a las cosas de la tierra, aunque en última instancia sea la obra la que haga que se manifieste en la naturaleza a través de la creación del artista.

Lo que nosotros llamamos naturaleza, "aquello que engendra a todos los seres y los recoge en su seno"¹⁸⁰, es llamado por Heidegger *tierra*. La tierra como ese ser feménino que guarda celosamente su secreto, resistiéndose ante todo intento de ser penetrada por parte de la ciencia o la metafísica. Sólo el arte, al manifestarse, hace que la tierra sea tierra. Ya iremos mostrando estos puntos con más detalle. Ahora lo importante es preparamos para adentrarnos a través de la obra hacia un plano originario en donde es posible encontrar esa unión con la "madre tierra".

El Origen de la Obra de Arte justamente nos abre a la posibilidad de comprender, a través de la obra de arte, a la verdad desde su nivel más originario, desde la *aletheia* o descubrimiento. Gracias a lo que sucede en la obra: la apertura del ente en su ser, el acontecimiento de la verdad. De tal modo que podemos alcanzar una comprensión del ser no basada en la mera presencia o lo "ante los ojos", como ya lo veíamos en *Ser y Tiempo*, sino como acontecer. El ser *acontece*. Gracias a que el tiempo opera desde el ser y sale a luz en la obra de arte, alcanzamos una comprensión, y por lo tanto un comportamiento con el ente, más allá de cualquier imposición o presupuesto.

Lo que se está buscando en este texto es el origen de la obra de arte. Será por ello necesario deslindar completamente cualquier supuesto que sostenga el ser de la obra de arte. Porque si con origen se mienta "aquello a partir de donde y por lo que una cosa es lo que es y tal como es",¹⁸¹ lo que se está preguntando en el fondo es por la esencia del arte. La obra de arte ha consistido a lo largo de la tradición, en ser cosa, objeto. Lo que ha traído como consecuencia un aislar, un sacar del plexo referencial a la obra y tomarla

¹⁸⁰ Heidegger, Martin, *Arte y Poesía* p 16. Fondo de Cultura Económica, México 1995

¹⁸¹ Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* p 12.

como algo dado, como una presencia invariable. Pero en realidad la obra de arte es algo más que eso, porque nunca permanece igual.

Iremos aclarando este punto, por lo pronto solamente diremos que la obra tiene un carácter añadido, lleva algo consigo que no puede reducirse a ser copia o representación de lo externo, del mundo por ejemplo. En tanto ello, la obra es símbolo. Sin embargo, para deslindarse de la tradición, habrá que hacer un recorrido sobre los supuestos que sostienen el ser cosa. Más que nada Heidegger se distancia de la obra de arte como cosa porque remite a un sujeto, cae en el subjetivismo. Como ya lo hemos dicho, en la modernidad el arte queda reducido a escalofríos, queda alejada de toda verdad. El arte como cosa a la que se agregan ciertas características o cualidades de apreciación reducibles a lo subjetivo o psíquico, está completamente alejada de la verdad. No importa la obra en cuanto tal, sino la reacción que se produce en el sujeto.

Lo que precisamente quiere hacernos ver Heidegger, como ya lo mencioné, es todo lo contrario, que el ser del ente es descubierto en la obra de arte, de tal modo que accedemos a la verdad. La verdad acontece en la obra de arte. Es ahí donde se produce una apertura en la cual el ente sale a luz en el desocultamiento de su ser. De tal modo que la tradición, al haber reducido el arte a la vivencia, es incapace de pensar el arte desde su verdad esencial, desde un plano ontológico. Ya lo dice Heidegger en el epílogo: "Todo es vivencia, pero quizás sea la vivencia el elemento en el que muere el arte. La muerte avanza tan lentamente que precisa varios siglos para consumarse."¹⁸²

Hay tres modos en los que la tradición ha tomado el ser de la cosa: como portadora de características, como unidad de una multiplicidad de sensaciones y como materia conformada. Éstas terminaron valiendo igual para la cosa, el utensilio y el arte, así como sobre todo el ente en general. Por lo tanto tomar como punto de partida alguno de éstos tan sólo impide la meditación sobre el ser de todo ente, se bloquea el acceso y no se

¹⁸² *ibid* p68

puede ver a través, porque estaríamos cargando con los supuestos de toda la tradición. Nuevamente podemos observar el endurecimiento de la tradición que da por hecho y además hace incuestionables sus principios. Pero vemos que detrás de éstos, a pesar de su aparente incuestionabilidad, existen pretensiones desmedidas y supuestos que atropellan y encubren.

Gracias al ablandamiento de la tradición a través del preguntar minucioso, podemos ver que el origen de estos supuestos, en especial el de cosa como materia conformada, tiene su origen en la Edad Media y la idea del *ens creatum*. De tal modo que solamente se fue transitando hacia la modernidad sosteniendo estos supuestos, cuando en realidad reposan sobre un desocultamiento de lo ente completamente diferente al actual. Se ha atropellado al ser cosa de la cosa hasta cerrar la posibilidad de apresarla.

Regresar hacia lo ente, pensar en él mismo a partir de su propio ser, y, al mismo tiempo, dejarlo reposar en su esencia; salirse de las interpretaciones esbozadas sobre el ser-cosa de la cosa, esta es justamente la intención de Heidegger a través de su método fenomenológico acompañado de la hermenéutica. Una especie de genealogía que nos permite llegar al fondo de todos aquellos supuestos que veladamente determinan nuestra relación con las cosas.

Además, si no hay nada detrás del fenómeno, es la fenomenología la adecuada para llegar al meollo del asunto. Y es que lo más trágico de este modo tradicional de pensar es que ha determinado al pensamiento occidental a pensar de igual modo al ser del ente: "Esta historia coincide con el destino que ha guiado hasta ahora el pensamiento occidental sobre el ser de lo ente."¹⁸³

El esquema de materia-forma nos lleva directamente hacia el utensilio, con el producir y hacer, porque se trata de nuestra propia creación. El utensilio se encuentra en una posición intermedia entre la cosa y la obra, por ello podría proporcionar una pista

183 *ibid* p25

sobre el carácter de cosa de la cosa y el carácter de obra de la obra. Y es que como ya lo hemos dicho en repetidas ocasiones, la objetividad no hace ver el ser de las cosas, porque se está tomando a la presencia como algo eterno, constante, y eso bloquea todo acceso a lo originario: a la verdad como acontecimiento, como descubrimiento. Lo que sucede es que se paraliza el juego que se da entre el encubrir y el desencubrir. El "ser a la mano" es el ser de las cosas en tanto son consideradas como *pragma* o útiles. Para mostrarlo Heidegger se remite a un cuadro de Van Gogh en donde se muestran una botas de campesino colgadas.

Lo que se deja ver en este cuadro es el verdadero útil que ellas son. A través de la obra aflora o despierta la verdad, pero no sólo de las botas, sino del mundo completo de la vida campesina, todo aquello que hace que unas botas sean precisamente campesinas. En este sentido, puede verse un *mundo*. *Mundo* como este mostrar la totalidad de todo aquello que conforma un destino histórico, de toda la pluralidad de mundos concretos o de la atmósfera espiritual que conforma e influye en la vida de cada pueblo, de cada momento histórico.

Veamos a través de la obra de Van Gogh como el arte saca a luz la verdad de lo que es:

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Heidegger. *El Origen de la Obra de Arte* p27

Lo que reside en el modo de ser de unas botas, lo que se deja ver en el ser utensilio del utensilio, es la fiabilidad. Gracias a ésta, quien le utiliza se abandona a él, seguro de él. El mundo y la tierra sólo están ahí de esta manera en las botas de una labradora. La fiabilidad da al mundo esa sensación de protección y asegura a la tierra la libertad de su constante alfluencia. "El ser-utensilio del utensilio, su fiabilidad, mantiene a todas las cosas reunidas en sí, según su modo y extensión."¹⁸⁵

Vemos entonces cómo la obra de arte, en este caso la tela de Van Gogh, nos ha llevado a un lugar distinto del que ocupamos normalmente, nos ha hecho saber lo que son en verdad unas botas. Se ha cobrado una apertura donde ha salido a luz, se ha desocultado el ser del ente. En la obra de arte se ha puesto la verdad de lo ente. Hemos podido ver cómo la verdad acontece en la obra. Porque la verdad necesita del ente para manifestarse.

¿Y porque iba a querer la verdad manifestarse en la obra?, ¿qué es una obra de arte que permite, que hace posible que aflore la verdad? Ya vimos que la obra de arte no es un objeto porque no está representando algo exterior, sino que es el lugar en el que acontece la verdad, el ser del ente. Por ello la obra de arte no forma parte del mundo, abre el mundo. En la obra de arte se hace posible una aparición y un surgimiento en su totalidad, se ilumina aquello en lo que el ser humano funda su morada

La verdad se establece en la obra porque sólo se presenta como el combate, como la lucha entre el encubrimiento y el claro. La verdad se presenta en la oposición alternante entre mundo y tierra. El término *tierra* hace comprensible la experiencia del acontecer de la verdad en la obra de arte, pues junto con el mundo, es quien hace posible este surgimiento en su totalidad que acontece en la obra. Este término, al que los griegos

llamaron *physis*, "es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge".¹⁸⁶

Ya veíamos al principio de este texto que Heidegger llama *tierra* a lo que nosotros llamamos naturaleza pero en un sentido metafórico o mitológico tradicional,¹⁸⁷ como la "madre tierra" que engendra alimenta y recoge a todos los seres en su seno. Bueno, pues la obra abre un mundo, porque la tierra, al acoger el surgimiento, lo sitúa. Gracias a ello la obra aparece en su suelo natal.

La obra es vista, más allá de todo espectador, artista y sujeto. Por eso mismo, consiste en ser siempre distinta, porque se representa en su propio ser y no en algo externo. Aclaremos este punto. Cuando una obra se insatata, con ello no solamente se mienta simplemente el llevarla a un sitio. Instalar significa consagrar y dignificar. Consagrar en un sentido de sacralizar, del llamado al dios para que ocupe la apertura de su presencia, para que se haga presente lo sagrado. Así, se dignifica y glorifica el esplendor del dios. Y justamente, en los destellos de ese esplendor se aclara, brilla el mundo. El mundo que se enciende como una luz para dar cuenta al hombre de su existencia y su posición en medio de los otros seres existentes. De este modo, todas las cosas toman su ritmo, su lejanía o su cercanía, toman su medida, ocupan su lugar.

Vemos como el ser-obra de la obra exige este erigirse que consagra y glorifica, haciendo así que se abra un mundo y manteniéndolo en una reinante presencia. Por eso ser obra significa levantar un mundo. Pero, ¿qué es entonces mundo, acaso una agrupación de cosas, un marco que encierra la totalidad de las cosas? En absoluto, porque un mundo hace mundo. Si es así, entonces rebasa por completo lo aprensible o perceptible de una totalidad de cosas o del suelo que habitamos. De hecho un mundo no

¹⁸⁶ *ibid* p35

¹⁸⁷ Ramos Samuel, en *Arte y Poesía* p 17

puede ser un objeto para contemplar. Pero qué esto de que un mundo hace mundo. Heidegger nos dice:

un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser. Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o desechamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí, el mundo hace mundo.¹⁸⁸

Solamente un hombre tiene mundo, porque habita, mora en la apertura de lo ente. Las plantas y los animales no tienen mundo, pero pertenecen al mundo, porque "forman parte del velado aflujo de un entorno en el que tienen su lugar".¹⁸⁹ Por ello también es que la relación con el mundo no está ni puede estar reducida a lo utilitario. Porque desde el momento en que una obra es obra, hace posible dando sitio a una espacialidad.

Donde se abre un mundo las cosas reciben su acomodamiento, se agrupa esa espacialidad. Y en esa espacialidad se da o se niega el favor protector de los dioses. Porque incluso la ausencia de dioses es uno de los modos en los que el mundo hace mundo. Así, la obra levanta un mundo y mantiene abierto lo abierto de él. De tal modo, que nos abre completamente a una relación con el ser que va más allá de lo "ante los ojos" o de lo "a la mano", aunque éstos estén implícitos en lo abierto de un mundo por ser modos en los que el "ser ahí" se cura de los entes intramundanos.

No es reducida la obra a un utensilio a pesar de ser algo que se elabora, ya que en ella están obrando factores que no pueden ser reducidos a la utilidad. En la obra acontece la verdad, el desocultamiento del ente a través de la lucha entre el mundo y la tierra. ¿Cómo podría esto limitarse a ser un útil o una cosa?

¹⁸⁸ Heidegger *El Origen de la Obra de Arte* p37

¹⁸⁹ *ibidem*

La diferencia la podemos ver empezando por el material. Y es que un utensilio toma a su servicio a la materia, pero al ser usado se gasta su material. Por el contrario, aquello de lo que está hecha la obra de arte, sólo ahí alcanza su plenitud. La obra no permite que desaparezca el material, sino que destaque en lo abierto de mundo de la obra. Por eso hace que la naturaleza se vivifique, que se transforme el paisaje.

El ser de la obra consiste en este abrir, pero siempre y antes que nada, en su replegarse en sí. La obra se retira y lo que emerge en su retirada es la tierra, por eso la obra le permite a la tierra ser tierra. La tierra es lo que hace emerger y da refugio, es un salir a luz, pero replegando en sí. Mientras que mundo es un salir a luz, tierra es un ocultar en sí, el cerrar o replegarse en sí. E igualmente, es justamente sobre la tierra que el hombre histórico funda su morada en el mundo. Entonces, al abrir un mundo, la obra crea la tierra, la trae; sostiene y lleva a la tierra a lo abierto de un mundo.

Uno de los puntos más fundamentales de la tierra, que hace que la obra se retire para que ésta pueda salir, es que sólo se muestra como ella misma, abierta en su claridad cuando se la preserva tal cual es, sin intentar abrirla. De hecho, y este es un punto clave, que nos hace comprender la importancia en cuanto a la actitud, es que cuando el hombre trata de intrometerse en la obra, cuando trata de penetrar su material, la piedra de una escultura por ejemplo, por más análisis, disecciones o penetraciones calculadoras que se adopte bajo la forma de la objetivación científica de la naturaleza, nunca se alcanzará su verdad. Tan sólo un número nos hablará de su supuesto peso, por ejemplo, pero en realidad es el peso el que se ha perdido; o el color dejará de lucir al tratar de descomponerlo en el número de vibraciones.

Entre más busque el hombre conocer a través de una actitud de dominio y control, entre más pretenda medir y descomponer, más se le escapará la verdad de lo ente. Tan sólo se refleja en tal ambición de dominio y control una impotencia del querer. La tierra se le escurrirá de las manos como el agua se pierde en la oscuridad de la alcantarilla. Porque la tierra se muestra como esencialmente indescifrable.

De este modo vemos como todas las cosas de la tierra, y la tierra misma, fluyen en una recíproca consonancia. Fluir, no borrarse o perderse. Fluir como "la corriente de la delimitación que reposa en sí misma y limita en su presencia a todo lo que se presenta".^{p39} Y este fluir es el que ocasiona que las cosas se cierren en sí mismas. Por eso la tierra es aquello que se cierra en sí mismo. Y la obra, al traer aquí a la tierra, la lleva a lo abierto, pero en tanto aquello que se cierra en sí mismo.

De aquí la frase de que al retirarse ella misma a la tierra, la obra trae aquí la tierra. Y la tierra es sobre lo que reposa el mundo, es su fundamento. Por eso el uno depende del otro. Y justamente en esta movilidad, en este combate, reposa la obra:

El mundo es la abierta apertura de las amplias vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es la aparición, no obligada, de lo que siempre se cierra a sí mismo y por lo tanto acoge dentro de sí. Mundo y tierra son esencialmente diferentes entre sí y, sin embargo, nunca están separados. El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo.¹⁹⁰

En esto consiste precisamente el combate: reposando sobre la tierra, el mundo aspira a estar por encima de ella. Al abrir, el mundo es acogido y refugiado por la tierra, la tierra engloba al mundo y lo introduce en su seno. Y la obra es la instigadora del combate, hace que la lucha siga siendo lucha, en esto consiste su ser-obra. Ahí, en el seno del combate la obra reposa en sí misma.

Pero entonces, ¿cómo es eso de que la verdad opera en la obra de arte?, si es así, ¿de qué modo sucede? Si la verdad es desocultamiento, ¿qué es el desocultamiento en sí mismo? Habrá que comenzar por decir que el ente está en el ser, pero en realidad gran parte de lo ente escapa al dominio del hombre, tan sólo se conoce una pequeña parte que ni siquiera es segura. De tal modo que el ente se escapa de la capacidad de representarle

¹⁹⁰ *ibid* p 40

en su totalidad; son solamente acercamientos burdos los que nos dan la ficción de dominio.

Entonces el desocultamiento es el que determina de algún modo el que el hombre solamente pueda captar apenas una mínima parte de lo que es en realidad la totalidad del ente. El desocultamiento posibilita que se presente un lugar abierto, un claro desde lo ente, pero que tiene más ser que lo ente. Por esto, este claro no está rodeado de ente, sino que es el centro el que rodea a todo lo ente. Y éste es la posibilidad de conocer apenas esa nada que se nos abre.

Vemos más claramente que simplemente es imposible considerar la objetivación como el modo de conocer un ente, pues se le paraliza, se le estatiza dejando de tomar en cuenta que un ente siempre permanece retraído en su ocultamiento, que siempre se ofrece de un modo distinto, que siempre habrá algo nuevo por conocer de él. Porque oculto el ente sólo es en la medida en que el claro le ha brindado un espacio. Así, cualquier ente permanece en el antagonismo de la presencia y el ocultamiento en el que reposa.

Por eso el encubrimiento es el límite que se impone al conocimiento, y el inicio del claro de lo descubierto. Pero además puede el ente aparecer mostrándose como algo diferente de lo que es, como un modo del disimular. Y esta apariencia, este engaño del ente, es la condición de que el hombre pueda equivocarse, y no al revés. El encubrimiento se encubre y disimula a sí mismo. El claro no es entonces un escenario rígido, algo que permanece inmóvil mientras el ente se muestra; el claro sólo acontece con este doble encubrimiento.

¿Qué es entonces el desocultamiento? Ya vimos que no es algo estático, algo dado. Tampoco es una propiedad de las cosas o de las proposiciones. El desocultamiento es un acontecimiento. Un acontecimiento que en cuanto tal está dominado por una abstención en tanto que tiene la forma de negación y disimulo. Ya hemos visto que la verdad en su esencia es no-verdad. Pues ahora lo vemos más claramente a través de la abstención que como encubrimiento forma parte del desocultamiento del claro.

De tal modo que la esencia de la verdad consiste en este enfrentamiento de la lucha originaria, del combate primigenio que se disputa ese centro abierto en el que se adentra el ente volviendo a salir para refugiarse dentro de sí mismo. Este espacio abierto muestra el rasgo del mundo y la tierra, pero de un modo muy especial, pues ambos están combatiendo, luchando entre el claro y el encubrimiento; jamás se encuentran estáticos en uno de estos: "La tierra sólo se alza a través del mundo, el mundo sólo se funda sobre la tierra, en la medida en que la verdad acontece como lucha primigenia entre el claro y el encubrimiento" 191

La obra de arte justamente en su ser-obra, es uno de los modos donde acontece la verdad: levantar un mundo y traer aquí a la tierra lleva implícito este combate. Es la lucha para conquistar el desocultamiento de lo ente en su totalidad, y esto precisamente es la verdad. En la obra el ente en su totalidad es llevado al desocultamiento y mantenido, guardado en él. La obra deja acontecer al desocultamiento en cuanto tal en relación con lo ente en su totalidad. Por eso no es solamente algo verdadero, sino la verdad. Se descubre el ser que se encubre a sí mismo. Así, la belleza juega un papel fundamental en el desocultamiento de la verdad. La belleza, en la configuración de la luz que dispone la brillante aparición del ser en la obra, es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento.

Encubrir y desencubrir son un acaecer mismo. La obra de arte alienta una contratensionalidad entre éstos de modo que se hace evidente la profundidad y la insondabilidad de su propio sentido. Por eso no es que se haga evidente un sentido cualquiera. La contienda del descubrir y el encubrir es la esencia de todo lo que es, y la obra de arte es la que nos hace ver que éstos se copertenecen. Ahora queda clara la imposibilidad de ver al ser como presencia.

191 *ibid* p 47

Porque al ser le pertenece el mostrarse y el rehusarse. Por eso hay un antagonismo en torno al hacerse y el ser presente. Lo que es no sólo ofrece aspectos que nos sean familiares, sino que al mismo tiempo tiene un reposar en si mismo, algo profundo que nos rebasa. Y la obra reposa en la dinámica de la lucha entre mundo y tierra, entre descubrirse y replegarse a si mismo. Aquí es donde se funda el reposo de la obra en si misma.

Sin embargo, la obra es algo creado, algo efectuado por el artista. Del mismo modo un utensilio también es algo efectuado, es una producción, una manera de traer algo delante. Los griegos utilizan la misma palabra (tecné) para nombra un oficio artesano y el arte, y nombran al artesano y al artista con el mismo nombre. Esta palabra remite a un saber, en el sentido del ver, que quiere decir captar lo presente como tal. La esencia del saber reside entondes en la *aletheia*. En el descubrimiento del ente la *aletheia* guia y sostiene toda relación. Por esto este término mienta manera de traer delante lo ente: "en la medida en que saca a lo presente como tal fuera del ocultamiento y lo conduce dentro del desocultamiento de su aspecto."¹⁹²

El artista y el artesano hacen que llegue lo ente a su presencia a partir de su aspecto. Y esto sucede de este modo por lo ente que sale a luz y se genera espontáneamente. Sin embargo, en el caso del arte, este evento está determinado por la esencia del crear, que a su vez está determinada por la esencia de la obra. ¿Qué es el crear entonces si en la obra acontece la verdad? Entonces ¿la verdad necesita de la creación del hombre para manifestarse? Crear no es sino el dejar que algo emerja, el que se convierta en algo traído delante. Y efectivamente, este es un modo de acontecer y devenir la verdad.

Pero entonces ¿depende la verdad del crear para que pueda acontecer? Para contestar esta pregunta primero detengámonos a reflexionar un poco sobre la verdad.

¹⁹² *ibid* p 51

Porque la verdad, como ya lo hemos venido viendo, no es algo dado de antemano, algo que está por venir ya planeado. La verdad se establece ahí, en el combate ente el el claro y el encubrimiento que a su vez nunca permanecen rígidos en su modo de darse. La verdad se establece en el espacio abierto, en el claro de la apertura, y ese acontecimiento es histórico. Histórico, la verdad es un hecho histórico. ¿a qué nos referimos con esto?

Una de las maneras en que la verdad se establece en el ente abierto gracias a ella, porque forma parte de su esencia el establecerse en lo ente para poder llegar a ser verdad, es en la obra de arte. Este es un modo de traer delante lo ente que no era y que no volverá a ser nunca. Se sitúa a lo ente en lo abierto de tal modo que se aclara la apertura de eso abierto en lo que aparece. Crear justamente es ese modo de traer delante, que no es sino un recibir y tomar dentro de la relación con el desocultamiento.

Si la verdad es el combate entre el claro y el encubrimiento en la oposición alernante entre mundo y tierra, y en tanto eso la verdad quiere establecerse en la obra, entonces el combate no puede ser apagado en el ente mismo, sino que debe abrirse a partir de éste. Debe entonces "albergar en su seno los rasgos esenciales del combate."p54 Porque en el combate se conquista la unidad mundo y tierra. Por ello la verdad se establece en un ente que hay que traer delante de tal manera que la lucha se abra en ese ente.

De aquí vemos como la creación de la obra está ella misma determinada por la verdad en tanto que es esta justamente la que se establece en un ente que muestre el combate. Así el ente es el que ocupa el espacio abierto de la verdad. Entonces el ente debe confiarse a eso que se cierra a si mismo y se alza en lo abierto. Y el rasgo es el que muestra el combate entre lo que se alza en lo abierto y el retirarse de nuevo, el resguardarse. Así se conforma la figura., la fijación de la verdad en la figura.

Por ello ahora nos queda más claro el que la fabricación de utensilios no sea nunca la realización del acontecimiento de la verdad. La obra, aunque también sea algo creado, es algo creado dentro de lo creado. De tal modo que "lo traído delante de este modo se

alza y destaca de una forma particular a partir de él"¹⁹³ Acontece el desocultamiento del ente, y seguirá aconteciendo como si fuera la primera vez. Por ello, dicha obra es. Se trata de un incesante destacar, de un permanecer incesantemente, y ahí justamente reside el reposar de la obra misma.

El utensilio desaparece en su utilidad, no destaca, es más, cuanto más útil sea, cuanto más manejable, menos llamará la atención. Por el contrario, la más fascinante de la obra es que sea como tal. Y es tal acontecimiento de que la obra sea como tal que se proyecta ante sí misma permaneciendo de este modo, proyectada en torno a sí, destacando y permaneciendo de este modo. Entre más puro sea el impulso del cual emerge haciéndola destacar, más extraña, más aislada será. Es el ofrecimiento que reside en el traer delante lo que hace que la obra sea.

Sin embargo, la realidad efectiva de la obra no se agota en este hecho, como tampoco en el que la obra se desvele como esa fijación del combate en la figura por medio del rasgo. Entre más se separe la obra de los hombre, entre más rompa sus vínculos y permanezca solitaria, más fácilmente saldrá a lo abierto el impulso que destaca la obra, aquél que hace que sea como es. Entonces, sólo entonces, emerge lo inseguro, se rompe con lo familiar, con lo habitual para adentrarnos en esa apertura, en la apertura donde todo lo cotidiano y dado por hecho se desbana:

"Seguir estos desplazamientos significa transformar las relaciones habituales con el mundo y la tierra y a partir de ese momento contener el hacer y el apreciar, el conocer y el contemplar corrientes a fin de demorarnos en la verdad que acontece en la obra"¹⁹⁴

Esta demora es justamente la que permite que lo creado sea la obra que es. Y esto no es sino el cuidado de la obra. Este cuidado hace que la obra sea tal cual es en su ser-creación, que esté presente en su carácter de obra. El cuidado es imprescindible para

¹⁹³ *ibid* p 56

¹⁹⁴ Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* p 57

la obra, sin sus cuidadores, no sería lo que es. A pesar de que caiga en el olvido eso no implica que no sea nada, pues incluso el olvido es un modo del cuidar. Cuidar es mantenerse en el interior de la apertura de lo ente que logra la obra. Es un saber en el sentido de quien sabe lo que quiere en medio de lo ente.

Este saber tiene que ver en su relación con el querer, con la experiencia fundamental del pensar en *Ser y Tiempo*: el saber que permanece un querer y el querer que permanece un saber, o sea, el sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser. Tiene que ver no con un sujeto soberano en el cual se delibere una acción, se imponga lo predeterminado sobre el ente; de un sujeto que se ponga a sí mismo como meta. Se trata más bien de "la liberación del *Dasein* fuera del aprisionamiento en lo ente para llevarlo a la apertura del ser."¹⁹⁵

Sumirse extático, de acuerdo a lo que es la existencia del hombre, no de estar adentro para salir, sino estar dentro estando fuera en la escisión del claro de lo ente. En eso consiste precisamente la existencia. Y justamente aquí en este sumirse en lo inseguro de la verdad que acontece en la obra, aquí reside el cuidado que se mantiene y sabe lo que quiere en medio del ente.

Tomar a la obra como cosa entonces no es sino considerarla un objeto dado. Es no dejar ser a la obra, no centrarse en el desocultamiento de lo ente que está obrando en ella, es simplemente cerrar toda posibilidad de internarse en lo inseguro de la verdad que acontece en ella, para preguntar a partir de nosotros mismos. Lo que sería basarse en la obra a partir de las vivencias, de los estados que pudiese desencadenar en nosotros. Y esto es no dejar a la obra ser una obra.

Ahora, cabe destacar, que lo que presenta el carácter de cosa en la obra, visto desde términos habituales, tomándola como objeto, pero desde la obra misma, es su carácter terrestre. Porque la tierra se alza ahí, en la obra, ya que es ahí donde obra la

¹⁹⁵ *ibid* p 58

verdad, presentándose y estableciéndose en un ente. La tierra, que se cierra en sí misma, resiste tajantemente cualquier intrusión, cualquier apertura del espacio abierto. Así la tierra es el lugar en el que se fija la figura y aquí reside ese carácter tan peculiar de cosa en la obra. Cosa en cuanto a su pertenencia a la tierra, en cuanto al material del cual surge la figura, pero jamás cosa en cuanto objetivación o a los supuestos de la tradición que en un principio veíamos. Sobre todo cuando toquemos el texto *La Cosa*, quedará más claro este punto.

El carácter de obra no puede determinarse a partir del carácter de cosa en el sentido tradicional. Pero lo que sí es de vital importancia, lo que más vale la pena destacar es que gracias a estas reflexiones, puede tomar otro rumbo la consideración sobre el carácter de cosa de la cosa. Más que nada porque como ya hemos venido viendo a lo largo de todo este trabajo, el hecho de cómo la tradición ha sido incapaz de comprender la esencia del utensilio y de la obra a partir de la interpretación del ser en general. Tomando al ser como presencia, como lo eterno invariable se ha limitado a una experiencia con lo ente reducida al objeto. Con ello se ha cerrado la posibilidad de acceder a la esencia originaria de la verdad. Y la experiencia humana se ha reducido a lo que la ciencia y la técnica han decidido.

Todo esto bajo una pretensión de dominio y control de algo que simplemente y por mucho nos rebasa. Las posibilidades del hombre en lo que se refiere a su existencia pueden abrirse hacia otros ámbitos de acuerdo a su afirmación, de acuerdo a lo más propio, a sus propósitos más altos, aquellos basados en su interior, en su crecimiento. Ampliando la comprensión del ser y situándose en el descubrimiento de la verdad como *aletheia*, el hombre puede encontrar y abrir caminos que impliquen una afirmación no sólo de su existir, sino de la vida de nuestro planeta.

Gracias a esta reflexión comprendemos la pertenencia de las cosas a la tierra. Tierra como el soporte de todo, como lo que se cierra a sí misma y que "sólo se desvela cuando se alza en un mundo dentro de la oposición recíproca de ambos"¹⁹⁶ La figura es justamente la que refleja este combate, la figura logra manifestarlo. Y en lo que se refiere al utensilio, igualmente es válido para el carácter de cosa de la cosa. La obra, el ser-obra de la obra, nos abre a una comprensión sobre lo ente porque es en ella donde obra el acontecimiento de la verdad.

Aquí entra nuestra preocupación, la relación con la naturaleza que se deriva de esta comprensión del ente a partir de la obra. A pesar de que el arte sólo se manifiesta en la naturaleza gracias a la obra, porque originariamente reside en la obra, como proyecto creador, hay indudablemente una relación con la naturaleza que permite traer algo delante en el arte. Citando a Alberto Durero, Heidegger nos dice: "Pues, verdaderamente, el arte está dentro de la naturaleza y el que pueda arrancarlo fuera de ella, lo poseerá"¹⁹⁷

Arrancar como extraer el rasgo, la medida los límites y la posibilidad de traerlo delante en el arte. Entonces naturaleza y arte están ligados, unidos en una relación de pertenencia. Pero, lo más importante del asunto es que gracias a la comprensión de lo que obra en la obra, el acontecimiento de la verdad, es posible rebasar los supuestos de la tradición y entender la totalidad del ente desde esta perspectiva en donde el arte es un llegar a ser y acontecer de la verdad. Que la actitud frente a esto no tiene que ver en absoluto con la presencia de un sujeto que impone a las cosas su verdad, sino más bien una apertura y un sostenerse en medio de lo ente sabiendo lo que se quiere, con una comprensión auténtica.

La verdad entonces no es nada de lo que tenga que ver con lo habitual, sino la apertura de lo abierto y el claro de lo ente. Mismo que se proyecta en la caída, en lo

¹⁹⁶ *ibid* p60

¹⁹⁷ *ibidem*

habitual y cotidiano. Se proyecta, pero no surge. Y es así porque todo arte es en su esencia poema, porque la verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza:

Todo arte en su esencia es poema en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte, en la que residen al tiempo la obra de arte y el artista, es el ponerse a la obra de la verdad. Es desde la esencia poética del arte, desde donde éste procura un lugar abierto en medio de lo ente en cuya apertura todo es diferente a lo acostumbrado.¹⁹⁸

Lo habitual, gracias al proyecto puesto en obra del desocultamiento del ente, pierde la posibilidad de dar la medida. Y es que la obra transforma el desocultamiento de lo ente, y por lo tanto, transforma el ser. Al ser el proyecto esclarecedor de desocultamiento que proyecta hacia delante en el rasgo de la figura, el poema despliega el espacio abierto en medio de lo ente, haciendo así que brille y resuene. Por esto, cuando se habla de poema no se mienta en exclusivo a la poesía, o que las otras artes estén supeditadas al arte del lenguaje, como sus variantes. La poesía en su sentido estricto es uno de los modos en que el poetizar proyecta el esclarecimiento de la verdad que, si ocupa un lugar privilegiado por su relación con el lenguaje, porque el lenguaje es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente.

El lenguaje nombra al ente por primera vez, y este nombrar hace que el ente acceda a la palabra y a la manifestación. El nombrar del que hablamos nombra a lo ente a su ser a partir del ser. Es un decir que proyecta, que dice, que accede lo ente a lo abierto. El decir del poema es un relato del mundo y la tierra, del combate y espacio de juego, es el relato del desocultamiento de lo ente.

Viendo al poema en una unidad tan íntima con el lenguaje y la palabra podemos llegar a percatarnos que el propio lenguaje es poema en su sentido esencial. Porque el

¹⁹⁸ Heidegger, *El Origen de la Obra de Arte* p 62

lenguaje es el acontecimiento en el que se abre al ser humano por primera vez el ente como ente. Por eso es que la poesía en su sentido restringido es el poema más originario en sentido esencial: "El lenguaje no es poema por el hecho de ser la poesía primigenia, sino que la poesía acontece en el lenguaje porque éste conserva la esencia originaria del poema."¹⁹⁹

Entonces, el arte es poema porque pone a la obra de la verdad. De tal modo que tanto la creación como el cuidado de la obra son poéticas. Sólo cuando logramos desprendernos de nuestro hábito y nos adentramos en lo abierto por la obra, nuestra esencia se establece en la verdad de lo ente. Porque la esencia del poema es la fundación de la verdad, y el arte en su esencia es poema. Y dicha fundación lo es de tres modos: como donación, porque la obra de la verdad hace que se abra bruscamente lo inseguro, porque no tiene nada que ver con lo que se admitía hasta ese momento, porque no puede verse contrastado por lo dado o lo disponible. En segundo lugar funda como fundamento que soporta, como poner el fundamento, porque todo lo que ha sido dado al ser humano debe ser extraído en el proyecto fuera del fundamento cerrado y establecido sobre él, porque el proyecto verdaderamente poético "es la apertura de aquello en lo que el Dasein ha sido arrojado como ser histórico"²⁰⁰ Toda creación en ese sentido es una extracción. Entonces todo proyecto poético no viene de la nada, aunque sea un don, fuera de lo conocido hasta ahora, pero el sentido de fundar como fundamento hace ver que es la propia determinación del Dasein histórico que se mantenía oculta, que es extraída porque se mantenía oculta.

En tercer lugar el poema es fundación de la verdad en el sentido de un salto como es el verdadero inicio. Inicio que contiene la plenitud no abierta de lo inseguro, o sea, el combate con lo seguro. Esto es la lucha de la verdad, la provocación de la lucha de la

¹⁹⁹ *ibid* p 64

²⁰⁰ *ibid* p65

verdad, y en este sentido es fundación como inicio. Porque siempre que acontece el arte, cuando hay un inicio, la historia experimenta un impulso, por ello es que vuelve a comenzar. En este sentido historia no tiene nada que ver con la mera sucesión de hechos en el tiempo, historia es "La retirada de un pueblo hacia lo que le ha sido dado hacer, introduciéndose en lo que le ha sido dado en herencia."²⁰¹

Ahora contestamos la pregunta que dejamos abierta sobre la importancia de lo histórico en la verdad. Porque la verdad llega a ser, se torna histórica. El desvelamiento del ente en su totalidad es siempre distinta y está determinada por los impulsos en donde recomienza de acuerdo a lo que le ha sido dado hacer a un pueblo. Por ello es que el poema en tanto que funda en estos tres sentidos nos hace ver que la verdad es ella misma un devenir que no se paraliza en la objetividad.

Más allá de cualquier supuesto de la tradición, de nombres como sujeto u objeto, podemos ver que el arte es el poner a la obra de la verdad. Y es histórico, por ello es el cuidado creador de la verdad en la obra. Histórico además, en tanto que el arte acontece como poema, poema como fundación en el sentido de donación, fundamentación e inicio. El arte es historia en el sentido de que funda historia. Hace surgir la verdad en la obra como cuidado fundador.

II LA NATURALEZA Y LA POESÍA

Ahora nos toca adentrarnos en la esencia de la poesía si es que queremos tomar en serio su papel tan fundamental. Sobre todo en el arte, pero como aquel lugar en donde la verdad se descubre, acontece. En el arte como el que muestra fielmente la lucha, el combate entre el mundo y la tierra, como el que a través de la obra nos abre a lo inseguro, a lo inhabitual, al lugar de la verdad para así lanzarnos a una comprensión de nuestro *Dasein* histórico, de nuestras posibilidades y deseos en medio de la totalidad del ente. Es

²⁰¹ *ibid* p 66

momento de abrimos a través de la poesía hacia una comprensión del ser que nos posibilita, que amplía nuestra experiencia hacia caminos diferentes de los de hasta ahora.

La relación con la naturaleza que se abre a partir de esta experiencia tiene que ver con una actitud abierta, fuera de todo prejuicio o supuesto, con una comprensión que nos hace ser uno con todo, que nos hace amar plenamente, tomando, pero dando de regreso, en donde se respeta y se ama a la vida en su totalidad, donde se siente la pertenencia y el cobijo. No se trata de proponer el dejarlo todo, o eliminarlo como si fuera inútil o perjudicial, tampoco de degradar al hombre frente al mundo natural, de hacerlo sentir idiota o perdido. Pero si de reevaluar como a través de una comprensión del ser no basada en la presencia y el dominio científico, es posible tomar una actitud de respeto en donde hay mucho que recibir, pero también que dar.

De modo que veamos a través del texto de *Holderlin y la esencia de la poesía* como encontramos simplemente un camino, posible entre otros por supuesto, que nos permite entablar otro tipo de relaciones con la naturaleza. Pero ¿por qué Heidegger escoge la poesía de Holderlin y no otra? Justamente porque Hölderlin es el poeta del poeta porque poetiza la esencia e la poesía:

Holderlin no se ha escogido porque su obra, como una entre otras, realice la esencia general de la poesía, sino únicamente porque está cargada con la determinación poética de poetizar la esencia de la poesía. Holderlin es para nosotros en sentido extraordinario el poeta del poeta. Por eso está en el punto decisivo.²⁰²

A lo largo de este trabajo hemos podido entender la importancia del habla y del lenguaje, así como también del oír. *Ser y Tiempo* nos mostró al habla, junto con el encontrarse y el comprender como el "estado de abierto" del "ser ahí", como el ser del "ser ahí". Ahora, a través del oír, del nombrar e instaurar, podemos comprender a la esencia

²⁰² Heidegger, Martin, "La Esencia de la Poesía" p 128, en *Arte y Poesía*. Fondo de Cultura Económica, México 1995.

del lenguaje como poesía. Asimismo, también hemos podido comprender la relación entre el ser, la verdad y el *logos* de tal modo que este vínculo nos une, nos lleva a un plano originario donde el lenguaje nombra al ser.

Lo fundamental de este asunto es que la poesía, como el habla fundante, da al hombre la unión, el vínculo con lo hablado. La poesía une, muestra la pertenencia del hombre a la tierra:

¿Quién es el hombre? Aquel que debe mostrar lo que es. Mostrar significa por una parte patentizar y por otra que lo patentizado queda en lo patente. El hombre es lo que es aun en la manifestación de su propia existencia. Esta manifestación no quiere decir la expresión del hombre suplementaria y marginal, sino que constituye la existencia del hombre. pero ¿qué debe mostrar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Esta pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz de todas las cosas.²⁰³

El heredero y aprendiz de todas las cosas. Sin embargo, las cosas están en conflicto porque están separadas. Sin embargo, justamente la creación de un mundo, su nacimiento, destrucción y decadencia es lo que hace que haya una pertenencia a las cosas, que estén unidas a pesar de estar separadas. Por ello, el estar separadas, es igualmente un estar reunidas; esto es la "intimidad". Lo que está en el fondo de la manifestación del ser del hombre, y con ello su más auténtica realización, es la libertad, su capacidad de decidir.

Por esto mismo, el lenguaje es el más peligroso de todos los bienes. Porque con él puede crear y destruir, puede hundirse o regresar "a la eternamente viva, a la maestra y madre, para que muestre lo que es, que ha aprendido de ella lo que tiene de más divino, el amor que todo lo alcanza".²⁰⁴ Si el lenguaje es creador o destructor, puede ser la amenaza del ser por el ente, o sea, el peligro de perder el ser. Y este es el peligro de los peligros.

²⁰³ *ibid* p 131

²⁰⁴ *ibid* p 130

Después de que ya hemos estudiado cómo se ha tomado al ser como lo "ante los ojos", y cómo la ciencia y su técnica han decidido sobre el ser del ente a través del dominio y control, de cómo el "ser ahí" se ha interpretado a sí mismo a partir de los entes intramundanos, y de cómo se ha reducido la experiencia humana cerrando posibilidades propias, después de ver las consecuencias, la devastación ecológica y el desgaste a la tierra, podemos empezar a comprender el peligro del que se habla aquí.

Pero, no es sólo en este sentido un peligro, sino que además el habla es un peligro continuo, porque la palabra esencial, que hace patente, en la obra, al ente como tal y lo custodia, la palabra en la que llega lo más oculto y más puro, para hacerse entender, para hacerse posesión de todos, se vuelve común. De este modo, se está arriesgando lo que tiene de más propio, su decir auténtico; puede dar la apariencia de inesencial, o lo inesencial puede parecer lo más esencial. Es el riesgo que hay que jugar.

Entonces el habla es un peligro, pero antes que nada es un "bien", un "bien peligroso". Y lo es porque garantiza la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes. En este sentido, el habla es la posibilidad de la historia. Porque sólo hay mundo donde hay habla, y el mundo, como el "círculo cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío, hace posible a la historia"²⁰⁵ Por eso el habla es el acontecimiento donde se realiza la posibilidad más alta del hombre.

¿Cómo acontece entonces el habla? Para esto primeramente tengamos en cuenta que nosotros los hombres somos un diálogo. Hölderlin lo expresa de la siguiente manera:

El hombre ha experimentado mucho.

Nombrado a muchos celestes,

desde que somos un diálogo

²⁰⁵ Heidegger *La Esencia de la Poesía* p 132

*y podemos oír unos de otros.*²⁰⁶

Con esto vemos que el ser del hombre se funda en el habla, pero ésta acontece como diálogo. No es sólo que el habla se realice de este modo, sino que es esencial como diálogo. Diálogo, la capacidad de hablar unos con otros, poder oírse uno al otro. Hablar y oír son igualmente originarios, porque ser diálogo quiere decir poder oírse mutuamente. El oír entonces está arreglado sobre la posibilidad de la palabra, es un supuesto del habla, no una consecuencia. Ya lo veíamos desde *Ser y Tiempo*.

Somos un diálogo. Hay una unidad en el diálogo que es portadora de nuestra existencia, de nuestro *Dasein*. En cada momento está manifiesto en la palabra esencial el uno y el mismo por el que nos reunimos, por el cual somos uno. Porque donde hay un diálogo es preciso que la palabra esencial quede relacionada con el uno y el mismo, sin ello no es posible disputar. Pero además Holderlin dice que desde que somos diálogo, ¿qué significa el "desde"? Aquí es donde el tiempo cobra presencia, o más bien, hace posible el diálogo, porque en el momento en el que se abre el tiempo en su extensión, como presente, pasado y futuro, el hombre se sitúa en la actualidad de su presencia y se expone a lo que persiste, que no es más que lo mudable. Cuando el tiempo irrumpe se unifica lo permanente, es necesario que el tiempo sea, para que seamos estables, y entonces es que somos históricos. "Ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo"²⁰⁷

El habla aconteció como diálogo. Al mismo tiempo vinieron los dioses y apareció el mundo. Estos tres eventos son contemporáneos. El diálogo consiste en nombrar a los dioses y el mundo es en la palabra. Los dioses llegaron con el diálogo e invocaron a los hombres para venir a la palabra. Por ello, la palabra que nombra a los dioses es tan sólo la respuesta a este llamado. Respuesta que brota de la responsabilidad de un destino en

²⁰⁶ *ibid*, Holderlin (IV, 343) p133

²⁰⁷ *ibid* p 135

donde decidimos si nos prometemos o nos negamos a ellos. Entonces, podemos decir que desde que somos un diálogo, desde que los dioses nos han llevado al diálogo, desde que el tiempo es tiempo, el hombre es hombre. Porque el diálogo es el fundamento de nuestra existencia. El habla entonces es el acontecimiento más alto y el fundamento de la existencia humana.

Vemos así, que el habla es la posibilidad de testimoniar la pertenencia del hombre a la totalidad. Por lo tanto, hay diferentes niveles o planos del habla. El repertorio de palabras y reglas de sintaxis, es tan sólo el primer plano. Mientras que el nombrar al ser es tarea del filósofo, pero nombrar lo sagrado, eso es tarea del poeta. El poeta es el que desvela, el que quita máscaras y descubre la verdad.

De este modo, lo permanente lo instauran los poetas: "Precisamente lo que permanece debe ser detenido contra la corriente, lo sencillo debe arrancarse de lo complicado, la medida debe anteponerse a lo desmedido. Debe ser hecho patente lo que soporta y rige al ente en totalidad. El ser debe ponerse al descubierto para que aparezca el ente."²⁰⁸ El servicio de los poetas, su cuidado, es lo que posibilita que esto permanezca. Este es en definitiva, el descubrimiento de la verdad: El poeta nombra a los dioses, y a las cosas en lo que son.

Este nombrar nos da a conocer al ente, porque instaura al ser con la palabra. Ya veíamos que el mundo no es un conjunto de cosas, sino de signos, que lo que llamamos cosas son palabras. El poeta es quien puede interpretar los signos, puede traducirnos el llamado de los dioses en una nueva escritura. Gracias a ello, se denomina, por vez primera, al ente en lo que es.

Por eso precisamente es que la esencia de las cosas no puede ser calculada o derivada de lo ya existente, no puede porque debe ser libremente creada, puesta y donada. Este acto libre de donar es la instauración, y es el que da al hombre la posibilidad de

²⁰⁸Heidegger, *La Esencia de la Poesía* p 137

establecerse en una razón de ser, de fundamentar su razón de ser. La razón de la existencia humana, entonces, no es sino poética en su fundamento. A pesar de que el hombre hace y deshace, a pesar de lo que persigue y alcanza, de los que adquiere y busca, esto nos es la esencia de su morada en esta tierra, no es la razón de su existencia.

Esta razón es poética en su fundamento precisamente porque, como instauración que es, como donación, es "estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la esencia cercana de las cosas"²⁰⁹ Contemplemos el peligro que hay detrás de esta, la más inocente de las tareas. Y es que la libertad del hombre es la que hace del peligro lo que es. El poeta instaura a través de la palabra al ser. Gracias a ello podemos hacer público todo sobre lo que se habla comúnmente, el lenguaje cotidiano. La poesía hace posible al lenguaje, y el lenguaje es un bien peligroso: él es el que puede o no deformar, el que conserva, el que toma la responsabilidad de un destino.

Pero además el poeta, el intermediario entre los dioses y los hombres, quien interpreta los signos, el lenguaje de los dioses. El, al estar "proyectado fuera" de lo cotidiano, puede trágicamente irse, partir. El poeta se encuentra en un peligro constante, y por lo mismo su obra es peligrosa. Y lo es porque la poesía reúne a los hombres sobre la base de su existencia. Y esto es todo menos un juego, porque gracias a ello pueden llegar al "reposo infinito en que están en actividad todas las energías y todas las relaciones".

Entonces, poetizar es nombrar a los dioses, es interpretar los signos en el que los dioses interpelan al hombre. Son los dioses los que nos llaman, son ellos los que nos han dado el habla. El poeta recibe los signos y los dona a su pueblo. Pero vislumbrar el "primer signo" es poder predecir lo venidero. Entonces, la instauración del ser está vinculada a los signos de los dioses. Y la voz del pueblo es quien interpreta la palabra

²⁰⁹*ibid* p 139

poética. Así el poeta está en medio, entre dioses y hombres. Jústamente este estar entre es lo que decide quién es el hombre y dónde se asienta su existencia.

"Poéticamente habita el hombre esta tierra." Perteneciendo siempre a un tiempo determinado, pero sin conformarse con lo dado, con lo ya existente. La poesía prediciendo, determinando por primera vez un tiempo nuevo. ¿Y en qué consistía su tiempo?, y ¿hacia donde se abre nuestro tiempo nuevo, nuestro advenir? Hölderlin nos dice que vivimos en un tiempo de indigencia, un tiempo caracterizado por una doble carencia y negación, un tiempo donde los dioses han huido, y esperamos al que vendrá.

Pero ¡amigo! venimos demastado tarde.

En verdad viven los dioses

*pero sobre nuestra cabeza, arriba en otro mundo
trabajan eternamente y parecen preocuparse poco
de si vivimos. Tanto se cuidan los celestes de no herirnos.*

*Pues nunca pudiera contenerlos una débil vasija,
sólo a veces soporta el hombre la plenitud divina.*

La vida es un sueño de ellos.

Pero el error nos ayuda como un adormecimiento.

Y nos hacen fuertes la necesidad y la noche.

*Hasta que los héroes crecidos en cuna de bronce,
como en otro tiempo sus corazones son parecidos en
fuerza a los celestes.*

Ellos vienen entre truenos.

*Me parece a veces mejor dormir, que estar sin
compañero*

Al esperar así, qué hacer o decir no lo sé.

Y ¿para qué poetas en tiempo aciagos?

Pero, son, dices tú, como los sacerdotes sagrados del

*Dios del vino,
que erraban de tierra en tierra, en la noche sagrada.*

III - EL HOMBRE DESDE LA CUATERNIDAD

Con el texto *La Cuaternidad* quisiera terminar mi exposición. Es justo aquí donde siento que nos abrimos plenamente a una comprensión diferente a lo que hasta ahora comprendemos sobre el ser, como lo "ante los ojos", y la totalidad del ente; es ahora cuando podemos dejar atrás todas las cargas o prejuicios que sostienen y determinan esta relación, *donde podemos abrirnos* dejando que éste se muestre dejándolo ser en una relación de pertenencia. Ahora, una vez que hemos reconectado nuestra relación originaria con el lenguaje, una vez que ha adquirido su fuerza, su capacidad de congregar cabalmente lo que es, la totalidad del ente se abre, se muestra completamente por sí solo, y nos es posible comprenderlo desde su ser.

Si nos damos cuenta, todo el conflicto que se ha venido suscitando sobre la pregunta por la cosa, ha sido porque la pregunta por la cosa es la pregunta por la naturaleza. Gracias a la labor heideggeriana, una especie de genealogía en donde a base de preguntas se va desvelando, haciendo a un lado toda la serie de cargas que venimos arrastrando y que no nos permitirían llegar al origen, a la experiencia primigenia que acompaña al nombrar, al lenguaje; ahora nos damos cuenta que la pregunta por la cosa es histórica.

Hemos visto, por ejemplo, que esta pregunta está cargada de teología, y es ella la que ha impuesto una jerarquía. Las cosas son creadas, el *ens creatum*, de modo que se establece una jerarquía en la naturaleza: primero lo mineral, después lo vegetal, luego lo animal y por último el hombre como la más superior, la corona de la creación. Estas son cargas que hasta ahora venimos arrastrando en nuestra formación, y no las podemos romper. Así, la cosa tiene atrás toda una tradición, es una pregunta histórica que muestra todo lo que hasta hoy venimos cargando. Heidegger llama a esta carga que nos limita

ydetermina, los prejuicios. Estos son un sistema de valores, de implicaciones de los que es muy difícil librarse, y que determina nuestra experiencia con las cosas.

Lo más importante de este asunto es que no podemos pensar que nos abrimos neutralmente a conocer las cosas, sino que en todo caso hay que hacer todo un ejercicio, una genealogía para ver cómo todo ha sido en el fondo un juego a partir de valores que no están en las cosas. El valor no es parte del significado, no es algo intrínseco a la cosa, sino que es de la interpretación, el valor que el mismo hombre ha dado.

Por ello, Heidegger no pretende salir de la tradición para criticarla, porque él mismo está formado por ella. Solamente quiere hacer ver que las decisiones que se han tomado no son las únicas posibles. Su labor ha consistido en recuperar el pensar, pero, para no cargar con los supuestos de la tradición, lo ha relacionado con la poesía buscando una raíz filológica que de un sentido a este pensar. Esto implica otra relación con el ser. Holderlin es el ejemplo

Hay en Heidegger una necesidad constante de remitirse al origen, porque hay un paraíso perdido, una caída, pero, y esto es fundamental de comprender, esta caída es en el sentido verbal. Es el lenguaje que deja de hacer cosas en el mundo y las empieza a representar. Esto, aunque ha simple vista no se vea, es una pérdida. Porque no se alcanza a la cosa como cosa. Y justamente la ciencia, que confronta con su manera de representar, aceptando con anterioridad su objeto posible, ha compelido, obligado, nulificando a las cosas al no dejarlas ser en la medida en que son:

"La "coseidad" de la cosa permanece oculta, olvidada. La esencia de la cosa no sale a luz, es decir, no adviene al lenguaje. Esto es lo que quiere decir la aniquilación de las cosas como cosas."²¹⁰

²¹⁰ Heidegger, Martin, *La Cosa*, p5. ("*Das Ding*" del libro *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske Pfulling, Fünfte Auflage. 1985) Revista Espacios, número 4, Año VI, 1989. CIF. U:A:P: Puebla.

Solamente en un ejercicio retórico del lenguaje podrá recuperarse el sentido primordial, auténtico. Después de la caída las palabras nombran, antes tenían poderes, eran productores de verdades: por medio de invocar se hacían realidad. Con la palabra se hacen cosas, es acción. La palabra mítica tiene esa relación con la verdad, con la justicia, que no es solamente adecuación. Habían potencias con capacidades.

De hecho la *aletheia* es un término que remite a una tradición mítica de leyendas griegas. La misma palabra tiene connotaciones míticas: *lethe* es sueño, dormir, mismo que puede ser bueno o malo porque trae olvido, pero es parte del ejercicio del conocimiento, nos hace relacionarnos con el mundo. Palabras como esta siempre tenían una ambivalencia, una fuerza. Pero, con la secularización del pensamiento la verdad se vuelve adecuación. Con la compelación científica, con su representar que nulifica las cosas, se pierde la experiencia originaria, la posibilidad de que aparezcan en el pensamiento como cosas, que se muestren en su "coseidad".

¿En qué consiste este mostrarse en su "coseidad"? Para entender esto, primero tenemos que entender que el hombre solamente puede omitir lo que ya le ha sido dado, y que solamente porque con anterioridad ha advenido a sí mismo y se ha mostrado con la luz que trae consigo, es posible la representación. ¡Por ello esa necesidad de regresar, de recuperar lo primordial! De modo que salgamos de la fábula que ha final de cuentas nos ha contado la ciencia al poner valores y reducir las cosas a objetos, slagamos de la representación científica y reflexionemos sobre la coseidad de las cosas.

¿Qué es eso de que la cosa "cosea"? Heidegger nos pone por ejemplo a un jarro. La ciencia, con su pretensión de aclarar en qué consiste la "jarrosidad" de un jarro, la sustrae, la pierde: "Para una representación científica el vino es un mero líquido, y la liquidez, a su vez, se vuelve en uno de los estados de agregado a la materia, posible siempre. Y así omitimos reflexionar sobre lo que el jarro contiene y cómo lo contiene".p5 Sin embargo, el vacío del jarro contiene recibiendo lo que le es vertido, el vacío contiene

acogiendo y reteniendo. Y esta manera de contener descansa en el verter: es en este verter que el contener es auténticamente como es.

Obsequiar, en esto consiste el verter del jarro, en un obsequiar. De modo que la "jarrocidad" del jarro presencia, adviene, en el obsequio del verter. Vacío o no, la esencia del jarro como el obsequio vertido es retenida en él. Este obsequio puede ser un trago de vino o de agua. Y justamente aquí, en el obsequio vertido, permanecen coligados Tierra, Cielo, Dioses y Mortales, copertenenciendo a una unidad desde lo que ellos mismos son: "El manantial permanece en el agua del obsequio. Y en el manantial permanece la roca, y en la roca el oscuro dormir de la Tierra que recibe la lluvia y el rocío del Cielo. En el agua del manantial permanece el enlace del Cielo y la Tierra"²¹¹

Del mismo modo, el obsequio para verter es para los Mortales. Para saciar su sed o alegrar su vida comunitaria. Sin embargo, también puede ser un obsequio para los dioses inmortales, puede ser una libación consagrada. El jarro entonces vierte presencia como obsequio ofrecido, es una donación o un sacrificio como la palabra alemana "Guss", verter, lo hace ver, es un ofrecer en sacrificio, un donar. Y en este obsequio del verter Mortales y Dioses permanecen cada uno a su manera, coligados junto con la Tierra y el Cielo.

Sólo así, en la medida en que Tierra, Cielo, Mortales y Dioses permanecen, en la medida en que acontecen trayendo al claro de su co-pertenencia, sólo así, el obsequio del verter es un obsequio: "Lo reunido en el obsequio se reúne en el permanecer del acontecer de la cuaternidad. Esta múltiple sencilla-unidad reunida es la esencia del jarro."²¹² Y justamente, esta reunión es llamada en el antiguo lenguaje alemán, "thing", cosa.

²¹¹ *ibid* p 6

²¹² *ibidem*

Vemos así cómo el jarro presencia como cosa, como el jarro es jarro como cosa. Entonces es cuando la cosa "cosea". "Cosear" es reunir, reunir el permanecer de la cuaternidad en algo que permanece por un tiempo. La cosa, como lo que reúne-aconteciendo-permaneciendo en la Cuaternidad, es la esencia de las cosas. Y la esencia de las cosas adviene en el lenguaje, en este caso como "thing". "Thing" y "Dinc" designan un asunto o tema que concierne a los hombres, que los toca, y justamente por eso está en el habla.

Los romanos se refieren a esas cosas que son en el habla como "res": hablar o deliberar sobre ello. "Res" es lo que concierne a los hombres, un tema controversial, un caso. De ahí viene también la palabra *causa*, pero como aquello que es el caso en el sentido de lo que es esperado, lo que adviene; ya después se deriva en causalidad por la palabra sinónima *Fall* que también quiere decir caso. Y de la palabra romana "res" como en el sentido de caso, como asunto pertinente, viene la palabra *chose* en francés, y *cosa* en romance.

La cosa "cosea". El presenciar de algo presente, que acaezca este algo, es justamente lo que "cosea" de la cosa. Y en este "cosear" perma la Tierra, el Cielo, los Mortales y los Dioses. En este permanecer, la cosa los aproxima en su lejanía y los vuelve cercanos. Es ahí, en la unicidad de la cuaternidad, en este permanecer, donde la cosa "cosea". La Tierra, soporta construyendo, fructifica alimentando, resguardando aguas y rocas, vegetales y animales. El cielo como la marcha del sol y el curso de la luna, como el resplandor de los atros o la luz del día, el crepúsculo, la claridad de la noche o el paso de las nubes, el correr de las estaciones y el profundo cielo azul.

Los Dioses, mensajeros de la deidad, del reino del cual emerge el dios en su ser. Y los Mortales, los seres humanos, aquéllos que como ser, están en una relación esencial con el ser. Los mortales, aquéllos que son capaces de la muerte, porque "sólo el hombre muere. El animal perece. No tienen la muerte como muerte, ni frente ni detrás."p8 La

muerte como aquello que presencia, como aquello que, siendo el altar de la nada, es la esencia del ser; la muerte como el misterio del ser.

Cada uno en sí mismo, en su presencia nos hace pensar en los otros tres que le acompañan en la unicidad de los cuatro. Cada uno es con el otro, refleja la esencia del otro y su propia esencia en la unicidad de los cuatro. El reflejo es entonces el claro de los cuatro, es el acontecer del juego del envolverse cada uno en los otros para desposarse en la apropiación sin por ello perder su esencia. Libres en el juego de espejos de la univocidad de la cuaternidad, de la sencilla unicidad

Ahí, en este juego de espejos de la Tierra, el Cielo, los Mortales y los Dioses, ahí justamente el mundo presencia "mundeando". El mundo es el acontecer del juego de espejos de la Cuaternidad. Sólo en ella presencia, "Mundea". Lindando en lo inefable, tan sólo con esto podemos tratar de comprenderlo, no son posibles más explicaciones. Y no lo son porque las causas y fundamentos son inadecuados para explicar el "mundear" del mundo.

"Tan pronto el conocimiento humano reclama una explicación, fracasa en trascender la esencia del mundo y se queda a la mitad del camino hacia éste. La voluntad de explicación de los hombres no alcanza a lo sencillo de la sencilla unicidad del "mundear".²¹³

Tenemos que ver que la unicidad de los cuatro está entrelazada en su esencialidad, es el obrar de los cuatro donde acontece el juego de espejos. Es en este acontecer donde los cuatro presencian como el "mundear" del mundo. No podríamos explicarlo por sus partes, por cada uno para luego unirlos y formar la unicidad; esto es imposible porque se perdería, se escondería el juego.

²¹³ Heidegger, *La Cosa* p 9

El juego es la "danza en rueda del acontecer".²¹⁴ Por lo mismo, esta danza en rueda es un anillo. Un anillo que anilla mientras juega reflejando. Y así, en este acontecer, en este reflejo, se despeja el claro de los cuatro resplandeciendo la esencia en su enigma. En este consiste el anillar, el jugar reflejante del anillo. Y se conforma una esencia unificada, sin por ello perder cada uno la suya. En este plegarse los cuatro se coligan en el "mundear" del mundo

Entonces, comprendiendo al mundo desde su "mundear", desde este juego de espejos como anillar del anillo, desde ahí podemos ver cómo "cosea" la cosa. Porque la cosa, para "cosear" debe permanecer en la cuaternidad: la cosa "cosea" mundo. Jústamente es la cosa quien hace que permanezca la cuaternidad en el acontecer de la unicidad del mundo: "Si dejamos a la cosa ser en su "cosear" desde el "mundear" del mundo, entonces pensamos a la cosa como cosa. Y pensando de esta forma nos dejamos tocar por la esencia del "mundear" de la cosa. Pensando así, somos llamados por la cosa como cosa."²¹⁵

Dejando a la cosa ser cosa, si preservamos su esencia, nos aproximamos a la región donde presencia, aproximamos al mundo, habitamos lo cercano. Y esta es precisamente la verdadera y única dimensión del juego de espejos del mundo. De tal modo que las cosas no advienen por el obrar de los hombres, aunque como Mortales sea indispensable su vigilancia. Y precisamente esta vigilancia consiste en dar un paso atrás del pensamiento que representa. Es dar un paso atrás dejando a un lado cualquier enfoque o perspectiva, es, más bien, la permanencia en un corresponder al que se responde al mundo. Es dejar que la cosa se aproxime desde el anillar del juego de espejos del mundo.

El anillo se hace cosa a sí mismo, y lo hace sin pretensiones, modestamente, acomodándose en su propia esencia. Las cosas son complacientes y modestas en si

²¹⁴*ibidem.*

²¹⁵*ibidem*

mismas, cada una a su manera, presenciando desde el "mundear" del mundo, "coseando" desde la cuaternidad. "Modestamente complaciente es la cosa: el jarro y el banco, el puentecillo y el arado. Y el árbol y la laguna, también el arroyo y el cerro son cosas, cada una a su manera. Las cosas "coseando" de tiempo en tiempo a su manera, es la garza y el venado, el caballo y el toro. Cosas, cada una "coseando" y cada una a su manera, son el espejo y el prendedor, el libro y el cuadro, la corona y la cruz"²¹⁶ Y los hombres, como Mortales, acceden al mundo como mundo morando. Desde ahí, desde lo que en el mundo se coliga, adviene la cosa.

²¹⁶Heidegger, *La Cosa* p10

CONCLUSIONES GENERALES

A través de la última parte, hemos logrado mostrar, gracias a la fundamentación de las anteriores, que el "ser ahí", como "ser en el mundo", puede abrirse hacia otras relaciones con su mundo a partir de otra comprensión del ser basada en el acontecer. Este trabajo tuvo el propósito de abrimos, desde la estructura fundamental del "ser ahí", el "ser en el mundo", a otra comprensión del ser, para así analizar la posibilidad de entablar otro tipo de relaciones con la naturaleza más allá del control que caracteriza la época moderna. Sólo que en la última parte lo hemos mostrado por medio del arte. Hemos mostrado el modo en el que el ser acontece. En pocas palabras, hemos rebasado la comprensión del ser como presencia para situarnos desde una perspectiva diferente ante el mundo y por consiguiente ante la naturaleza.

Una vez fundamentada la estructura "ser en el mundo", pudimos concebir al "ser ahí" desde las demás estructuras que conforman su ser hasta llegar a la cura, mostrando así que no es un sujeto aislado que necesite de una prueba epistemológica que le de un mundo. Asimismo, después de haber mostrado al tiempo como el sentido ontológico de la cura, y al haber recuperado la libertad originaria del "ser ahí" desde su "ser para la muerte", alcanzamos la posibilidad de que el "ser ahí" pueda determinarse a partir de su poder ser "sí mismo" más auténtico. Más allá de toda significación moral, ética o política, el "ser ahí" puede determinar su proyecto existencial desde una comprensión más allá de las imposiciones del uno, basadas principalmente en los entes intramundanos.

La posibilidad es la estructura última del "ser ahí", es siempre proyecto, un dejar de ser para ser, y en eso consiste precisamente su existencia. La cura, como la unidad estructural que es tiempo en última instancia, muestra justamente que en todo momento se está precursando una posibilidad. De tal modo que el "ser ahí" podrá moverse en las posibilidades más irrelevantes, o puede determinar su proyecto a partir de la verdad de su existencia, a partir de su poder ser sí mismo propio. Y esto sólo es posible asumiendo la

finitud, es modificando la comprensión de su ser y del ser en general más allá de la mera presencia, de lo eterno y constante en el tiempo.

Un punto fundamental en relación a esta temática es que solamente rebasando la comprensión de la verdad como algo "ante los ojos", es posible acceder al ser en su sentido original, porque esa comprensión bajo la que se mueve el "ser ahí" está rigiendo y determinando la relación con su mundo. Un sujeto que se enfrenta a su mundo tomándolo como objeto de conocimiento estático, fuera de todas sus relaciones y del tiempo, no alcanzará la verdad original, la verdad ontológica. Y es que, como Heidegger nos lo ha hecho ver, si sólo hay ser en la medida en que es la verdad, y según la forma de la verdad varía la comprensión del ser, entonces la verdad original garantiza la comprensión del ser del "ser ahí" y del ser en general.

Por ello era tan necesario unir a la verdad y el ser desde el tiempo. Gracias a ello, pudimos mostrar en la última parte, desde una perspectiva ontológica, al arte como el lugar donde acontece la verdad. La verdad necesita del ente para manifestarse, y justamente el arte muestra al ser aconteciendo desde el tiempo, muestra el descubrir que abre un claro donde la verdad se muestra a través de la obra. Siempre variable, siempre cambiante, la verdad acontece en el arte.

Uno de los propósitos de esta última parte ha sido unir al ser y a la verdad por medio del arte, mostrar la relación ente el ser y el tiempo con la verdad a través del arte para de este modo, entender al hombre desde una perspectiva completamente diferente a la moderna; y así ver la posibilidad de que establezca otro tipo de relaciones con la naturaleza. Se trata entonces, en última instancia, de rebasar la época moderna y por lo tanto las relaciones que establece con la totalidad del ente (y a la naturaleza por consiguiente), para abrimos a otra comprensión del ser.

Después de la fundamentación que llevamos a cabo a lo largo de este trabajo, en donde entendimos al ser más allá de toda estatización, alejado de la simple presencia, ahora, desde su acontecer, vemos que es imposible agotarlo, por su mismo modo de

manifestarse. El hombre jamás podrá asirlo completamente; jamás podrá rebasar el simple claro, el desocultamiento en el que acontece. En pocas palabras, el hombre no puede controlarlo a través de su postura teórica, por más que su técnica muestre todo lo contrario. Y es que esta actitud es la que a llevado al hombre a devastar su mundo natural.

Ha sido justamente la comprensión de su ser y del ser en general, la postura del sujeto que a partir de su razón y por medio de un método científico decide sobre el ser de las cosas para así controlarlas, que han llevado a la tierra a estar al límite de una catástrofe natural. Y es que el sujeto que se enfrenta a un objeto y que toma a su mundo como algo que necesita de una prueba para justificar su existencia, el que asume una posición solipsista situándose en un espacio puro, vacío, fuera de todo el plexo de significaciones con las que se conforma, está o se siente con el "derecho" de controlar y manipular el mundo a su antojo.

Gracias a nuestro análisis, vemos que el objetivar, el tomar a las cosas como lo "ante los ojos", como lo presente constante e invariable, paraliza, deja de mostrar el combate en el que la verdad acontece, el modo en el que, desde el tiempo, se descubre. Porque el claro brinda el espacio, y precisamente es este desocultamiento el que deja conocer al hombre una pequeña parte de lo ente. Entonces, el encubrimiento es el límite del conocimiento. Por ello, el ente se sale completamente del dominio del hombre. El claro no es un escenario rígido, más bien el desocultamiento es un acontecimiento, siempre cambiante, siempre distinto. Es simplemente imposible comprender al ser en su bastedad a través de la objetivación.

Nuestro trabajo muestra que la verdad no puede ser entendida como un dominio del hombre, deja entonces de ser una relación basada en el control o en una comprensión de lo "ante los ojos". Esto ahora pudimos comprobarlo en el acontecer de la verdad y la relación del "ser ahí" en un plano originario a través del arte. Más bien ahora vemos como el hombre participa del acontecimiento de la verdad, participa a elaborar la obra, a crearla.

Porque crear es dejar que emerja, es traerla delante. La relación es más bien de pertenencia, no de dominio.

La esencia de la verdad entonces es el enfrentamiento de la lucha originaria que se disputa el centro abierto. Y la obra se encarga de plasmarlo. Así, encubrir y desencubrir son un acontecer mismo. El ser *no* es presencia porque le pertenece el mostrarse y el rehusarse. De este modo, la verdad es histórica, no algo inmutable y eterno, sino el acontecimiento del mostrarse o rehusarse del ser.

Asimismo, una vez alcanzado el ser desde el arte y al arte desde su relación ontológica, pudimos constatar que el arte es poema. Poema que muestra la relación primigenia entre el *logos* y el ser. Poema que no es sino el dejar acontecer la verdad de lo ente en sí mismo, que despliega el espacio abierto haciendo que el ente reciba su acomodamiento. Acomodamiento que abre las relaciones que podran establecerse con él, haciendo entonces que lo ente brille y resuene, porque de este modo se funda el proyecto del desocultamiento que proyecta hacia delante. Entonces, poema, que en su relación con el lenguaje consigue llevar a lo abierto al ente en tanto ente; nombrar al ente por primera vez, y al nombrarlo hacer que acceda a la palabra y a la manifestación. Es un decir que proyecta, que accede lo ente a lo abierto.

Ahí, justamente en esta relación primigenia entre el ser y el *logos* a través del poema, el hombre permite que las cosas se den en sí mismas. Y la comprensión que de aquí se deriva, una comprensión que da un sentimiento de pertenencia, permite determinar el proyecto en el que está inserta la existencia hacia otros caminos fuera del control y más cercanos al respeto.

Más allá de todo intento de racionalización o de imposición del ser de las cosas, y ya que vimos que la realidad depende en última instancia de la cura, comprendiendo el acontecer del ser, nos abrimos ahora hacia lo que el arte como poema nos abre. Que el poema es un relato entre el mundo y la tierra. El mundo como lo humano, lo histórico, como lo que el hombre edifica y construye desde su comprensión, desde su proyecto que

determina sus relaciones consigo mismo, y la totalidad del ente; su mundo como su patria o su pueblo, como modo de morar. Y entre la tierra. La tierra como su origen, como su madre, como la que brinda el material, la tierra como la que proporciona la morada del hombre.

El poema relata el combate y el espacio del juego entre mundo y tierra. Entonces no es más que el relato del desocultamiento del ente. De modo que, ahora sí, después de nuestro recorrido del *logos* y el habla, podemos ver que en última instancia el lenguaje es poema en su sentido esencial, es el acontecimiento donde se abre por primera vez el ente como tal. El arte así se sitúa en un lugar privilegiado porque es en esencia poema, porque pone a la obra de la verdad.

La esencia del poema es la fundación de la verdad. Pero además, el lenguaje como poesía, es un atender, un oír que instauro, que nombra al ser. La poesía, como habla fundante vincula al hombre con lo hablado, muestra la pertenencia a la tierra como el heredero y aprendiz de las cosas. La creación de un mundo, eso es lo que hace que haya una pertenencia a todas las cosas. En este sentido están las cosas reunidas, unidas en una intimidad. Por ello, lo más esencial de esta relación, es la capacidad de decidir, es la libertad humana que crea o destruye.

Entonces el poeta y no el científico, es quien se encuentra en el nivel más originario, el que nombra al ser, el que descubre la verdad; es justamente quien nombra a las cosas en lo que son. Y este nombrar nos da a conocer al ente. Es importante comprender esta relación entre el *logos* y el ser que se perfila desde un principio de nuestro trabajo, porque así vemos que el poeta es quien instauro al ser con la palabra. El poeta tiene esa relación originaria y privilegiada con el ser que logra darnos a conocer la voluntad divina, aquella que hace que lo mentado permanezca. De tal modo que el poeta está en una relación tal con la naturaleza que no hace sino interpretar sus signos, traducirlos. Y en este sentido, como su aprendiz, está en completa comunión con ella, acogido y resguardado por ella, en completa paz y armonía con ella.

No es que con ello pretendamos que todos nos volvamos poetas. Bueno fuera pero eso en realidad es casi imposible pues ya vimos que el poeta se encuentra en una posición privilegiada pero demasiado peligrosa. El situarse entre lo divino y lo terreno es una verdadera proeza que tan sólo unos pocos hombres pueden realizar. Es alcanzar a través de la poesía el acto libre de donar la esencia de las cosas, de instaurar al ente en lo que es. Y esto simplemente es imposible calcularlo a partir de lo ya existente.

La actitud científica y técnica no alcanza a comprender esta verdad, su lógica vacía es incapaz de entenderla, su método es ineficaz. No se trata de analizar, de fragmentar las cosas o transgredirlas hasta perderlas lo que dará con su esencia o su verdad. Y no es que estemos tratando de invalidar a la ciencia como una actividad del hombre. Estamos de acuerdo en su necesidad en algunos puntos para la vida humana. Mas sin embargo, la ciencia moderna y los supuestos sobre los que descansa, han cerrado posibilidades del "ser ahí", le ha cerrado caminos que descansan sobre otra comprensión del ser. Ha habido una reducción de la experiencia humana.

Por medio del análisis de la poesía vemos que se trata más bien de lo que establece al hombre en una razón de ser. El lenguaje es el que, como poesía, hace tomar la responsabilidad del destino, porque el poeta con su poesía reúne a los hombres sobre la base de su existencia. Y gracias a esta tarea se decide quién es el hombre y en dónde asienta su existencia. "Poéticamente habita el hombre esta tierra", perteneciendo a un tiempo, pero prediciendo el venidero. Y justamente Holderlin nos hace ver que vivimos en un tiempo de indigencia, caracterizado por una doble carencia y negación; tiempo donde los dioses han huido, pero en el que esperamos al que vendrá.

Así, a través de este análisis, hemos podido mostrar la relación que se da entre naturaleza y arte, entre hombre y naturaleza, más allá de toda penetración calculadora, de todo análisis que la divide, que la fragmenta para tratar de entenderla y así controlarla. Aunque tampoco proponemos que solamente el poeta sea quien comprende y establece su proyecto en armonía con la naturaleza, pero si por lo menos mostramos un modo de

hacerlo. Porque en última instancia es desde la comprensión del ser del "ser ahí" y del ser en general que se determina su proyecto, su modo de precursar posibilidades. Todas las relaciones que se establecen como "ser en el mundo" están determinadas con anterioridad, por la elección que hace el "ser ahí" sobre la existencia que hace asumir el proyecto de su actividad.

Además, porque la tierra sólo se muestra donde el hombre la preserva y la resguarda. Y ahí, sólo ahí, entrando en ese círculo mágico donde el hombre deja ser con un sentimiento de pertenencia, de reverencia y respeto, ahí la naturaleza se abre, siempre reposando en sí misma, pero como aquello que se cierra a sí mismo, como lo inescrutable.

A la naturaleza la hemos entendido, gracias al fenómeno de tierra, como el ser femenino que guarda celosamente su secreto, que engendra, alimenta y cobija a sus hijos. La naturaleza como la madre tierra en un sentido metafórico. Asimismo, el mundo se mostró como la totalidad que conforma un destino histórico, la pluralidad de mundos concretos o de la atmósfera espiritual que conforma e influye en la vida de cada pueblo, de cada momento histórico.

Entonces la obra de arte abre mundo, no lo representa a partir de lo dado. Y lo abre porque la verdad se establece en la obra, muestra el acontecer a través de ella. Porque es ésta quien muestra el combate entre mundo y tierra, la oposición alternante, la lucha entre el encubrimiento y el claro. Justamente, la tierra hace comprensible la experiencia del acontecer de la verdad en la obra de arte. El concepto de *physis* griega se relaciona con el de tierra, pues mienta aquello donde el surgimiento vuelve a dar acogida a lo que surge. La tierra acoge al surgimiento de la obra que ha abierto mundo, la situa.

De este modo, el "ser en el mundo", esta estructura fundamental e irreductible que hace del "ser ahí" no un ser aislado, fuera y ajeno de su mundo, sino todo lo contrario, como un ser que, por su estado de abierto, se mueve en un plexo de significaciones conformándose y curándose de los entes que hacen frente en su quehacer cotidiano, inserto en un proyecto de actividad que va más allá de toda postura teórica; pues bien,

esta estructura, ha sido complementada a través de la relación entre el "ser ahí" y el arte, de tal modo que la relación con la naturaleza no puede ser reducida simplemente a lo utilitario o teórico.

Desde un principio, cuando veíamos esta estructura desde lo "a la mano" y lo "ante los ojos" desde la mundanidad del mundo, se había sentado la base suficiente para posibilitar el que el "ser ahí" pudiera abrirse hacia otra relación con la naturaleza. Porque con el concepto de mundo se mienta algo más allá de un determinado número de cosas acomodadas en un espacio. Y el "ser en el mundo" es una determinación ontológico existencial del "ser ahí", que lo posibilita a abrirse a las relaciones que, según su comprensión y su libertad, decida entablar. El análisis de la espacialidad del "ser ahí", el ser cabe, no ha hecho ver, junto con el análisis del arte y la poesía, que habitar es morar en medio del ente, es comprenderlo como un conjunto y no a cada ente en particular. Por eso morar es tener mundo. Y es que donde se abre mundo, las cosas reciben su acomodamiento, se da una espaciocidad que no es sino el liberar el espacio libre de lo abierto y disponer de él.

De este modo, a través de estas reflexiones del arte desde la ontología, pudimos centrarnos en el acontecer del ser, en su manifestarse a través de la obra. Y un punto fundamental es que a partir de esta reflexión sobre el ser-obra de la obra, fuera de toda carga de la tradición, pudimos reflexionar sobre el carácter de cosa de la cosa, y del ser en general. Y fue sumamente necesario pues, en última instancia, la pregunta por la cosa es la pregunta por la naturaleza.

Creo que un punto capital es el habernos dado cuenta que esta pregunta es histórica, y más que nada que ha estado marcada por un sistema de valores que determina nuestra experiencia con las cosas. A lo largo de todo este trabajo hemos podido constatar esta preocupación por parte de Heidegger. Pero lo más importante es que se trata de ver que las decisiones que se han tomado no son las únicas posibles. Pienso que la labor de Heidegger ha consistido en recuperar el pensar relacionándolo con la poesía, buscando

una raíz filológica que le de sentido. Esto implica otra relación con el ser porque son otras las experiencias que se pueden establecer a través de este pensar originario y de este modo de poetizar el ser.

Por lo mismo, hay una necesidad de remitirse al origen. Porque hay una caída en el sentido verbal, lo que ha perdido a la cosa como cosa. Y un ejercicio retórico del lenguaje pretende recuperar el sentido primordial, auténtico. Antes, las palabras tenían poderes, eran productoras de verdades, al invocarlas se hacían realidad, se hacían cosas, eran acción. Ahora tan sólo nombran. La palabra mítica tiene esa relación con la verdad que no se limita a la adecuación.

Creyendo que la ciencia es la que decide sobre el ser de las cosas a partir de su método, no nos hemos dado cuenta de que al compeler, nulifica, pierde la experiencia originaria, la "coseidad" de las cosas. Pero lo cierto es que en la cosas reposa la cuaternidad: aquello de lo que los hombres en tanto mortales y relacionados con lo divino, desde la tierra, pero cerca del cielo, coperteneciendo en esta unidad desde lo que somos. Jústamente este análisis nos resitúa, nos vincula con nuestro origen para, desde ahí, entender a la *cosa* igualmente desde la reunión con el todo. La unidad de la vida se nos abre gracias a este análisis, y, con ello, el hombre retoma su puesto, su lugar en la tierra.

Porque es esta relación con el todo lo que hace que lo instaurado permanezca en el tiempo, y jústamente es esta la esencia de las cosas. No una fórmula matemática o una teoría sobre ellas, no algo fuera sino dentro, algo que al entrar en contacto con ellas, se siente. Es entrar en un juego, juego donde precisamente se nos abre el mundo, donde el mundo presencia "mundear". Y esto simplemente linda en lo inefable. Por ello mismo causas y fundamentos son insuficientes para explicar el "mundear" del mundo. Por esto es que las explicaciones fracasan al tratar de entender la esencia del mundo. No se alcanza porque es demasiado sencillo para comprenderlo por ese camino. Solamente ahí, en el juego donde lo divino y lo mortal, lo celeste y lo terrestre entran en una unidad armónica,

solamente ahí, en ese sentir, el mundo se revela. Y ahí justamente es donde la naturaleza abre sus signos para permitir al hombre interpretar o traducir el llamado de lo divino.

Entonces, es por ello que el comportamiento o la actitud que asuma el hombre frente a su mundo es tan importante, porque dejando ser a la cosa, preservando su esencia, podemos aproximarnos a la región donde presencia. Nos aproximamos al mundo, y ahí habitamos lo cercano. Esta es la verdadera dimensión del juego. Hay que entender por consiguiente que las cosas entonces no advienen por el obrar de los hombres, aunque seamos indispensables. Pero sólo en tanto que somos capaces, desde nuestra más originaria libertad, de dar un paso atrás, y así marcar la permanencia en un corresponder al que se responde. Es dejar que la cosa se aproxime desde el juego del mundo.

Vemos como la relación con la naturaleza tiene que ver con una relación abierta, más allá de cualquier supuesto, con una comprensión del ser que nos hace ser uno con todo. Una relación de pertenencia, amando y reverenciando la vida en su totalidad. Pertenencia y cobijo es lo que entonces nos brindará. Actitud de respeto donde hay mucho que recibir, pero también mucho que dar de regreso. Y la poesía, como el habla fundante, como la esencia del lenguaje, nos hace precisamente, ver, como el hombre se vincula con la totalidad a través del ente.

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. México Fondo de Cultura Económica, 1988.

Argentina. Siglo XX.
en *¿Qué es Metafísica?*, "De la Esencia de la Verdad".

en *Caminos de Bosque*, "El Origen de la Obra de Arte", y
"La Época de la Imagen del Mundo"
Madrid, España, Alianza Universidad, 1966.

en *Arte y Poesía*, "El Origen de la Obra de Arte", y
"Holderlin y la Esencia de la Poesía".

México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

La Cosa. Revista Espacios número catorce, año VI, U.A.P.,
Puebla México. Centro de Investigaciones Filosóficas. 1989.

Biemel, Walter, *Le Concept de Monde chez Heidegger*. Paris. Librairie
Philosophique J. Vrin. 6, Place de la Sorbonne, 1987.