



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA

LA CURA: EL SER DEL SER-AHI

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFIA
PRESENTA
RUTH BRENES PEDROZA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIRECTOR DE TESIS: RICARDO HORNEFFER M.



COORDINACION DE FILOSOFIA CIUDAD UNIVERSITARIA.





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.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

Agradecimientos

Quisiera agradecerle a la persona que en primer lugar ha hecho posible todo para mí, esa persona que ha estado siempre, en un juego de presencias y ausencias, y que me ha hecho, en gran medida ser lo que soy: mi mamá. Además de poder agradecerte, quiero compartir contigo estos momentos, que como otros, resultan decisivos en mi vida. Gracias por la posibilidad de agradecer, pero sobretodo por la posibilidad de compartir. Por enseñarme a aprehender y por ser como siempre has sido conmigo; que ahora sé, más que nunca que nada pudo ser mejor.

Agradezco también el poder compartir con mi hermana, “la más hermana del mundo”, no sólo este momento particular, sino tantos otros llenos de risas y cosas que sólo han sido posibles porque tengo una hermana. Gracias Meche.

En mi paso por la facultad, que sospecho apenas comienza, y sobretodo en la elección de una forma de vida, he de agradecer con toda honestidad a mi maestro Ricardo Horneffer, por compartir conmigo clases, pláticas de amigos, abrazos, mucho cariño y sus incesantes cambios de humor. Gracias Ricardo por dejarme ver un pedazo de tu vocación por la vida, y por mostrarme la transformación de ésta en filosofía.

Entre agradecimientos y compartires, me encuentro ante una persona con la que he comenzado a caminar un camino, el primero que es realmente mío, y que sabiéndolo tan mío lo comparto con él. A ti no sólo te agradezco ser el que eres, te agradezco que me des

la fortuna de ser conmigo y que de igual manera me dejas ser, lo que soy, contigo. A ti te dedico este mi primer trabajo serio, no tanto por su seriedad como por el amor que puse en él; este texto, sus rincones y sus frutos son para ti Edgar. Gracias por la vida renovada cada mañana y cada noche, gracias por la luz que pones en mis ojos y que me hace ver cosas que antes no veía. Por los cambios y las permanencias, por el descubrir lo que podemos ser juntos, gracias.

**El nacer va cargado siempre de promesas,
aunque duela,
y cada día enseña
que en el unirse, soltarse o durar,
no son los días sino un leve humo.**

Giuseppe Ungaretti

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Ruth Borenes

Pedroza

FECHA: 11 mayo 2004

FIRMA: Ruth Borenes

FIRMA:

Introducción

El presente trabajo pretende llevar a cabo una exposición, con miras a mostrar el ser del ser-ahí en su unidad estructural, de la analítica existencial planteada por Martin Heidegger en *El ser y el tiempo*. En ella, el autor busca exponer fenomenológicamente una serie de estructuras ontológicas que determinan al ser-ahí (hombre) y según las cuales éste se conduce siempre. Dicho análisis toma como punto de partida la cotidianidad, entendiendo por ésta los modos en que dicho ente se comporta de manera regular e inmediata. La finalidad de la analítica existencial es poner a la filosofía en camino del preguntar característico y más fundamental de ésta, a saber, la pregunta que interroga por el sentido del ser en general.

Para arribar a la pregunta original de la filosofía, la que interroga por el ser, es menester el poner la vista sobre el único ente capaz de formularla: el ser-ahí. A este ente le es posible realizar la pregunta por tener como constitutivo ontológico la comprensión del ser en general. Pero para que dicho ente pueda plantear de manera adecuada y expresa la pregunta por el ser, es necesario que quede abierta la posibilidad de ver a través de las estructuras que lo conforman, esto es, comprender propiamente lo que él mismo es. Lo que resultará de la analítica existencial, es la posibilidad de una ontología fundamental, que situará a la filosofía como ciencia del ser. Dicho sea de paso, esto sólo es posible desde la fenomenología, que pretende cumplir con la máxima husserliana de “ir a las cosas mismas”.

El proyecto heideggeriano se desenvuelve, entonces, buscando la posibilidad de la ontología fundamental, que tiene como meta la posibilidad de plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser, con lo cual se pondrá en marcha una comprensión “original” del ser. En la obra de la cual se hace tema para el presente trabajo de tesis, *El ser y el tiempo*, su autor emprende el camino hacia la comprensión del ser. Sin embargo el ambicioso proyecto del pensador alemán no fue concluido. El recorrido planteado en el plan de trabajo de ese texto, comienza en la analítica existencial, las estructuras del ser-ahí, y termina en la explicación del tiempo. El texto publicado no cubre la última parte mencionada en la Introducción, y se queda, apenas, en la exploración del tiempo como historicidad, concluyendo con una exposición sobre el concepto vulgar de tiempo. Textos posteriores muestran que la pretensión de que la filosofía regrese al preguntar por el ser, y con ella la búsqueda de la filosofía como ciencia original, no es abandonada por el pensador de la Selva Negra, a lo sumo ha cambiado la perspectiva desde la cual se pregunta por la pregunta por el ser. De hecho, en *El ser y el tiempo* están esbozados los temas que dieron fruto a tantas otras publicaciones, como por ejemplo los textos relativos al pensar la poesía.

Bien, en el texto que se presenta ahora se hace el mismo recorrido que Heidegger eligió para *El ser y el tiempo*, pero con la mirada puesta en un fenómeno “distinto” de la pretensión original de dicho texto. Aquí no se pretende avanzar en la comprensión del sentido del ser en general, sino de poner en marcha el camino hacia la explicación de una de las estructuras del ser del ser-ahí: el habla. La intención original de la que surgió este escrito fue una preocupación por el habla en general; ésta tenía como pregunta conductora el qué sucede cuando el ser-ahí habla, es decir, si las palabras son meras palabras o si más bien hay algo “detrás” de ellas que las hacen ser algo más. Para poder responder a estas

cuestiones era necesario plantear la pregunta por el habla, pero para descubrir qué es el habla, en el contexto heideggeriano, se hizo menester el recorrer el camino de la analítica existencial a fin de llegar, hacia el final de esta investigación, a la exposición fenomenológica del habla.

Sin embargo, la pretensión de la que nació este texto no fue cumplida. En el desarrollo de la investigación se hizo patente la necesidad de comprender a fondo *El ser y el tiempo*, y de tomar esta comprensión como base para poder hablar propia y adecuadamente del habla. Por ello, el tema de esta tesis es la exposición de la analítica existencial, hasta antes de la cuestión del tiempo. Que este texto quedara acotado a la analítica existencial en general, quedando un poco de lado el tema del habla, no es considerado una reducción del trabajo de investigación, sino que constituye el remontarse a una base sólida desde la cual podría plantearse “correctamente” la pregunta por el habla.

El desarrollo de esta investigación queda expuesto en tres capítulos, que pretenden mostrar la unidad ontológica del ser-ahí. La primera parte corresponde al existencial ser-en-el-mundo, la segunda al estado de abierto del ser-ahí, y la tercera y última a la unidad del ser del ser-ahí: la cura. En este tercer capítulo se toca tangencialmente el tema del habla, en la exposición de la vocación de la conciencia. Éste es el único lugar en todo el texto donde se da un acercamiento a la cuestión del habla. Queda pues a disposición del lector el presente texto, que abarca la exposición del ser del ser-ahí como cura.

Capítulo I: Ser-en-el-mundo

El ser-ahí es un ente que se distingue del resto de los entes por tener una preeminencia óntico-ontológica, la cual le permite hacer expresa la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esta preeminencia dice: el ser-ahí es un ente al cual le va en sí mismo su ser. Este modo de ser del ser-ahí es lo que Heidegger llama existencia; el ser-ahí *es*, pues existe. Los modos de la existencia, como caracteres fundamentales de todo ser-ahí, son los existenciaros. Estos constituyen una unidad estructural, sin embargo, es posible analizar esta unidad a partir de sus componentes, lo cual no quiere decir que los existenciaros se aglutinan hasta formar la unidad, son siempre como unidad, y la separación que se haga de ellos será con fines meramente expositivos. El presente capítulo tiene como fin la explicación del existenciaro del ser-en-el-mundo, con miras a aclarar el tema central de esta tesis, a saber, la cura como la unidad estructural y el modo fundamental de ser del ser-ahí.

1) Mundo

El ser-ahí no es un ente cualquiera, sino que, el ser de este ente es en cada caso mío. Por ello, el análisis sobre las estructuras de este ente han de conducirse por el mismo camino, o más bien, desde el mismo “lugar” donde este ente es: el mundo cotidiano. Pero ¿qué debemos o qué podemos entender por “mundo”? El problema de construir una definición

de “mundo” radica en que, al definir algo como “mundo” va implícita ya la idea misma a definir –la de mundo. Es decir, cualquier definición que se proponga sobre lo que sea “mundo” está determinada por el mundo mismo. Como se verá más adelante, el mundo, en el contexto heideggeriano, es constitutivo del ser del ser-ahí y lo determina como una estructura ontológica.

El nombre del existenciario ha desmembrar, el ser-en-el-mundo, sugiere ya un modo de interpretación del ser-ahí bajo la vista de esta estructura. Si el ser-ahí tiene como estructura fundamental el ser-en-el-mundo, entonces el ser-ahí es ser-ahí-*en*-el-mundo. El ser-en de esta estructura no es un estar dentro un ente en otro, por dos motivos: uno, porque el ser-ahí no es un ente como el resto de ellos, sino que tiene estructuras existenciales que lo distinguen de los demás entes que son, en cambio, definidos por categorías y no comparten la forma de ser del ser-ahí. Dos, estos entes distintos del ser-ahí carecen de mundo en tanto que no tienen como estructura el ser-en-el-mundo propia del ser-ahí. Así, mundo -como estructura- lo tiene sólo el ser-ahí.

Se dijo que el ser-en del ser-en-el-mundo no es, originalmente, un estar dentro un ente, el ser-ahí, en otro, el mundo. El ser-en que caracteriza el modo de la existencia del ser-ahí mienta, ante todo, el modo de ser del habitar: < El “ser en” dista tanto de mentar un espacial estar “uno en otro” entes [...], como dista “en” de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada: “en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a” [...], “estoy familiarizado con” [...]>¹.

¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, México 2000, pp. 66-67.

Por el contrario, los entes que no son de la forma de ser del ser-ahí, es decir, los entes “ante los ojos”, sí están dentro del mundo determinados por este estar dentro. El estar dentro del mundo de los entes distintos del ser-ahí les es dado a éstos por el mismo ser-ahí de quien es inherente el mundo. Los entes “ante los ojos” carentes de mundo están dentro de éste en tanto que el ser-ahí los localiza espacialmente dentro del mundo. El ser-ahí “pone” a los entes dentro del mundo para así “hacerles frente”. Es de mencionar que el ser-ahí no es nunca un ente del modo de ser de lo “ante los ojos”, y tampoco lo es el mundo, aunque puedan ser tomados como tales; el mundo es constitutivo del ser del ser-ahí, de tal suerte que el modo en que el ser-ahí se encuentra en el mundo es el modo del habitar. Lo que señala la distinción entre el estar dentro característico de los entes “ante los ojos” y el habitar del ser-ahí, es la relación que tiene el ser-ahí con el mundo. La diferencia radica en el modo de estar en el mundo: mientras que los entes “ante los ojos” están contenidos por el mundo, el ser-ahí *es* en el mundo, lo habita; esto significa que el ser-ahí se comporta, en cada caso, relativamente al mundo en que es, es decir, el mundo conforma siempre al ser-ahí.

El distintivo del ser-en es el ser-cabe o estar-junto-con; éste es el modo en que el ser-ahí es con los entes; el ser-ahí es, según el ser-en, junto a (ser-cabe) los entes que están dentro del mundo. En tanto que el ser-ahí es constantemente con estos entes y éstos están dentro del mundo, los entes “ante los ojos” con que se topa el ser-ahí le son familiares de algún modo, puesto que se enfrenta a ellos cotidianamente. Esta familiaridad inmediata del ser-ahí respecto de los entes hace del mundo algo conocido y le permite al ser-ahí moverse fácilmente en él. Así, el mundo “absorbe” al ser-ahí. Los modos en que el ser-ahí cotidianamente es en el mundo, por diversos que sean, están siempre fundados sobre el

existenciario ser-en-el-mundo, es decir, el contenido específico del modo particular en que el ser-ahí se encuentre en su situación cotidiana de ser, está siempre y en cada caso determinado por la estructura del ser-en-el-mundo. Y no sólo, todos estos modos del ser-ahí determinados por su carácter de ser-en-el-mundo, <tienen la forma de ser del “curarse de”>, entendida por el momento como un llevar a cabo.²

Este llevar a cabo del “curarse de”, es lo que hace el ser-ahí todo el tiempo, el “curarse de” es posible sobre la base del ser-en del ser-en-el mundo. El ser-en “curándose de” en que siempre es el ser-ahí le permite descubrir a los entes del mismo modo en que descubre el mundo. El modo primario de relación entre el ser-ahí y el mundo no es el conocimiento de éste, sino que se relacionan en tanto que el ser-ahí lleva a cabo tales o cuales cosas en el mundo.

El conocimiento del mundo y los modos de tal conocimiento parten siempre de la comprensión que el ser-ahí tenga del ser en general puesto que es esta comprensión, inherente al ser-ahí, la que hace del mundo lo familiar. Así mismo el conocimiento del mundo descansa sobre el carácter de ser-en-el-mundo del ser-ahí. Tradicional y cotidianamente entendemos que conocer el mundo significa acercarnos a éste como si fuese un objeto a investigar, sin embargo, el mundo no es, tomadas las cosas con rigor, un objeto –aunque pueda ser visto como tal- ya que no tiene la forma de ser de lo “ante los ojos”. Al considerar al mundo como un objeto a conocer, lo tomamos como el conjunto de cosas al cual debemos acceder en nuestra calidad de sujeto cognoscente. La separación entre el

² El “curarse de” que ahora se menciona, corresponde al modo cotidiano de la cura. El caracterizar el “curarse de” como un llevar a cabo, es posible porque la cura es, en todo caso, el ser de un ser posible; el llevar a cabo es una posibilidad del ser-ahí.

sujeto y el objeto ve, tanto al ser-ahí como al mundo, como entes “ante los ojos” y ya se ha dicho que ni uno ni otro tienen esta forma de ser. Por ello, la relación sujeto-objeto en que se mueven los modos tradicionales de conocimiento no muestra el carácter original de los entes. El conocimiento del mundo, entendido desde dicha relación, no constituye el modo inmediato de relación entre ser-ahí y mundo; < el conocimiento es un modo de ser del “ser ahí” como “ser en el mundo”>³.

Hasta ahora se ha caracterizado el ser-en del ser-en-el-mundo como ser-cabe los entes, como un estar junto a los entes con que se topa y a los que hace frente día a día el ser-ahí, de tal manera que inmediata y constantemente se encuentra absorbido por esos mismos entes. Quedó señalado que el ser-en-el-mundo es el modo de ser del ser-ahí en cada caso y que este existenciarío, visto desde el ser-en, descubre el mundo para el ser-ahí. El modo de relación entre el ser-ahí y el mundo es el mismo ser-en-el-mundo, y sobre éste se funda la posibilidad de la relación sujeto-objeto y, con ella, los modos tradicionales de conocimiento. Si el ser-en del ser-en-el-mundo descubre algo como el mundo, y el conocimiento es un modo más de comportarse el ser-ahí en tanto ser-en-el-mundo, entonces el conocimiento descubre, de cierto modo, el mundo a partir de los cotidianos modos de ser del ser-ahí. El conocimiento, más allá de cualquier teoría, lo que muestra es el ser-en-el-mundo del ser-ahí.

Si la relación sujeto-objeto que tradicionalmente corresponde a hombre y mundo no es la relación original entre éstos, ¿cuál será la relación primaria, la cual ha de posibilitar cualquier tipo de relación, incluso la del conocimiento sobre el mundo? Al caracterizar al

³ Ibid., p. 74.

ser-ahí como ser-en-el-mundo se dejó de lado que, primariamente, fueran mundo y ser-ahí entes independientes uno de otro; el ser del ser-ahí es siempre *en* el mundo. Esto descarta la relación sujeto-objeto como relación inmediata entre ser-ahí y mundo; lo inmediato ha de ser el ser-en. Quedó sentado que el conocimiento es un modo, entre otros, de ser del ser-ahí, es decir, es una posibilidad del ser-ahí como ser-en-el-mundo. Dado que ser-ahí y mundo no son cosas separadas entre sí, el ser-ahí determinado esencialmente por su ser-en-el-mundo, no sale de sí mismo para ir al mundo, sino que está constantemente en ese mundo. La supuesta interioridad del hombre y la exterioridad del mundo coinciden en el existencial ser-en-el-mundo inherente a todo ser-ahí.

a) Mundanidad del mundo

Hasta ahora, el intento de caracterizar lo que sea el mundo llevó a una de las estructuras del ser-ahí, el ser-en-el-mundo, por resultar obvia la importancia de este existencial en la caracterización del mundo. Regresando a la cuestión de qué es el mundo, aparece la tentación de responder y despachar pronto el asunto diciendo que el mundo son todos los entes que están dentro de él; los entes dentro del mundo son de la forma de ser de lo “ante los ojos” y el conjunto que se pueda hacer con todos ellos será también “ante los ojos”. El mundo no es un ente de la forma de lo “ante los ojos” que se ciña a contener a éstos entes. La caracterización de mundo como el ente contenedor de otros entes no es suficiente para dar con el fenómeno del mundo, porque no todos los entes están dentro del mundo; el ser-ahí es un ente que no es de esta forma de ser, así que una definición de mundo como

conjunto de entes “ante los ojos” excluye al ser-ahí, y se dijo que mundo sólo lo tiene el ser-ahí.

El determinar al mundo como lo “ante los ojos” que contiene al resto de los entes “ante los ojos” y que no son nunca de la forma de ser del ser-ahí, abre una brecha entre ser-ahí y mundo, haciendo imposible la estructura del ser-en-el-mundo. Si el conjunto de los entes dentro del mundo no conforman lo que se ha de llamar, propiamente dicho, mundo, también es cierto que estos entes son, de alguna manera, parte del mundo. El formar parte los entes “ante los ojos” del mundo los hace intramundanos. La intramundanidad se refiere a los entes que tienen la forma del estar dentro del mundo y que, por ende, no tienen la forma de ser del ser-ahí.

Reiterando la pregunta, ¿qué es, entonces, el mundo? El mundo es una determinación del ser del ser-ahí por ser éste esencialmente ser-en-el-mundo. Lo que ha de aclarar este punto, que hasta ahora sólo ha sido bordeado, es lo que Heidegger llama la mundanidad del mundo. En su sentido ontológico, mundo ha de ser un carácter del ente que en cada caso soy yo, el ser-ahí, por ello lo que mienta la palabra mundo es <aquello “en que” un “ser ahí” fáctico “vive”>⁴. El mundo, así tomado, es el mundo en que el ser-ahí se mueve cotidianamente. El mundo en su carácter de cotidiano es el “mundo circundante”. En este mundo circundante el ser-ahí se enfrenta siempre a entes, tanto del mismo modo de ser que éste, como del modo de lo “ante los ojos”. El hacer frente a entes del modo de ser de lo “ante los ojos” o intramundanos refiere a cierta espacialidad del mundo en tanto que éste es el entorno en el cual se topa con dichos entes. El cómo se dé esta espacialidad

⁴ Ibid., p. 78

quedará claro después. Por ahora, habrá que explicar el modo en que el ser-ahí se comporta en el mundo circundante haciendo frente a entes intramundanos.

Si se sigue la misma temática dentro del análisis del ser-ahí que se ha venido realizando, esto es, partir siempre del inmediato estado cotidiano de ser de este ente, se verá que el cotidiano ser-en-el-mundo del ser-ahí no se detiene a conocer (teóricamente) a los entes intramundanos y que, sin embargo, éstos no le son del todo desconocidos. Lo que se sabe de manera inmediata de estos entes es su “para qué...”, es decir, su utilidad. Así, el ente que soy en cada caso yo mismo, el ser-ahí, se mueve en el mundo usando a los entes con los que no comparte su forma de ser.

El “andar” o moverse en el mundo es un modo en que el ser-ahí es. Líneas arriba se dijo que todos los modos de ser del ser-ahí están fundados en la estructura de la cura, la cual se ha caracterizado hasta ahora en el modo cotidiano del “curarse de”. Este modo cotidiano de la cura es el cómo habitual en que el ser-ahí hace frente a los entes intramundanos, utilizándolos. El “curarse de” es el utilizar entes intramundanos, en tanto posibilidad del ser-ahí; este emplear los entes, modo inmediato de ser del ser-ahí, hace accesibles a los entes que son localizados dentro del mundo. Los entes así vistos, los útiles, tienen el modo de ser de lo “a la mano”. Pero, ¿es propio de un ente ser un útil? El carácter de útil es una cualidad que el ser-ahí le da a los entes en tanto los necesita para llevar a cabo una empresa, y tal ente-útil le sirve al ser-ahí en un momento determinado para hacer lo que tenga que hacer, esto es, el “curarse de” cotidiano. Falta entonces preguntar cómo se sabe que un ente es o no un útil para cada caso particular. El ente es un útil en tanto que alguien lo utiliza, el poder utilizar está determinado por un contexto en que dicho ente se presenta

como empleable por ser pertinente. <Un útil 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...”. Los diversos modos del “para”, como el servir “para”, el ser adecuado “para”, el poderse emplear “para”, el poderse manejar “para”, originan una totalidad de útiles>.⁵

Lo que ha quedado de relieve es -que un útil sirva para tal o cual cosa a partir de un contexto que muestra al ente como útil- que el ser-ahí establece una referencia entre lo que se tiene que hacer y el con qué lo va a hacer, es decir, entre la situación y el útil. En la referencia se muestra la relación que hay entre los entes y el ser-ahí en el modo del “para qué”. Estas relaciones, que descubren como reacción en cadena al resto de los entes como útiles, conforman un “plexo de referencias”; al descubrir a un ente como útil, se descubre al par, al resto de los útiles, este descubrir al par un útil junto con la totalidad de éstos, se da por el plexo de referencias que es previamente abierto por el cotidiano andar que ve en torno. Lo que se pretende señalar con esto es que el ser-ahí no usa a los útiles viéndolos independientemente uno de otro, sino que aparecen como útiles dentro de un “todo de útiles”; según esto, no descubrimos al ente como útil como si éste estuviese separado del resto de los entes, sino que en tanto los entes dispuestos “a la mano”, los útiles, forman una especie de conjunto que se hace accesible en el saber para qué podrían ser (utilizados) tales entes. Los útiles resultan adecuados para, en cada caso, un modo cotidiano del “curarse de”.⁶

⁵ Ibid., pp. 81-82

⁶ Dentro de la totalidad de útiles, se muestra también el producir como un utilizar en tanto que la producción de algo lleva siempre un “para qué”. En este sentido, el de dónde sacamos el material para la producción de las cosas es también un útil, pues es material para construir tal o cual cosa; la naturaleza, como fuente de materiales, es vista como un útil.

¿Qué o quién hace de un ente un útil? Ya se ha dado la respuesta: el ser-ahí. Es este ente quien hace de los demás entes, que no son de la misma forma que él, útiles; este hacer de un ente un útil incluye la acción del producir, que produce siempre algo para. En el producir va implícita la utilidad del producto, el cual es resultado de cierta utilización de los entes que han de servir como materia prima; así, el útil producido es hecho de otro útil. En la producción de útiles está contemplado el quién va a usar tal producto, pues el producto está siempre destinado a alguien que lo emplee; en todo caso, es el ser-ahí quien usa lo producido, y no sólo, es también el ser-ahí quien produce lo que se va a usar. Se establece, pues, otro tipo de referencia, ya no de un útil respecto de otro, sino de un ser-ahí respecto de otro ser-ahí (que puede o no ser él mismo). Sin embargo, aquello que se produce no es, por lo general, hecho para un ser-ahí específico, sino que es producido para cualquier ser-ahí. Los útiles pasan de ser entes “a la mano” dentro del mundo a ser útiles dentro del mundo de lo público. Así, queda descubierto el mundo circundante del ser-ahí como el todo de entes disponibles como útiles.

Ha quedado sentado que el mundo no es un ente de la forma de lo “ante los ojos” que contenga a otros entes de esta forma de ser, pero también se dijo que los entes intramundanos, o sea, los que no son de la forma de ser del ser-ahí, están dentro del mundo determinados por éste, es decir, que son en tanto que “hay” mundo. El modo cotidiano de ser del ser-ahí se enfrenta a los entes intramundanos como si éstos fueran útiles, entes “a la mano”, pero dado que no es propio de los entes el ser útiles sino que es una cualidad que el ser-ahí les da, es igualmente posible que estos entes se presenten como no útiles. El útil

puede resultar inempleable: <En este descubrir la inempleabilidad “sorprende” el útil>⁷. Lo que sorprende es justamente que no se puede usar el útil del caso, esto implica que el útil ha perdido su utilidad, aunque sea de momento. El útil pierde su ser útil, y urge, a fin de llevar a cabo el “curarse de” del caso, sustituirlo o repararlo; el ente recupera la utilidad o bien es desechado. Esto, el dejar de funcionar, muestra al útil “a la mano” como “ante los ojos”, pero el recuperar la funcionalidad del útil lo vuelve, otra vez, “a la mano”. El carácter momentáneo del útil como no más que “ante los ojos” se da porque el útil que no es empleable permanece allí, y lo único que queda es verlo.

Un útil que se presenta como no-útil resulta “impertinente”, es decir, inadecuado para aquella acción que se necesita llevar a cabo. Lo impertinente del útil es precisamente su falta de utilidad, la impertinencia es la presencia del útil allí donde no puede ser usado porque no sirve. El carácter de “a la mano” perdido por el útil, el resultar éste impertinente por su no funcionalidad lo vuelve “ante los ojos”; empero, este “regreso” del útil a lo “ante los ojos”, no constituye un modo distinto de ver a los entes, puesto que este verlo como “ante los ojos” descansa en el ser de lo “a la mano”. Lo “ante los ojos” manifiesto en la impertinencia del útil no le quita el carácter de útil al ente, simplemente es un útil que no sirve, pero útil a fin de cuentas. La impertinencia no es el único modo en que un útil deja de serlo; cuando nos topamos con un útil que no viene al caso, que no necesitamos usar en ese momento, toma ese ente el carácter de no “a la mano”, pero no ya como un útil que no sirve, sino como uno inoportuno. El que un ente resulte empleable pero inoportuno distrae al ser-ahí de lo que tiene que hacer en ese momento; el útil inoportuno parece insistir en ser utilizado, aún más cuando menos tiempo disponible tenemos para él.

⁷ Ibid., p. 86

Se dijo que lo que hace útil a un ente es que el ser-ahí lo vea como tal, es decir, que el ser-ahí sepa utilizarlo. Este saber el “para qué” de un ente no es producto de un análisis teórico que tenga por tema el ser de los entes, sino que es un saber que viene desde el mismo modo cotidiano de andar en el mundo. El para qué de un útil se establece mediante las referencias entre lo que el ser-ahí hace y lo que le permite realizar tal hacer. <La estructura del ser de lo “a la mano” como útil está determinada por las “referencias”.>⁸ Lo que está detrás del usar un ente es la referencia del para qué se usa dicho ente, así que al resultar inempleable un útil se interrumpe la referencia; y es justo cuando se rompe la referencia, cuando el ser-ahí no puede usar un útil, que se percata de que necesitaba ese útil en específico –el que no es, de momento, útil. Al darse cuenta de que un ente que era útil no lo es más, la referencia con el útil no tiene ya sentido. Se dijo que un útil se muestra como tal sobre la base de una totalidad de útiles que establece un contexto determinado. Este contexto es el plexo de referencias que forma una suerte de red entre los útiles y se extiende al quién los usa, es decir, al ser-ahí. La referencia interrumpida constituye una ruptura en el cotidiano “curarse de” que usa los entes, la cual es inmediatamente sanada reparando al útil en cuestión o usando otro. Esta ruptura, ¿no muestra de un modo distinto el ser-en-el-mundo? Por lo dicho hasta ahora, el ser-en-el-mundo es el cotidiano usar a los entes que son descubiertos como útiles en cada caso a partir del plexo de referencias, del contexto desde el cual resultan útiles los entes. Al pasar un ente de ser útil a ser in-útil, se rompe la referencia. Es entonces donde cabe la posibilidad de que el mundo se muestre como tal, pues de alguna manera –la inempleabilidad- muestra de modo distinto a los entes. Lo que se altera en la ruptura de la referencia es el modo tan familiar en que se mueve el ser-ahí en el mundo; la interrupción de la familiaridad afecta el cotidiano “curarse de”. Sin embargo,

⁸ Ibid., p. 88

dado el carácter del cotidiano ser-en-el-mundo “curándose de”, esta ruptura no resulta lo suficientemente fuerte como para que el mundo emerja como mundo, pues un útil que no sirve no pierde, por un lado, su carácter de ser un útil, y por otro, es siempre susceptible de reparación o de sustitución, de tal modo que la referencia queda restaurada. La ruptura de la referencia a partir de la inempleabilidad es tan breve como reparable, por lo cual no alcanza a constituir una “verdadera” interrupción, o en todo caso, una irrupción en los plexos de referencia por los cuales el ser-ahí se encuentra absorbido.

a.1) Conformidad del mundo

En última instancia, la familiaridad con los entes es lo que le permite al ser-ahí saber cómo usarlos. Qué sea exactamente esta familiaridad no ha sido aclarado, lo que hasta ahora se sabe de ésta es que constituye el poder utilizar a los entes “a la mano”, por ello se puede decir que la familiaridad es el plexo de referencias que se establecen en el cotidiano “curarse de”. La referencia es siempre de algo con algo. El ser útil no es un carácter que esté de por sí en el ente, éste no es más que eso, ente. La cualidad de útil es un agregado que el ser-ahí le da al ente en cuanto que lo descubre en su ser empleable: <El ente es descubierto en cuanto que, como este ente que él es, es referido a algo>⁹. Lo que se refiere en la referencia es la relación de algo con algo; esta relación es la “conformidad”. La conformidad es lo que ocurre cuando el ser-ahí utiliza a los entes, esto es, se conforma con los entes intramundanos en tanto que éstos son descubiertos como “a la mano”. Se dijo que los útiles son empleables sobre la base de un contexto que permite verlos como útiles, el

⁹ Ibid., p. 98

cual se constituye como el plexo de referencias en que se descubre al ente como útil. La referencia, que es de algo con algo, hace manifiesta la relación entre el ser-ahí y el útil; el utilizar llevado a cabo por el ser-ahí dice que éste se conforma con los entes que utiliza. Según esto, la conformidad con los entes intramundanos determina al ser del ser-ahí en tanto que éste depende del usar entes como útiles para su cotidiano “curarse de”. Sin embargo, la referencia no se reduce a la relación entre entes “a la mano” sino que, en última instancia, lo que establece es la relación entre el ser-ahí y otro ser-ahí: en el utilizar está el ser-ahí referido a sí mismo por ser éste quien utiliza. El primario “para qué”, que no mienta ya la funcionalidad de algo “a la mano” sino el para quién es llevado a cabo el utilizar, es el ser-ahí.

En el usar a los entes guardamos conformidad con éstos; <“Conformarse” significa ónticamente: [...] dejar *ser* algo “a la mano” tal *como* a la sazón es y *para lo que* es así. [...] “Dejar *ser*” [...] no quiere decir empezar por dar el ser a algo, produciéndolo, sino descubrir algo, en cada caso ya “ente”, en su “ser a la mano”, y así permitir que haga frente el ente de este ser.>¹⁰. Esto significa lo que ya se ha dicho, que el conformarse con los entes intramundanos es, justamente, usarlos permitiendo que estos entes sean descubiertos como útiles. Ontológicamente es el conformarse el darle lugar a los entes dentro del mundo circundante, para poder descubrirlos en su ser. La conformidad sólo es posible si ha sido ya de alguna manera descubierta la totalidad de entes intramundanos. La exigencia del estar ya descubierta la totalidad de entes se cubre gracias a que al ser-ahí le es inherente, como constitución ontológica, el tener cierta comprensión del ser de los entes, la cual le presenta a éstos como no completamente extraños. Esta comprensión, si bien es de “término medio

¹⁰ Ibid., p. 99

y vaga”, es suficiente para que al ser-ahí no le sea, de inmediato, extraño el mundo. Por el contrario, es desde esta comprensión desde donde el mundo resulta familiar y esto posibilita que el ser-ahí se mueva de manera más o menos fácil, utilizando entes, en el mundo, conformándose con ellos. <Aquello dentro de lo cual el “ser ahí” se comprende previamente en el modo del referirse, es el “aquello sobre el fondo de lo cual” del previo permitir que hagan frente entes [...] en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo>¹¹. Esta cita dice: el ser-ahí se comprende desde la precomprensión del ser que abre la comprensión del ser de los entes; lo que constituye el fenómeno del mundo es la posibilidad del ser-ahí de ver a los entes de tal manera que pueda conformarse con ellos; la conformidad que guarda el ser-ahí con los entes intramundanos es el modo cotidiano de usarlos, lo cual sólo es posible porque al ser-ahí le es inherente cierta comprensión del ser de los entes, la cual de manera inmediata los muestra como útiles. El utilizar entes se establece en el modo de la referencia, que tiene la estructura del (referir) algo a algo, es desde las referencias que el ser-ahí descubre el entramado de útiles y gracias a esto puede utilizarlos.

En el cotidiano usar a los entes, se refiere el ser-ahí a sí mismo como el ente que utiliza, lo cual le es posible porque comprende el ser de los entes de que se cura; la comprensión del ser de los entes los hace familiares y es por ello que puede conformarse con éstos. <El “ser ahí” es en cuanto tai [ser-ahí] en cada caso éste; con su ser es descubierto esencialmente ya un plexo de entes “a la mano” –el “ser ahí”, en cuanto es, “se ha referido” en cada caso ya “a” un “mundo” que hace frente; a su ser es esencialmente

¹¹Ibid., p. 101

inherente este “estado de referido a”.>¹². El mundo cobra significado dentro del plexo de referencias que descubre a los entes como útiles. La significatividad del mundo descansa en la familiaridad que guarda el ser-ahí con los entes intramundanos. Las relaciones entre el ser-ahí y los entes –que, en última instancia, refieren al ser-ahí a sí mismo- son los modos cotidianos en que, de hecho, este ente se mueve en el mundo; el “curarse de”, así caracterizado, es el ocuparse el ser-ahí de sí mismo en las actividades rutinarias que le atañen.

El cotidiano hacer o dejar de hacer del ser-ahí del caso, es lo que constituye el inmediato y cotidiano “curarse de” para sí mismo. Los modos de la acción (cualquier hacer o dejar de hacer) se fundan, por distintos que sean entre sí, en la estructura de “la cura” del ser-ahí –entendida por el momento como el ser de un ser posible. Al ser-ahí le es inherente, del mismo modo que la cura, la estructura del ser-en-el-mundo. El “curarse de” bajo la vista del ser-en-el-mundo mienta primeramente la relación de éste con los entes en el modo de la utilidad; el ser-ahí usa a los entes que no son de la misma forma de ser que él, es decir, a los entes intramundanos. Según esto, el ser-ahí, que es un ente de la forma de ser del ser-en-el-mundo y cuya característica fundamental es la precomprensión del ser (del mundo y de los entes), le da a los entes que no son como él el carácter de lo intramundano, para hacerles frente en su cotidiano ocuparse en el mundo; al hacer a los entes intramundanos, el ser-ahí les da un lugar y los relaciona con otros entes. Los posibles sentidos que adquiera o pierda un ente son dados por el ser-ahí.

¹² Ibid., p. 102

b) Espacialidad

La distinción entre el ente que en cada caso soy yo mismo, el ser-ahí, y el resto de los entes, se estableció desde los modos de ser de ambos: el ser-en-el-mundo y el estar dentro del mundo como ente intramundano, respectivamente. El problema que se asoma en las proposiciones: “el ser-ahí es *en* el mundo” y “los entes que no son de la forma de ser del ser-ahí están *dentro* del mundo”, es el de la espacialidad, es decir, el cómo ocupan un espacio los entes. Se dijo que el ser-en del ser-en-el-mundo constitutivo del ser-ahí, es el modo en que éste está en el mundo y que difiere del estar dentro de los entes intramundanos. Ambos, tanto el ser-en como el estar-en, se refieren a una locación espacial, que en todo caso sería el mundo. Pero se dijo, en reiteradas ocasiones, que el mundo no es nunca un ente “ante los ojos” al cual se le agreguen, para llenarlo, los entes; el mundo es, antes bien, <aquello “en que “un “ser ahí” [...] “vive”>¹³, ¿qué pasa entonces con los entes denominados como intramundanos? De éstos se dijo que están dentro del mundo en tanto que el ser-ahí los localiza y los descubre allí. ¿Quiere esto decir que los entes intramundanos son sólo dentro del mundo mientras el ser-ahí, por decirlo así, lo requiera?, ¿no son, en última instancia, tanto el ser-ahí como los intramundanos, “entes”? Las interrogantes que ahora se plantean apuntan a una cuestión: ¿cómo están (en o dentro) en el mundo los entes? Esta pregunta se responde aclarando los modos de la espacialidad de los entes. Al hablar de los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí no se los caracterizó como meros entes, sino que se les adjudicó una característica especial: su posible utilidad; es esta caracterización lo que los hace ser “a la mano”. Lo “a la mano” de que se cura el ser-ahí son aquellos entes susceptibles de ser empleados en el cotidiano andar en el mundo;

¹³ Ibid., p. 78

esto hace que los entes sean accesibles para el ser-ahí. El ser “a la mano” un ente implica que éste esté cerca del ser-ahí para que éste pueda usarlo, así se usa la expresión “tomar lo que esté a la mano”, es decir, cerca del ser-ahí. El que un ente esté cerca no necesariamente se refiere a distancias medibles, sino justamente a que el ente resulte de inmediato accesible, que resulte útil en el momento oportuno: <Esta cercanía se regula por el manipular y el usar [...]>¹⁴. Ahora bien, se dijo que el ser útil de un ente no es algo que de por sí traiga consigo el ente; el ser útil un ente es un modo en que el ser-ahí descubre al ente. Tal descubrir un ente como útil, lo pone “a la mano” del ser-ahí, éste coloca al útil en un sitio desde el cual lo pueda utilizar. Este sitio de lo “a la mano” es la cercanía; el ente que ocupa un lugar en tanto que útil, no está en cualquier lado sino que ha sido colocado justo en el sitio que como útil le corresponde. El sitio sólo cobra sentido dentro de un todo de sitios en que el ser-ahí descubre a los entes. <El sitio es siempre el determinado “aquí” o “allí” en que es “pertinente” un útil>¹⁵. El sitio no es un lugar cualquiera del espacio en el cual está un ente, el sitio es el lugar donde está el ente que el ser-ahí necesita para algo; es la locación que el ser-ahí le da al ente al descubrirlo, en el plexo de referencias, como útil.

Que el útil resulte pertinente en un sitio, por ser pertinente para el caso, es lo que constituye el “paraje”, el cual es esta suerte de contexto en el cual son descubiertos los entes como útiles; es desde el paraje desde donde se sabe la dirección del útil, es decir, su sentido. El paraje, como el contexto de lo circundante, sirve de guía para el cotidiano “curarse de” que utiliza a los entes en tanto que descubre el todo de referencias que posibilitan el empleo de los útiles para satisfacer y cubrir las actividades del ser-ahí. En el

¹⁴ Ibid., p. 117

¹⁵ Idem.

paraje se muestran disponibles los entes para tomarlos como útiles. Esto, de manera inmediata, conforma el mundo en que el ser-ahí vive, es el entorno que ve y en el cual desarrolla lo que le corresponde día a día. Es el paraje el escenario de la cotidianidad. <El “curarse de” del “ser ahí”, al que en su ser le va este ser mismo, descubre previamente los parajes “en” los cuales “se conforma” decisivamente en cada caso.>¹⁶. Este descubrir previamente es lo que mantiene el modo de lo familiar entre el ser-ahí y su entorno, a tal punto que el entorno es inmediatamente codificado desde la utilización de los entes en sus respectivos sitios.

Tomada de este modo, la espacialidad de lo “a la mano” está dada por el ser-ahí en tanto que éste coloca en su sitio a los entes intramundanos. Si la espacialidad de los entes intramundanos depende, por lo visto hasta este punto, del ser-ahí, ¿cómo es la espacialidad de éste? La estructura del ser-en-el-mundo del ser-ahí no ha de ser echada a un lado en lo que a la espacialidad de este ente respecta. Dado que el ser-ahí no es nunca un ente “ante los ojos”, ni “a la mano”, no puede consistir su espacialidad en un estar dentro del mundo. El modo del ocupar un espacio del ser-ahí es el mismo modo del ser-en, es decir, el habitar un mundo, el andar por el mundo siéndole familiar. La espacialidad del ser-ahí se patentiza cuando éste “hace frente” a los entes intramundanos; el hacer frente que descubre a los entes, provoca un acercamiento de éstos y los deja como disponibles para el ser-ahí. Al descubrir entes, el ser-ahí los acerca (desaleja) a sí mismo para acceder a ellos. La lejanía superada con el acercar del desalejamiento no es una distancia que calcula lo que falta entre el ser-ahí y el “curarse de” del caso; <el acercamiento y des-alejamiento es en cada caso

¹⁶ Ibid., p. 119

“ser, curándose de, relativamente a” lo acercado y des-alejado.>¹⁷. La espacialidad da una visión del mundo como el todo de entes “a la mano” disponibles para el ser-ahí. Esta espacialidad es característica del ser-ahí que usa a los entes en su cotidiano ser-en-el-mundo. Lo que hace el des-alejador ser-ahí es cortar la distancia entre sí y los entes que no son de pronto accesibles en la cercanía, los trae, en la cercanía, “a la mano”. La cercanía es, según esto, el hacer de un ente un posible útil que se presente a la mano; lo que guía este acercar es el mismo útil que sirve para “curarse de”. <El “ser ahí” comprende su “aquí” por el “allí” del mundo circundante>¹⁸.

El constante hacer frente o toparse con entes que son descubiertos para el ser-ahí, el colocarlos en sitios como útiles pertenecientes a un paraje, muestra la espacialidad del ser-ahí en el modo del desalejar, el cual es siempre en una determinada dirección que le viene del paraje del caso en el cual descubre a los entes que hace accesibles. El desalejar como modo de la espacialidad del ser-ahí está fundado en el fenómeno del mundo. Lo que permite que el ser-ahí descubra a los entes intramundanos es el carácter de accesible del mundo, su estar abierto al ser-ahí. En el fenómeno del paraje se descubre el espacio por ser el paraje <el “adonde” de la posible pertenencia del plexo de útiles “a la mano”>¹⁹; desde el paraje se hace patente el sitio que ocupa cada útil, sitio que ha sido otorgado por el ser-ahí al ente del caso y que constituye el desalejar en una dirección –que apunta siempre hacia el ser-ahí.

¹⁷ Ibid., p. 121

¹⁸ Ibid., p. 123

¹⁹ Ibid., p. 126

La conformidad del ser-ahí con los entes que muestra las referencias entre éstos, muestra al par el “adonde” del caso, siempre con miras a un “curarse de” del ser-ahí. Esta conformidad tiene su espacialidad en el paraje. Lo que en última instancia sucede en el desalejar es que el ser-ahí trae a los entes intramundanos a la cercanía de lo a la mano y, tomándolos en este carácter, los coloca en un sitio para poder utilizarlos; este sitio es el espacio que ocupan dichos entes y, por ello, esta acción del ser-ahí es denominada por Heidegger como “espaciar”, que es <el dar libertad a lo “a la mano” en su espacialidad>²⁰. Desde el fenómeno del espaciar se descubre el todo de sitios de los entes intramundanos; el descubrir sitios de entes con los que, en todo caso, se guarda conformidad, orienta, da dirección al ser-ahí respecto de su propio “adonde”. Empero, el cotidiano ser-en-el-mundo que no se percata de los entes sino que los usa, hace lo mismo con el espacio y lo pasa por alto. Esto no implica que el espacio sea independiente del ente que lo da por supuesto: es el ser-ahí quien descubre, sobre la base del mundo, algo como el espacio. <Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio>²¹. La espacialidad del ser-ahí consiste en el descubrir parajes, sitios, útiles “a la mano”, desalejándolos constantemente. Si la espacialidad del ser-ahí es en el modo de descubrir los parajes en los cuales se enfrenta a los entes, es el espacio anterior a los parajes y sitios descubiertos, pero no es anterior al mundo porque este constitutivo del ser-ahí posibilita, como abierto a éste, la espacialidad del ente en cuestión: lo descubierto con los parajes y sitios es en el espacio, pero el espacio es en tanto que hay un mundo.

²⁰ Ibid., p. 127

²¹ Idem.

En el ámbito de la impropiedad, esto es, del cotidiano e inmediato ser-en-el-mundo, el espacio emerge como los lugares ocupados o vacíos de los entes. Así visto, se toma al espacio como el “mundo” reducido al conjunto de los entes que se ven, se conocen, etc., en fin, como el todo de útiles que hacen frente como “a la mano”.

2) Ser-con

El mundo, desde la descripción que lo propone como inherente al ser-ahí desde el análisis del existencial ser-en-el-mundo, es el *en* en el cual el ser-ahí existe. Es en el fenómeno del mundo desde donde el ser-ahí desarrolla sus posibilidades de ser, incluido el cotidiano “curarse de”. Este modo de la cura dice que el ser-ahí es en el modo del andar en el mundo utilizando entes, previo desalejamiento de éstos; el ser-ahí acerca a los entes para hacerles frente. Hasta ahora no se ha dicho si este desalejar conviene a todos los entes, simplemente se ha apuntado al fenómeno como tal respecto de los útiles. ¿Es que los fenómenos hasta ahora descritos son tarea de un solo ser-ahí? Ha de resultar obvio que no, en tanto que el ser-ahí, como el ente que en cada caso soy yo mismo, no es un ente único en el mundo, sino que hay tantos seres-ahí como humanos existen. Sin embargo, el dilucidar el “quién” del ser-ahí, que se responde de cierto modo con la frase: el ente que en cada caso soy yo mismo, requiere, en diversos puntos, ser tomado como si fuese un género que lo designa como especie. En este nombramiento del ser-ahí como género (similar al modo en que “lo humano” designa a todo hombre), resulta ya visible que no se trata de un solo miembro de tal grupo, sino de una multiplicidad de seres-ahí, los cuales se encuentran siempre en el mundo. Este encontrarse en el mundo un ser-ahí con otro, no tiene nunca la forma del

“hacer frente” que corresponde al modo en que se topa con los entes intramundanos, puesto que ningún ser-ahí es de este modo; todo ser-ahí tiene, antes bien, la forma de ser del ser-en-el-mundo.

El ser-ahí es un ente cuya forma de ser es esencialmente del modo del ser-en-el-mundo: todo ser-ahí tiene esta forma de ser y no otra. Se dijo también que el ser-ahí es un ente que en cada caso soy *yo* mismo, esto quiere decir, por un lado, que yo soy un ser-ahí, y por otro, que cada yo –sea exactamente mi yo o no- es un ser-ahí. El que un ser-ahí sea en todo caso un yo lo muestra como un “sujeto”, puesto que cualquier yo responde y le corresponde el ser un ser-ahí. Independientemente de la diversidad y la multiplicidad de los modos particulares de ser del ser-ahí, los entes que son de esta forma de ser y que en cada caso se identifican entre sí como “iguales”, comparten las mismas estructuras que los determinan y que los hacen seres-ahí. Sin embargo, el hecho de que compartan la misma estructura de ser, no implica que un saber explícito de las estructuras que lo conforman como tal ser-ahí; <el “ser ahí” es tácitamente concebido por adelantado como algo “ante los ojos”>²² porque en el cotidiano modo de ser-en-el-mundo, en la impropiedad, todos los seres-ahí son “iguales” en el sentido en que no hay diferenciación específica entre un ser-ahí y otro, es decir, da lo mismo si el ser-ahí del caso es un yo, un tú o un él, lo que se manifiesta de inmediato es que todos son seres-ahí. Esto lleva a una indeterminación respecto del carácter individual de cada ser-ahí y aplanada de manera inmediata las diferencias que en un momento pueden singularizar a este ente.

²² Ibid., p. 130

El decir que el ser-ahí es el ente que en cada caso soy yo mismo, conlleva a la indeterminación que se abre con el pronombre personal “yo”, pues es claro que este “yo” no es un yo único que responda exclusivamente a *mi* ser, sino que tiene un carácter de transferencia, así que cada ser-ahí (sin importar si son miles de ellos), es un yo. Cabe mencionar que los múltiples yos sólo son posibles como seres-ahí mientras tengan esta estructura de ser y con ella la del ser-en-el-mundo. Pero, ¿cómo es que un yo (ser-ahí) se encuentra en el mundo con otro yo (ser-ahí)? Respecto del modo cotidiano del andar en el mundo del ser-ahí, se dijo que este ente se mueve manipulando y usando a los otros entes que no son como él. Estos entes, en tanto que producidos y consumidos, hacen referencia a otro ser-ahí, pues es un ser-ahí quien produce y un ser-ahí quien utiliza. El usar, al igual que el producir, conforman al ser-ahí con los entes “a la mano”; en esta conformidad se establecen referencias entre distintos seres-ahí, en los cotidianos y diversos modos del “curarse de” se topa con entes que tienen la misma forma de ser que la suya, independientemente de si los conoce o no. El toparse con otros seres-ahí, a partir de una relación con lo “a la mano”, no implica que los primeros tengan la forma de ser de los segundos: en todo caso, el ser-ahí (otro) con quien se topa el ser-ahí se distingue como un ente cuya forma de ser es exactamente como la suya. <El mundo del “ser ahí” da, según esto, libertad a entes que no sólo se distinguen del útil y las cosas en general, sino que con arreglo a su forma de ser, *que es la del “ser ahí”*, son ellos mismos, en el modo del “ser en el mundo”>²³.

El hecho de que todo ser-ahí esté igualmente determinado por las estructuras existenciales que lo integran, es decir, que un ser-ahí es igual –ontológica y

²³ Ibid., p. 134

estructuralmente hablando- a cualquier otro ser-ahí, dice que un ser-ahí, por más “yo” que sea, no es un único yo aislado que tenga que salir de sí para comunicarse con otro yo. La coincidencia de todos los seres-ahí en las estructuras existenciales hace de todo ser-ahí un ser-ahí-con otros entes con quienes comparte su misma forma de ser; cualquier ser-ahí es un yo del mismo modo en que todo yo es un ser-ahí. En este sentido, todos los seres-ahí existentes se comportan del mismo modo en tanto que determinados por el ser-en-el-mundo curándose de. Es en los modos cotidianos de ser del ser-ahí donde éste se encuentra a sí mismo siendo con otros que son como él y que, por lo tanto, tienen la estructura del ser-con-en-el-mundo. El ser-con de un ser-ahí respecto de otro ser-ahí está siempre presente como parte constitutiva de su forma de ser, independientemente de si el otro está o no presente. Esto quiere decir que el ser-ahí se mueve en el mundo tropezándose, topándose con entes que son como él, presentes o no físicamente. Esto dice también que el ser-con no depende de la situación óptica del ser-ahí del caso, sino que ontológicamente es el ser-ahí siempre *con* otro.

El ser-con está determinado por la cotidianidad del ser-ahí del “curarse de”; sin embargo, el “curarse de” se refiere al usar, al ocuparse de los entes intramundanos que no tienen la forma de ser del ser-ahí, ¿qué pasa entonces entre un ser-ahí y otro en el cotidiano andar en el mundo? Ningún ser-ahí tiene como estructura la forma de ser de lo “a la mano” y es por ello por lo que el “curarse de” no puede referirse a un ser-ahí. Un ser-ahí no “se cura” de otro, sino que “procura por” él. El procurar por otro ser-ahí implica el cuidado que un ser-ahí le da a otro; dado que el procurar por es el cuidar de un ser-ahí a otro, es el cuidado del propio ser-ahí del caso un “procurar por”. En su cotidianidad impropia el ser-ahí procura por los otros en los modos deficientes del “procurar por” (p.e. “ser uno para

otro”, “uno contra otro”, “uno sin otro”). Que éstos sean modos deficientes del “procurar por” no los hace ser menos ser-con.

El “procurar por” descrito en *El ser y el tiempo*, tiene dos modos extremos de presentarse. Puede el ser-ahí, mediante el “procurar por”, quitarle al otro su cura (su posibilidad de ser), “sustituyéndolo” en su “curarse de”; en este caso, el ser-ahí sustituye al otro llevando a cabo lo que a este otro le corresponde hacer. El ser-ahí desplaza al otro de su propio llevar a cabo, resolviéndole y facilitándole lo que éste necesita. El otro se convierte, por un lado, en aquello en que un ser-ahí ha de ocuparse, y por otro, en un ser-ahí incapaz de procurarse a sí mismo su cura, sus posibilidades de ser. El otro fenómeno del “procurar por” no sustituye, sino que <anticipa en su “poder ser” existencial [al otro]>²⁴. En este caso, el ser-ahí ayuda a que el otro vea sus posibilidades, su propia cura. Este modo cuida al ser-ahí sin resolverle todo, le procura lo que el otro verdaderamente necesita: sus propias y peculiares posibilidades de ser. Estos dos modos del “procurar por” (el sustitutivo y el anticipativo), son los extremos del ser-con del ser-ahí, en cuyos matices se mueve cotidianamente este ente. Es siempre el “procurar por” un ver al otro, que puede ser uno mismo; este ver es posible sobre la base del mundo en que se encuentran los seres-ahí. El “acceso” a los otros, el ser-con, siempre se da por el estado de abierto del mismo ser-ahí, y puesto que el otro es también ser-ahí, es éste igualmente abierto.

Así mismo, el ver a otros se funda en el estado de abierto del ser-con; del mismo modo en que resultan accesibles los entes “a la mano”, son accesibles los otros en el modo del “procurar por”, que hace que el ser-ahí se encuentre y que vea a otros como a sí mismo.

²⁴ Ibid., p. 138

Sin embargo, esto no implica que por encontrarlos y verlos los conozca; el conocer al otro requiere de un proceso especial, cuya posibilidad se basa en la comprensión del ser de los entes inherente a todo ser-ahí, la cual presenta al otro como no extraño –pero tampoco como ya conocido. Es un hecho, se conozca o no al otro, que el ser-ahí es, aun en la cotidianidad más ramplona, ser-con otros que son de la misma forma de ser que él mismo.

3) Ser sí mismo y el “uno”

El cotidiano ser-con del ser-ahí que enfrenta a un ser-ahí con otro, tiene la forma de la cura en el modo del “procurar por”. El “procurar por” del ser-ahí hacia otro, está también determinado por el existenciaro ser-en-el-mundo. De acuerdo con la caracterización de éste, el ser-ahí es inmediata y cotidianamente, curándose de los entes con los que no comparte su forma de ser. A una con esto, el ser-ahí “procura por” los entes que sí son de la misma forma de ser que él; es este el modo en que, por decirlo así, el ser-ahí se cura de los otros seres-ahí, aunque en sentido estricto el curarse de se refiere a entes intramundanos. En el cotidiano “curarse de”, entendido como el simple usar a los entes para llevar a cabo x ó y tarea, el ser-ahí es constantemente absorbido por el mundo circundante en el cual se presentan los entes que ha de utilizar. En este estar absorbido por el mundo, el ser-ahí se pierde, es decir, no se pregunta ni se detiene en el mundo porque se encuentra ocupado con las cosas que hay que hacer. Junto con esto, está el hecho de que el ser-ahí no es un ente aislado de los demás que son como él; la estructura del ser-con dice que el ser-ahí es siempre con otros seres-ahí a los cuales se enfrenta en el modo del “procurar por”.

Se dijo que el ser-con no implica un conocimiento del otro, que el conocer a un ser-ahí que no soy yo mismo (e incluso el conocimiento propio) requiere de un proceso particular; de esta afirmación se puede pensar que si se requiere de un proceso para conocer al otro, es porque el ser del otro no le está dado al ser-ahí. Esto implica cierta distancia entre un ser-ahí y otro, la cual se trata de reducir mediante los modos expuestos del “procurar por”. El distanciamiento entre seres-ahí, y el modo del “procurar por” que pretende disminuirlo, forman un espacio en el cual, para estar cerca del otro, es el ser-ahí un ente indiferenciado respecto del resto. Así, todos los seres-ahí se parecen al compartir los mismos modos cotidianos de ser: el “curarse de “ y el “procurar por”; todos se ocupan de lo mismo. Este hacer lo mismo, está en cada caso ya definido y determinado por el hacer común, porque todos lo hacen, no es un ser-ahí en específico quien lleva a cabo su cotidiano quehacer, sino cualquier ser-ahí: <el “quién” es cualquiera, es “uno”>²⁵. El ser-ahí que cotidianamente compra, come, trabaja, actúa, etc., es cualquier ser-ahí en tanto que todo ser-ahí hace cualquiera de estas cosas; todo otro es, a su vez, un ser-ahí, y todo ser-ahí es, igualmente, otro. El ser-ahí peculiar queda diluido entre todos los otros entre los cuales él mismo es también otro, cada ser-ahí es uno más entre tantos existentes en el mundo.

El ámbito donde el ser-ahí es cualquiera, en el cual éste no es un ente en una situación peculiar sino uno más, le llama Heidegger “la dictadura del uno”. Este “uno”, formado por la indiferenciación entre los seres-ahí, por la no particularidad y la disolución de los caracteres individuales de cada ser-ahí, es prescriptivo en tanto que establece los modos y posibilidades del ser-en cotidiano e impropio; esta determinación es el mundo público del “se” (se dice, se hace): <[el] “uno”, que no es nadie determinado y que son

²⁵Ibid., p. 143

todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad²⁶. Lo que hace el “uno” es mantener al ser-ahí en los modos de lo “normal”, lo que se acostumbra, y a partir de lo cual el ser-ahí hace o deja de hacer las cosas. La prescripción del “uno” aplana las posibilidades peculiares de cada ser-ahí y le presenta un abanico de posibilidades fundadas en este mundo de lo público, las cuales, pretendidamente, han de servir para cualquier ser-ahí en todos los casos posibles. El modo de la cura que se encuentra en este mundo del “uno”, sume al ser-ahí en la indeferenciación de sí mismo respecto de los otros y lo convierte en cualquier ser-ahí el cual debe acomodarse en lo prescrito por el “uno” que, si bien no es él mismo, sí es parte del modo de ser del ser-ahí.

Esto constituye el mundo inmediato de la publicidad, la cual <regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del “ser ahí” y tiene en todo “razón”>²⁷. Este “tener razón” de la publicidad se debe a que ésta no ve propiamente las cosas; en vez de esto, las pasa por alto, pero de alguna manera “toca” todas las cosas y todos los asuntos, lo sabe todo por no detenerse a profundizar y cuestionar nada, lo sabe en tanto que es desde este mismo ámbito de donde se determina todo. Además de la comodidad de darlo todo por sabido, el “uno” que juzga y decide, le quita al ser-ahí su responsabilidad sobre el cotidiano hacer pues es el “uno” quien, en todo caso, tiene ya establecidos los modos del hacer de todo ser-ahí; sobre la base del “uno” puede justificar el ser-ahí cualquier cosa precisamente porque éste no carga la responsabilidad, pues está recargada en el “uno” que, en última instancia, no es nadie. Por ser el “uno” no sólo cualquier ser-ahí, sino también quien decide los cómo y los qué del cotidiano llevar a cabo del ser-ahí, la cotidianidad y con ella el ser sí

²⁶ Idem.

²⁷ Ibid., p. 144

mismo de este ente, cobran la forma de ser del “uno”. El ser uno mismo, en el sentido de ser yo y no cualquiera, es decir, el ser-ahí propio, se pierde en el ser uno entre otros. Si el “uno” determina el modo cotidiano de ser del ser-ahí y éste se caracterizó desde el existencial ser-en-el-mundo, es al par éste determinado por el público estado de interpretado. En éste <inmediatamente no “soy” “yo”, en el sentido del “sí mismo” [propio] peculiar, sino los otros, en el modo de [el] “uno”>²⁸.

El ser-ahí, ente que en cada caso soy yo mismo, se mueve a partir de lo determinado por el “uno”; el recordar ahora que el ser-ahí soy yo en cada caso, señala lo que se ha dicho ya: que el yo, en el cotidiano ámbito de lo público, es cualquiera; no es *un* ser-ahí, sino “uno” entre otros. Cabe mencionar, aunque a modo de afirmación, que el ser-ahí en el “uno” puede modificarse y así dar paso a la apropiación de sí mismo. Esta modificación puede “romper” con lo público y llevar al ser-ahí del caso hacia su propia y peculiar posibilidad de ser. Lo que implica dicha modificación no es tema del presente apartado; por lo pronto queda la afirmación de que es posible una modificación tal del impropio mundo del “uno” que lleva al ser-ahí de nuevo a sí mismo, lo cual implica el recorrer el camino desde el “uno” hasta el ser-ahí particular, hasta uno mismo: el ser-ahí ha de encontrarse a sí mismo y sondear el estar perdido en el ámbito del “uno”.

²⁸ Ibid., p. 146

Capítulo II: El ser del ser-ahí

Se ha expuesto ya que el ser-ahí es un ente que tiene como estructura ontológica el ser-en-el-mundo. Esto quiere decir que a este ente le es inherente el mundo, tomado no como la totalidad de objetos para un sujeto, sino como el “lugar” donde el ser-ahí habita. Este habitar constituye la espacialidad de este ente; a diferencia de los entes “ante los ojos” o “a la mano”, la espacialidad del ser-ahí no consiste en un estar un objeto dentro de otro (como una “cosa” dentro del mundo), sino en un des-alejar los entes que le hacen frente, lo cual significa que el ser-ahí tiende a acercar (traer a la cercanía) a los entes, tanto a los que son distintos de él como a los que son como él. Pero este des-alejar sólo es posible en tanto los entes sean accesibles para el ser-ahí, esto es, que hayan sido previamente descubiertos. El modo en que inmediatamente descubre el ser-ahí entes, con los que no comparte la forma de ser, es en su utilidad, la cual no es propia de los entes, sino que es puesta a éstos por el ser-ahí. Al usar y manipular a estos entes, el ser-ahí se cura de ellos, es decir, el inmediato modo de relación con los entes es el “curarse de” que se constituye como el utilizar a los entes en beneficio del ser-ahí. En su relación con entes con los cuales comparte su forma de ser, el ser-ahí no se cura de ellos, más bien, “procura por” ellos; no los utiliza, sino que, en tanto es *con* ellos, los atiende. Las dos posibilidades extremas del “procurar por” son el sustitutivo y el ayudador. *Grosso modo*, esto constituye la estructura del ser-en-el-mundo. Se trata ahora de penetrar más a fondo en las estructuras de ser del ser-ahí, que han sido explicadas a través del ser-en-el-mundo, las cuales tienen siempre como base y punto de partida la cotidianidad. Con este fin corresponde ahora la exposición de una “tríada” de

existenciaros que en su unidad conforman el “estado de abierto” del ser-ahí, éstos son: el encontrarse, el comprender y la interpretación.

1) Encontrarse

El existenciaro designado como “encontrarse” es el estado de ánimo del ser-ahí. En tanto estructura ontológica, todo ente de la forma de ser del ser-ahí se encuentra siempre en un estado de ánimo. Se dijo que el ser-ahí es un ente cuya forma inmediata de ser se despliega en la cotidianidad; ahora se dice que este ente es en la cotidianidad, siempre en un estado de ánimo. Independientemente de si el ser-ahí sabe en qué estado de ánimo se encuentra, (p.e., si está feliz o alegre, triste o nostálgico, etc.), es un hecho que siempre se está en estado de ánimo. Sepa o no expresamente en qué determinado estado de ánimo se encuentra el ser-ahí del caso no demerita en manera alguna el hecho de que siempre se está ya en un estado de ánimo; en esta indeterminación del ánimo “se toma el ser-ahí insufrible para sí mismo. El ser es vuelto patente como una carga.”²⁹ Aquellos estados de ánimo confusos y que solemos identificar como negativos –aunque fenomenológicamente positivos en tanto modos del encontrarse-, e incluso el estar sin un estado de ánimo específico, hacen del ser-ahí una carga para sí mismo³⁰. El por qué del estado de ánimo no se sabe y no es susceptible de saberse mediante el conocimiento teórico, pues aquello que es característico del encontrarse es anterior a cualquier análisis temático; a lo que se puede

²⁹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 2000. p. 151.

³⁰ Estos estados de ánimo, aparentemente negativos, como la tristeza, el temor y otros similares, hacen que el ser-ahí sea una carga para sí mismo, pues además de tener que ocuparse en lo que cotidianamente tiene que resolver, tiene el ser-ahí que ver por sí mismo, es decir, ha de ocuparse de su propio estado de ánimo para poder seguir con su cotidiano quehacer, ya sea ignorándolo o resolviéndolo. Esto cobrará real importancia en el apartado correspondiente a la angustia.

llegar es a tener cierta comprensión sobre lo que implica que el ser-ahí se encuentre siempre en un estado de ánimo. Una de las razones por las cuales el estado de ánimo no es tematizable radica en la pretensión de las ciencias positivas por dejar de lado el temple en aras del progreso científico, (un investigador, digamos de biología, no debe anteponer su ánimo, ni dejar que éste afecte el desarrollo de la investigación). Sin embargo, disciplinas como la psicología, la psiquiatría y otras, tienen por tema los estados de ánimo respecto de la conducta del ser humano, a pesar de esto, lo que se pretende en la analítica existencial no es dar cuenta, temáticamente, del por qué de los estados de ánimo, y menos de proponer una teoría sobre la conducta.

¿Por qué es importante, en la analítica existencial, la consideración del estado de ánimo? El ser-ahí es un ente que se mueve inmediatamente en la cotidianidad. Ésta está determinada por el encontrarse, en el sentido de que el estado de ánimo muestra “cómo le va a uno”, que coloca al ser-ahí ante su “ahí”, es decir, el mundo. Lo que en primera instancia muestra el estado de ánimo es el cómo se conduce –cómo ve y percibe- el ser-ahí en el mundo. Del estado de ánimo del caso depende la concepción que se tenga del mundo; es por esto que, si el encontrarse abre al ser-ahí al mundo, a su “ahí”, el ser-ahí es un ente abierto afectivamente al mundo. Dado que el ser-ahí es abierto afectivamente por el encontrarse al mundo, y éste es inherente a aquel, el ser-ahí es igualmente abierto a sí mismo por el encontrarse. ¿De qué modo es abierto a sí mismo? Es abierto, significa que el ser-ahí es el ente al cual le está entregada la responsabilidad de sí mismo, que es un ente que ha de velar por su propio ser, que el ser de este ente es, en cada caso, el suyo.

¿Cuál es la importancia ontológica del estado de ánimo? En tanto que el encontrarse abre al ser-ahí ante sí mismo, en su “ahí”, en el mundo, <hace patente el puro hecho de “que es”>³¹. Lo que se hace patente, lo que se muestra en el encontrarse es el hecho de que el ser-ahí existe, que *es* afectivamente en el mundo. Sin embargo, la direccionalidad, el de dónde y el hacia dónde del ser-ahí permanecen ocultos; el encontrarse no muestra ni constituye ningún tipo de dirección para el ser-ahí, sino simplemente muestra que éste es. Cotidianamente el ser-ahí no “cae en la cuenta” de los distintos estados de ánimo en que se encuentra, aún más, el estar siempre en un estado de ánimo contribuye a que este hecho sea pasado por alto. De este modo, el ser-ahí no se presta a <que lo coloquen ante lo “abierto” por ellos [los estados de ánimo]>³². En este pasar por alto a los estados de ánimo³³, se pasa por alto, al par, lo abierto por el encontrarse, a saber, el “que es” del ser-ahí; el ser-ahí esquiva su “que es”. Aunque el estado de ánimo abra al ser-ahí y le muestre que es, este ente no corre hacia su “que es”, no abraza el hecho innegable de su existencia, es decir, no va hacia *su* ser, sino que, inmediatamente, huye de éste en el modo del esquivarse. Sin embargo, cabe mencionar que a pesar de este esquivarse, el ser-ahí es un ente fundamentalmente abierto a sí mismo, por lo cual no está literalmente lejos de sí mismo. El motivo del esquivar es dado por el modo en que inmediatamente es el ser-ahí, esto es: absorbido por el mundo de que se cura, en su inmediato hacer frente a los entes intramundanos³⁴.

³¹ Ibid., p. 152

³² Idem.

³³ Prueba de ello es la exigencia, expresa o no, de hacer a un lado el propio estado de ánimo para hacer lo que se tiene que hacer, sin que el particular humor afecte, en manera alguna, la labor.

³⁴ En el capítulo anterior se vio cómo este estar absorbido por el “mundo” (en los modos del ser-cabe y el ser-con), desvía al ser-ahí de sí mismo, a tal punto que la comprensión de lo que él es se da desde lo que, justamente, no es él mismo.

Lo abierto en el encontrarse, el “que es”, es lo que Heidegger llama el “estado de yecto”. Yecto se refiere al estar arrojado; si el encontrarse, al abrir lo que abre (el que es), coloca al ser-ahí en su “ahí” y esto constituye el estado de yecto, entonces lo que abre el encontrarse es el estado de arrojado en el mundo del ser-ahí. Ahora, el estado de yecto, si bien se refiere a que el ser-ahí está arrojado al mundo, dice también que, en tanto abierto, es este ente arrojado a sí mismo. El estado de yecto mienta el estar arrojado y entregado en el mundo, al par que a sí mismo; tomadas las cosas con rigor, no son dos modos del estado de yecto, sino que, en tanto el ser-ahí es mundo, el estar arrojado a éste implica el estar arrojado a sí mismo. Puesto que originalmente el ser-ahí es un ente abierto a sí mismo y al mundo, es precisamente este estar “doblemente” entregado lo que permite el esquivarse del ser-ahí ante sí mismo en su inmediata cotidianidad pues está arrojado al mundo en el cual se pierde, pero es esto mismo lo que posibilita que el ser-ahí “regrese”, se “recupere” a sí mismo.

El ser-ahí se encuentra –afectivamente- en su estado de yecto, en su estado de arrojado en el mundo. Es justamente el estar arrojado lo que posibilita –no voluntaria ni conscientemente- que el ser-ahí esquite lo abierto por el encontrarse, el “que es”. Este esquivarse el ser-ahí a sí mismo radica en que éste es absorbido inmediatamente por el mundo de que se cura; al curarse del mundo, éste le es familiar al ser-ahí, pues establece plexos de referencias que fungen como “suelo seguro”, es decir, estas referencias sostienen al ser-ahí en su cotidianidad, mientras que el estado de yecto sólo muestra que el ser-ahí es, que existe, y no le brinda sustento alguno, más allá del hecho de su existencia misma. Pero el ser-ahí, dominado por el público estado de interpretado no se percató de ello. Frente al

hecho de la existencia del ser-ahí, el cotidiano “curarse de” lo pone ante el plexo de referencias que le permiten moverse en un mundo familiar.

El encontrarse abre al ser-ahí en su “que es” en el modo del esquivar, que no es nunca un esquivarse radicalmente el ser-ahí a sí mismo. Se dijo que el encontrarse no constituye una direccionalidad para el ser-ahí, sin embargo, se verá más adelante que este encontrarse, y más específicamente lo abierto por él, posibilita todo “dirigirse a”. El encontrarse abre originalmente al ser-ahí pues constituye el “cómo le va a uno”; de igual modo, el encontrarse puede cerrar al ser-ahí: si se está de “buen” humor, el cómo le va será igualmente “bueno”, del mismo modo, si se está en un “mal” humor, el cómo será “malo”, cerrará así al ser-ahí. En el mal humor <se vuelve el “ser ahí” ciego para sí mismo>³⁵. El ser-ahí no elige estar abierto o cerrado en su peculiar estado de ánimo, el humor no es algo que el ser-ahí pueda o no elegir, más bien el estado de ánimo “cae sobre” él; el estado de ánimo <no viene ni de “fuera” ni de “dentro”, sino que como modo del “ser en el mundo” emerge de este mismo>³⁶. En este sentido, el estado de ánimo abre el ser-en-el-mundo como un todo y hace por primera vez posible un “dirigirse a”. El estado de ánimo emerge del ser-en-el-mundo, esto no quiere decir que el ser-en-el-mundo fabrique los estados de ánimo, sino que la afectividad del ser-ahí es de este ente en tanto determinado por la estructura del ser-en-el-mundo. Si el estado de ánimo determina los modos afectivos del ser-en-el-mundo y con ello las visiones del mundo –en el “cómo le va a uno”–, el encontrarse posibilita toda direccionalidad en cuanto ésta tenga que ver con el cómo vea su entorno el ser-ahí.

³⁵ Ibid., p. 154

³⁶ Idem.

Hasta ahora se han expuesto dos características del encontrarse: el abrir el estado de yecto y el abrir el ser-en-el-mundo. Se dijo también que el ser-ahí cotidiana e inmediatamente se mueve en el mundo curándose de los entes que le hacen frente. Este “curarse de” es sólo posible por lo abierto en el encontrarse: al abrir el “que es” y el ser-en-el-mundo, el ser-ahí es absorbido por el mundo, lo cual da una tercer característica al encontrarse, el ser afectado, tocado³⁷ el ser-ahí por el mundo de que se cura. El “ser tocado” pone al ser-ahí sobre un fondo determinado, p.e. de amenaza, el ser-ahí se siente en peligro³⁸; <En el “encontrarse” hay existencialmente un “estado de referido”, “abriendo”, al mundo, a base del cual “estado de referido” puede hacer frente lo que “hiere”>³⁹. Así como un ente no es por sí mismo un útil, sino que el ser-ahí le da el carácter de utilidad, lo que amenaza no es por sí mismo amenazador, sino que es el ser-ahí quien puede descubrir a los entes como amenazadores. El estar amenazado se da desde el encontrarse que abre al ente que hace frente como lo que amenaza. El ser-ahí, por ser afectivamente abierto, es siempre afectado por el mundo al cual es abierto; esto reitera que el ser-ahí está condicionado por el estado de ánimo es que se encuentre. Si el ser-ahí puede, y de hecho es, afectado por el mundo, es porque éste tiene un estado de referido, es relativamente al mundo.

³⁷ José Gaos opta en este punto por el término “estar herido”, sin embargo por la carga afectiva que tiene la palabra “herir”, se cambia el término por “ser tocado”, el cual remite a la relación intrínseca entre ser-ahí y mundo, según la cual ambos se afectan mutuamente.

³⁸ Este ejemplo cobrará relevancia en el apartado correspondiente a un determinado modo del encontrarse: la angustia.

³⁹ *Ibid.*, p. 155

2) Comprender

Se dijo que el existenciario del encontrarse es el estado de ánimo; todo ser-ahí se encuentra siempre en un estado de ánimo. La importancia ontológica del encontrarse radica en lo que éste abre: el “que es” del ser-ahí, o sea, el estado de yecto. El modo inmediato en que el ser-ahí se comporta respecto de su estado de yecto es el esquivarse, un “huir” de sí mismo. El encontrarse abre el ser-en-el-mundo como una totalidad, lo cual permite cualquier “dirigirse a...”, aunque en este existenciario la direccionalidad permanece oculta. En el “que es” se hace patente que el ser-ahí es un ente entregado a sí mismo y, por ello, al mundo que habita. Este estado de entregado alberga la posibilidad de que el ser-ahí sea afectado por el mundo, lo cual viene a reiterar que el mundo no es algo externo al ser-ahí, sino que le es inherente.

El encontrarse es un existenciario, una característica ontológica original del ser-ahí. El comprender es igualmente original que el encontrarse, lejos de ser éste anterior a aquel, guardan una especie de simultaneidad, una inmediatez uno respecto del otro. “El encontrarse tiene en cada caso su comprensión [...] El comprender es siempre afectivo”⁴⁰. La idea inmediata que viene a la mente al oír la palabra “comprender”, sugiere que éste es un entender algo a partir de una explicación dada. El primer paso para dilucidar lo que “comprender” significa, exige una distinción: comprender no es entender, ni saber teóricamente algo. No se refiere al dar cuenta de algo con el fin de aprehenderlo; el comprender, en sentido heideggeriano, es anterior a todo tipo de conocimiento. En primera instancia, el comprender constituye, a una con el encontrarse, el original estado de abierto

⁴⁰ Ibid., p. 160

del ser-ahí; esto –el estado de abierto- quiere decir que este ente es entregado a la responsabilidad de sí mismo, el hecho de que en su ser le va *su* ser. El ser-ahí es esencialmente abierto y en cuanto tal es, comprendiendo, su ser. Si el comprender no es lo mismo que el entender, ¿qué significa que el ser-ahí comprende su ser?

El comprender es el estado de abierto del ser-ahí según el cual éste está entregado a sí mismo en su existencia. Comprender, en tanto apertura, es el poder algo. “Lo que se puede en el comprender en cuanto existenciarlo [...es] el ser en cuanto existir”⁴¹; lo que abre el siempre afectivo comprender es el existir como posibilidad. Así, comprender mienta que el ser-ahí es su poder-ser. Lo que se comprende en el comprender, es que el ser-ahí puede ser, y él mismo es su posibilidad –el modo en que éste lleve a cabo su ser es otro asunto, y no demerita en modo alguno que, ontológicamente, sea un ser posible, es decir, las posibilidades particulares que el ser-ahí elija no menguan el hecho de su ser-posible. “El ser-ahí es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es [es] su posibilidad”⁴². El modo en que el ser-ahí es, el modo de su existencia está transido por su poder-ser.

Los modos cotidianos del “curarse de” anteriormente caracterizados, parten de esta posibilidad de ser del ser-ahí abierta en el comprender. Las posibilidades de ser del ser-ahí son siempre relativas a sí mismo en tanto que es un ente abierto a sí mismo. En tanto que el comprender es la posibilidad de ser del ser-ahí, es “la más original y última determinación ontológica positiva del ser-ahí”⁴³, se diferencia de la posibilidad vista desde la contingencia del ocurrir una cosa u otra, así como de lo no más que posible; el ser-posible no se refiere,

⁴¹ Ibid., p. 161

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

en primera instancia, a una suerte de menú con opciones dispuestas entre las cuales el ser-ahí elija, sino que mienta que el ser del ser-ahí es posibilidad de ser; la posibilidad manifiesta en el poder-ser no es ni lo contingente ni tampoco lo probable. En un momento posterior, el poder-ser mienta, de manera derivada, las posibilidades particulares elegidas por el ser-ahí; éstas se fundan en el comprender, que abre la posibilidad *qua* posibilidad.

En el capítulo anterior se vio que, si bien el ser-ahí es un ente originalmente abierto a sí mismo, es, en cuanto arrojado al mundo y absorbido por éste, inmediatamente impropio, cerrado a sí mismo y determinado por el mundo de que se cura. El comprender que abre al ser-ahí como posible, abre ciertas posibilidades que caen en el ámbito del “uno”, lo abierto en el inmediato modo de ser del ser-ahí es lo que *se* puede en la cotidianidad, el “curarse de” entes que hacen frente como lo a la mano. Empero, el poder del ser-ahí, en tanto abierto y así entregado a su ser, alberga la posibilidad de ser *sus* propias posibilidades y no ya las del “uno”, con lo cual puede apropiarse de sí mismo. Dado que el encontrarse coloca al ser en su “ahí”, el comprender abre al ser-ahí como ser por posibilidades, en cuanto existente en su “ahí”, es este ente esencialmente posible. La comprensión que abre al ser-ahí como ser-posible, abre, al par, el en donde es el ser-ahí. En el comprender queda descubierta la direccionalidad del ser-ahí, la cual orienta a este ente respecto del mundo en que se encuentra.

El ser-ahí es, comprendiendo su ser, un ser-en-el-mundo; una de las características de este existenciarío, el ser-en-el-mundo, es el establecer plexos de referencias entre el ser-ahí y los entes que le hacen frente dentro del mundo; estas referencias hacen del mundo algo familiar. El estado de referido del ser-en-el-mundo tiene su base en el comprender

como posibilidad, el comprender sitúa al ser-ahí en su en donde, en el mundo, en tanto que abre para este ente las posibilidades de llevar a cabo su existencia. Una de las posibilidades francas en el comprender es el guardar conformidad con el mundo circundante, esta conformidad constituye, a una con los plexos de referencias, la significatividad del mundo. En esta circummundanidad hacen frentes los entes que son inmediatamente descubiertos por el ver en torno del “curarse de” como entes útiles. Por ello, el cotidiano “curarse de”, el descubrir entes como útiles es una posibilidad del ser-ahí para sí mismo, fundada en el comprender que hace accesibles a los entes.

En tanto poder-ser, tiene el comprender la estructura de la “proyección”, es decir, lo comprendido es proyectado en el mundo. La proyección se refiere al carácter ontológico del ser-ahí según el cual éste se proyecta a sí mismo en el mundo. Proyectar no quiere decir que el ser-ahí estructure y conduzca su existencia conforme a un plan, no es el calcular una serie de sucesos que han de ser llevados a cabo en un futuro más o menos cercano. Lo que señala el proyectar es que el ser-ahí es siempre, y en cada caso, por posibilidades relativas a su ser; <el comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del “ser ahí” en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades>⁴⁴. El ser-ahí proyecta su ser en posibilidades, este proyectar hace de éste un ente no acabado, es decir, el ser-ahí es siempre un ser-posible sin importar cuantas posibilidades fácticas haya agotado; en este sentido, es el ser-ahí constantemente más de lo que de hecho ya es, en tanto siempre posible y en cuanto proyecta su posibilidad de ser. En tanto ontológicamente posible es el ser-ahí más de lo ónticamente ya es, esto es, lo que fácticamente ya sea el ser-ahí no concluye su ser-posible, empero, la posibilidad de ser lo que es no ha de rebasar la existencia de este ente; el ser-ahí

⁴⁴Ibid., p. 163

es su posibilidad sólo mientras existe. A partir de las posibilidades abiertas en el comprender, el ser-ahí “se decide”, expresamente o no, a sí mismo. En este sentido, tiene como posibilidades extremas de ser la impropiedad, en la cual es inmediatamente arrojado, y la propiedad, la cual pende del empuñarse a sí mismo.

En el proyectar, el ser-ahí “ve” sus peculiares y particulares posibilidades, las cuales se constituyen cotidianamente en el “curarse de” y el “procurar por”. Este “ver” contribuye a mostrar la direccionalidad del ser-en-el-mundo. El comprender-proyectando abre al ser-ahí de tal manera que permite que los entes intramundanos sean tomados como tales, en este punto, en su ser-útil, en el hacer frente cotidiano. En lo anterior se dijo que el comprender es siempre afectivo, y que tiene la estructura del proyectar, el cual es también afectivo. El ser-ahí es yecto, como ser-en-el-mundo, en éste; es yecto-proyectante sobre el mundo visto desde el plexo de referencias y la significatividad que sólo es posible desde el comprender.

3) Interpretar

De lo dicho hasta aquí, se tiene que el existenciarío ser-en-el-mundo, según el cual se ha caracterizado al ser-ahí, es igualmente originario que el encontrarse y el comprender. La característica que resalta del encontrarse es que abre el estado de yecto, y con él, la totalidad del ser-en-el-mundo del ser-ahí; del comprender, que se refiere al poder-ser, se señaló que, en tanto proyecto, el ser-ahí proyecta su ser en y por posibilidades relativas a su propio ser. Ahora bien, el comprender tiene la posibilidad de desarrollarse en las

posibilidades abiertas por él; este desarrollo es lo que constituye la interpretación. Se ve de inmediato que el interpretar no es un conocer temático, no es el disponer de conceptos para entender y explicar algo, sino el desarrollo de las posibilidades del ser-ahí. Pero, ¿qué significa esto: la interpretación es el desarrollo del comprender?

El ser-ahí es un ente determinado ontológicamente por el comprender, es decir, es un ente que comprendiendo, proyecta su ser. Lo que se comprende en el comprender es el poder-ser del ser-ahí, la comprensión es de la posibilidad más peculiar de este ente. Desde este comprender proyectivo, el ser-ahí abre la significatividad del mundo, esto es, los entes que le hacen frente son descubiertos como intramundanos; al colocarlos dentro del mundo, los entes se vuelven familiares, esta familiaridad constituye la significatividad del mundo. El ser-ahí es proyecto, lo cual dice que el ser-ahí proyecta *su* ser; el dónde sobre el cual se proyecta, es el mundo, la significatividad. Al proyectarse en esa significatividad el ser-ahí “ve” sus posibilidades de ser, con y según las cuales guarda conformidad con el mundo circundante. El mundo, abierto por el comprender, es interpretado; es en este interpretar, como el desarrollo de las posibilidades abiertas en el comprender, que el ser-ahí “encuentra” los particulares modos del llevar a cabo su existencia. Dado que el ser-ahí es un ente que está inmediatamente absorbido por el mundo y que éste es el modo en que se conduce cotidianamente en él, la interpretación inmediata que se hace es desde la impropiedad, esto es, desde el cotidiano “curarse de”. Aquello que caracteriza este modo de conducirse del ser-ahí, es el descubrir a los entes como útiles, en la referencia del “para...”; así, la inmediata interpretación del mundo es desde el para qué sirven los entes. La estructura de la referencia del “para...”, corresponde al ver *algo como algo*.

En el “como” reside el modo en que un ente se hace accesible al ser-ahí, el modo en que es descubierto el ente. <El “como” constituye la estructura del “estado de expreso” de algo comprendido; constituye la interpretación>⁴⁵; la interpretación tiene siempre, implícita o explícitamente, un “como” que constituye el modo en que el ser-ahí hace frente a los entes. En la inmediata cotidianidad, el “como” responde al “para”, el ente, p.e., el martillo es el que sirve para golpear. El “para qué” de un ente es ya interpretativo; esto es posible porque el ente que cabe verlo como algo, es accesible en el comprender; lo abierto en el comprender es siempre susceptible de interpretación. Sin embargo, la interpretación no es algo que se le agregue a los entes descubiertos, sino que en cuanto descubiertos, son, al par, interpretados en el modo en que son descubiertos; “con lo que hace frente dentro del mundo, con ello en cuanto tal, se guarda en cada caso ya una conformidad abierta en el comprender y que resulta desplegada por la interpretación”⁴⁶. El comprender abre la conformidad del ser-ahí con el mundo, el ser-ahí interpreta esta conformidad previamente abierta por el ver en torno y la hace más o menos expresa, esto es, despliega los modos en que el ser-ahí puede comportarse con/en el mundo.

De lo abierto en el comprender, de las distintas líneas que en la interpretación quedan abiertas, ésta “recorta” lo que ve y se queda con una de las posibilidades de interpretación, lo cual depende de la peculiar comprensión, (o más precisamente pre-comprensión) del caso. Esto no quiere decir que el ser-ahí elige una interpretación una vez y para siempre, tiene la posibilidad de moverse de interpretación en interpretación. Dentro de las posibilidades de interpretar, se encuentran dos extremos: “sacar del ente mismo que

⁴⁵ Ibid., p. 167

⁴⁶ Ibid., p. 168

se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien, forzar al ente a entrar en conceptos en que se resiste a entrar por su forma de ser”⁴⁷. Sea cual sea el rumbo que tome la interpretación, ésta se ha “decidido” ya por una de las posibilidades de interpretación, abiertas siempre por el comprender, de tal modo que toda interpretación requiere de una previa accesibilidad del ente. Los entes abiertos, y hechos accesibles para ser interpretados, adquieren sentido, se vuelven comprensibles. Pero <sentido sólo lo “tiene” el “ser ahí”, en tanto el “estado de abierto” del “ser en el mundo” puede “llenarse” con los entes que cabe descubrir>⁴⁸. Esto quiere decir que el ser-ahí es el ente que dota de sentido al resto de los entes en cuanto los abre y los hace accesibles, colocándolos dentro del mundo.

El comprender, en tanto proyectante, abre la posibilidad del hacer frente a los entes, los cuales resultan accesibles en el comprender. Los entes descubiertos, son “colocados” dentro del mundo, formando la significatividad y la conformidad, es decir, el plexo de referencias. Esto le da sentido a los entes; el sentido es aquello sobre lo cual proyecta la interpretación el ser-ahí, es lo que sostiene la significatividad y las referencias. Pero, tomadas las cosas con rigor, sentido sólo lo tiene el ser-ahí porque éste es quien comprende, proyecta y da sentido a los entes. El modo inmediato en que los entes adquieren sentido, es lo que constituye el cotidiano “curarse de”. El ser-ahí se mantiene en este modo de interpretar de tal modo y por tanto tiempo, que esto constituye el “mundo real” para el ser-ahí. Esta inmediata interpretación se patentiza en las “habladurías”, la “avidez de novedades” y la “ambigüedad”, que son los modos en los que el ser-ahí interpreta inmediata y cotidianamente el mundo.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Ibid., p. 170

Una breve caracterización de estos existenciaros dice: las habladurías constituyen el modo cotidiano del hablar; el lenguaje es tomado como meras palabras allí dispuestas para el uso del ser-ahí⁴⁹; es el “andar diciendo” sin decir, propiamente, nada. Lo que muestran las habladurías es una comprensión superficial de los entes, en la cual lo importante es que se diga y no lo dicho respecto del ser del ente. En esta comprensión vaga y superficial, se mueve el cotidiano ser-en-el-mundo determinado por el “uno”; el ente es descubierto en esta comprensión que no ve a través del ser de su ser, sino que lo da por sentado, pasa por alto el ser del ente y se queda con lo que *se dijo* de él: “no se comunica en el modo de la original apropiación [del] ente [es decir, la comprensión del ser de éste], sino por el camino de *transmitir y repetir lo que se habla*”⁵⁰. El ámbito del “uno” está regido por este modo de mostrar los entes y es en el “uno” donde las habladurías tienen su lugar. El dominio de éstas es lo Heidegger llama el “público estado de interpretado”, el cual tiene la suficiente fuerza y alcance como para aparentar una comprensión propia del ser del ente, tanto que las habladurías toman “un carácter de autoridad. La cosa es así porque así *se dice*”⁵¹. Las habladurías se presentan como lo real. La realidad, vista bajo los ojos de las habladurías, se funda en la comprensión vaga, superficial del ser de los entes, la cual se transmite y se repite *ad nauseam* para que todo ser-ahí esté al tanto de lo que se dice. El pasar la vista por encima de los entes –la comprensión superficial– da la impresión de comprender, conocer, y saberlo todo; en tanto que las habladurías constituyen esta comprensión vaga, se erigen sobre una base tan endeble, que no alcanza a ser, rigurosamente, una base, sino que es, justamente, lo contrario: “En semejante transmitir y

⁴⁹ La explicación de estos existenciaros tiene como propósito, en la presente sección, mostrar aún más el cotidiano ser-en-el-mundo. Es pasada por alto la explicación concerniente al habla, pero ésta será expuesta en el capítulo siguiente con el fin de conectarla directamente con la cura.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 187

⁵¹ *Ibid.*, p. 188. Las cursivas son mías

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.”⁵² Las habladurías comprenden a los entes desde el término medio, la vaguedad y la superficialidad.

Se dijo que el comprender abre el ser de los entes y los hace accesibles; la apertura del comprender de las habladurías, cierra la comprensión del ser de los entes, en tanto que son “la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa”⁵³. Pero este cerrar no vuelve inaccesible al ente, sino que más bien lo abre desde la comprensión del uno, pero esta comprensión vaga cierra o encubre la comprensión original del ser del ente. Empero, este encubrir o cerrar la comprensión original no es cabal, pues tiene a la base la posibilidad, desde la apertura, de la comprensión original del ser de éste. En el cerrar la comprensión auténtica del ser del ente, queda abierta, en las habladurías una cierta comprensión de éste, a saber, la fundada en la superficialidad. Así, a las habladurías no les es cerrado nada, aunque tampoco es abierta en ellas la comprensión del ser de los entes. El ser de los entes queda oculto detrás del “andar diciendo”; <las habladurías [...] son la forma de ser de la desarraigada comprensión del “ser ahí”>⁵⁴. Lo provocado por las habladurías es el desarraigo del ser-ahí. Desarraigo significa ser arrancado; el ser-ahí desarraigado en las habladurías es arrancado de sí mismo, de sus propias y más peculiares posibilidades, perdido en el estado de interpretado sostenido por ellas.

Las habladurías no son un hecho llano y simple de la vida cotidiana, son, ontológicamente hablando, la “realidad” aprobada y ya interpretada del ser-ahí, lo cual

⁵² Idem.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Ibid., p. 189

implica que <el “ser ahí” que se mantiene dentro de las habladurías es un “ser en el mundo” cortado de las primarias, originales y genuinas relaciones del “ser relativamente al mundo”, al ‘ser ahí con’, al ‘ser en’ mismo. *Flota en el aire y en este modo es, sin embargo y siempre, cabe el “mundo”, con los otros y relativamente a sí mismo*>⁵⁵. El mantenerse constantemente en las habladurías no anula la original apertura del ser-ahí. Por ello, le es posible “salir” de las habladurías en busca de la apropiación de lo hablado, de lo dicho, esto es, el ser de los entes. Sin embargo, la posibilidad de salir de las habladurías no le está ya dada al ser-ahí, éste ha de forjar su camino hacia la posibilidad de un hablar distinto al de las habladurías.

La segunda determinación de que se hizo mención líneas arriba fue la “avidez de novedades”. Se caracterizó al ser-ahí como un ente al que le es inherente la comprensión del ser de los entes; en este comprender “ve en torno”, lo cual le posibilita conducirse en el mundo con cierta facilidad, relativamente a sí mismo y a los entes que le hacen frente. El descubrir los entes abiertos en el comprender, le permite al ser-ahí verlos dentro de un contexto específico; <la estructura fundamental del “ver” se muestra en una peculiar tendencia del ser de la cotidianidad a ver>⁵⁶, la tendencia del ser-ahí a ver a los entes constituye la avidez de novedades. Desde el principio de la explicación del existencial ser-en-el-mundo es manifiesta esta tendencia a ver del ser-ahí, es decir, en el cotidiano “curarse de”, el ser-ahí ve a los entes que son descubiertos y a los cuales hace frente, esto es el “ver en torno”. La avidez de novedades no está atenta a éste “ver en torno” que identifica y localiza a los entes como “a la mano”, sino que percibe el mundo, es decir, lo descubre en

⁵⁵ Idem. Las cursivas son mías

⁵⁶ Ibid., p. 190

el andar viendo. El “curarse de” ya no busca a los entes que son adecuados para x ó y tarea, no descubre entes a la mano, pues no necesita utilizarlos. En la avidez de novedades, el “curarse de” ve a los entes, no los comprende ni tampoco lleva a cabo un acto de contemplación, sólo los ve. En este ver, en el cual el ser-ahí no se detiene en la contemplación del ente, mucho menos en su comprensión, salta de algo visto a lo que sigue por ver; busca siempre lo nuevo, “lo último”. Este andar de ver en ver, da la impresión de que el ser-ahí tiene una “vida viva”, pues tiene el movimiento del saltar de novedad en novedad. Sin embargo, lo que provoca la avidez de novedades que no se detiene nunca, es la “falta de paradero” del ser-ahí, la falta de un “lugar” en el cual el ser-ahí se de-more. Al igual que el fenómeno del “uno”, la avidez de novedades es en todos lados sin ser en ningún lugar, así mismo, está determinada por las habladurías, que dictan lo que se debe ver, lo que es nuevo.

La tercera determinación de la cotidianidad es la “ambigüedad”: <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 decidir qué es lo abierto en un genuino comprender y lo que no>⁵⁷; esto es la ambigüedad, el no poder distinguir entre lo auténtico y lo prescrito por el “uno”. Los fenómenos expuestos del “uno”, las habladurías y la avidez de novedades, en tanto que dejan la impresión de ser la vida como un constante movimiento del cotidiano y común hacer, provocan que el ser-ahí no se dé cuenta cuándo está comprendiendo el ser de los entes y cuándo está, solamente, curándose de ellos. Al par, no sabe si se comprende o no a sí mismo. Dado que todo se da por conocido y comprendido, le queda, en apariencia, “poco por hacer”; se mantiene en esta ambigüedad porque parece que

⁵⁷ Ibid., p. 192

todo le es dado –en el “uno”- y a la vez no ha comprendido propiamente nada. La ambigüedad es parte del dominio del “uno” impropio, y por ello del “ser uno con otro”; es consecuencia del público estado de interpretado en que se mueve el ser-ahí.

El propósito de incluir en el análisis estos fundamentales de la cotidianidad responde a la necesidad de mostrar un existenciario que determina el ser del ser-ahí, éste es el fenómeno de la caída. En primer lugar, la caída del ser-ahí significa el estar absorbido en el mundo en el cotidiano “curarse de”, es el ser-cabe los entes intramundanos, es decir, el encontrar entes dentro del mundo determinados por la referencia del “para...”. Inmediata y cotidianamente el ser-ahí, absorbido por el mundo, se pierde a sí mismo; lo que originalmente es abierto, el ser-posible del ser del ser-ahí, resulta de inmediato cerrado en el mundo público del “uno”. La idea del ser-caído, del ser-yecto, tienta a preguntar: ¿de dónde y hacia dónde es que cae el ser-ahí? La respuesta más inmediata dirá, por lo menos respecto del hacia dónde, al mundo⁵⁸. Sin embargo, el ser-ahí no cae, rigurosamente tomada la expresión, al mundo pues no hay, desde la perspectiva heideggeriana, un mundo dentro del cual pueda caer un ente de la forma de ser del ser-ahí. El mundo no es un lugar fuera del ser-ahí, no hay una separación que posibilite tal caer dentro del mundo, esto es, ser-ahí y mundo no son dos entes que estén separados uno de otro, sino que guardan una relación intrínseca entre sí: sin ser-ahí no hay mundo, sin mundo no hay ser-ahí. Sería tomar a ambos entes como “ante los ojos” o “a la mano” el sostener que la caída es literal en el sentido mencionado. Consecuentemente, se descarta la idea de la caída como la transición

⁵⁸ La respuesta por el de dónde sugiere numerosas posibilidades: estados primitivos o primigenios del ser humano, situaciones de gracia espiritual (divina), etc.

de un estado de naturaleza privilegiado a uno deficiente; la caída no es la “pérdida del paraíso”.

Lo que mienta el término “caída” es, simplemente, el modo inmediatamente impropio en que el ser-ahí habita el mundo, y en el cual se mantiene cotidianamente. Por ello la caída ni mienta, ni implica un demérito o un desgaste del ser del ser-ahí; tanto el impropio como el propio, en tanto que ambos son seres-en-el-mundo, están bajo el fenómeno de la caída⁵⁹. El preguntar por el de dónde y el hacia dónde cae el ser-ahí no dará frutos, pues, como se dijo, no es un caer de un ente dentro de otro, no es que se puedan señalar dos momentos en la existencia del ser-ahí, un antes y un después de la caída, sino que el ser-ahí en tanto absorbido inmediatamente por el mundo y dominado por el público estado de interpretado del “uno”, es caído. La caída es un existenciarío del ser-ahí; empero, cabe preguntar por el modo de la caída: si bien el ser-ahí no cae dentro del mundo, la consecuencia de ésta es el estar absorbido por el mundo: el ser-ahí se ha perdido, en el mundo, de sí mismo. ¿Qué es lo que pierde el ser-ahí? Su ser (sí) mismo. La comprensión de sus peculiares y propias posibilidades ha quedado velada en el mundo público. En este sentido, la caída mienta un estar “cerrado” –no radicalmente- el ser-ahí respecto de sí mismo; no comprende, en la inmediata cotidianidad, *sus* posibilidades, sino aquellas abiertas por el “uno”. El ser-ahí es, en cuanto ser-*en*-el-mundo, caído de sí mismo en el mundo de que se cura.

⁵⁹ No es tema de este apartado la propiedad; la impropiedad, si bien no ha sido directamente explicada, sí ha sido constante y tangencialmente mostrada, por lo cual se tiene ya noción de ésta. Lo correspondiente a la propiedad será dilucidado en un apartado posterior. Baste, por ahora, adelantar que no hay más ser en uno que en otro.

El análisis del fenómeno de la caída busca mostrar cómo es el ser-ahí en sus modos cotidianos de ser, los cuales se mantienen bajo la prescripción del “uno”, que se constituye por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad: <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 del 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”>⁶⁰. La falta de base, el “en todas partes y en ninguna” y el desarraigo, son características básicas de la cotidianidad del ser-ahí. ¿No contradice esto lo expuesto en el capítulo anterior en lo que respecta a la seguridad que proporciona la familiaridad del mundo? Aparentemente sí: el ser-en-el-mundo tiene la peculiaridad, según lo dicho, de *hacer* familiar al mundo, esto es, el moverse en plexos de referencias y de significado que le permiten al ser-ahí ser en un mundo. Pero ahora se dice: la cotidianidad, en sus fenómenos constitutivos, provoca la falta de base, de dirección y el desarraigo. ¿Cómo es que el mismo fenómeno, el de la cotidianidad, tiene tales extremos? La respuesta a esto es, justamente, la caracterización del fenómeno de la caída.

La característica fundamental de la cotidianidad es la familiaridad con que el ser-ahí enfrenta a los entes. En esta familiaridad se guarda conformidad con los entes a tal grado, que el ser-ahí se comprende, inmediatamente, a partir de aquello que él no es. La conformidad “proporciona” significados desde los cuales el ser-ahí sabe qué hacer en el mundo. Esto sostiene la cotidiana vida de este ente. Sin embargo, en tanto que el ser-ahí se

⁶⁰ Ibid., p. 196

comprende por lo que no es él, le es de inmediato cerrada la posibilidad de comprender *su* propio ser. Queda atrapado por la comprensión, vía negativa, de su ser, por lo que no es él mismo; la familiaridad con el mundo abre esta comprensión y la hace pasar como auténtica. Así, este ente, que en cada caso soy yo mismo, se comprende desde lo que no es él mismo, de tal forma que está perdido de sí, de la comprensión de su ser mismo. La cotidianidad que encubre la comprensión del ser del ser-ahí es, en el fondo, falta de base, y en tanto encubridora, desarraiga al ser-ahí de su propio ser y del mundo en cuanto tal.

Resulta evidente que la caída no es algo que, inmediatamente, elija o no el ser-ahí, pues es de ya caído en cuanto ser-en-el-mundo. Pero, ha de señalarse que es el ser del ser-ahí el que se entrega al “uno” (habladurías, avidez de novedades, ambigüedad); no es que este ente decida entregarse y perderse en el “uno”, sino que en cuanto abierto –y entregado a la responsabilidad de sí mismo, es lo que significa abierto-, es constitutivo de su forma de ser el estar inmediatamente sumido, caído en el mundo: <el “ser ahí” se está deparando a sí mismo la constante tentación de la caída>⁶¹, porque inmediatamente es, comprendiéndose, a partir de lo que no es él mismo. La caída, por ofrecer la aparente seguridad y sostén de la familiaridad, es tentadora: tienta a perderse en el “uno” y su dinámica de la “vida viva”, real, plena y segura de su vitalidad, sin que el ser-ahí sepa que es un perderse. El movimiento y el ajetreo del uno cubre la caída, haciéndola pasar por la plenitud del ser-ahí.

La tentación de la caída trae, al par, un quietamiento del ser-ahí; éste está tranquilo pues sabe que está, en cuanto entregado al “uno”, vivo, hace todas aquellas cosas que se hacen. La vitalidad del “uno” tranquiliza bajo la apariencia del hacer algo “propio” –aunque

⁶¹ Ibid., p. 197

en el fondo se mantenga en la impropiedad. La caída aquieta al ser-ahí de buscarse a sí mismo en sus propias posibilidades. Las cualidades de la tentación y el aquietamiento hacen al ser-ahí extraño para sí mismo sin que éste se dé cuenta; el ser-ahí se des-conoce a sí mismo por conocerse a partir del estar perdido de sí, en su condición inmediata de impropiedad. Así, <el “ser ahí” se derrumba de sí mismo en sí mismo, en la falta de base y el “no-ser” de la cotidianidad impropia>⁶². El derrumbarse de sí mismo del ser-ahí es inmediatamente oculto por la familiaridad del “uno”. La cotidianidad tiene dos caracteres que, lejos de contraponerse, se complementan, a saber: el abrir la comprensión en que se mantiene el ser-ahí en conformidad con el mundo, por lo cual éste aparece como familiar y donde el ser-ahí permanece cerrado a sí mismo, y la posibilidad de que, en esta misma cotidianidad, se abra el ser-ahí a sí mismo en la posibilidad de la comprensión de su ser. El problema que se sostiene entre estos dos modos del abrirse el ser-ahí, es el distinguir uno de otro; la ambigüedad es tal que el ser-ahí no distingue –por lo menos no fácilmente- cuándo la comprensión es propia o impropia.

Aunque inmediatamente el ser-ahí sea arrancado de su propiedad, esto es, de sus propias posibilidades, de su ser sí mismo, el movimiento de la cotidianidad aparenta el estar viviendo propiamente, con su tenerlo todo “abierto” y “comprendido”. Con la exposición del fenómeno de la caída, se viene a redondear lo expuesto respecto del ser del ser-ahí en cuanto ser-en-el-mundo. Al comienzo del presente texto se dijo que el ser-ahí tiene como estructura ontológica el ser en un mundo, el cual le es inherente. De allí se partió para exponer las estructuras que conforman la unidad del ser del ser-ahí, la cura. En el análisis del ser-en-el-mundo se llegó, desde los modos en que cotidianamente es el ente de que aquí

⁶² Ibid., p. 198

se habla, a la conclusión de que en su cotidianidad el mundo absorbe al ser-ahí y lo mantiene en un plexo de referencias que constituye el mundo como la totalidad de los entes disponibles. Al avanzar en esta investigación, se tornó la familiaridad del mundo en algo que domina al ser-ahí y que determina su existencia, arrancándolo de su propio ser; incluso en esta situación, es aún el ser-ahí un ente originalmente abierto a sí mismo. En este punto se descubrió que la familiaridad ocultaba algo: la inhospitalidad del mundo; ante la familiaridad construida del ser-ahí respecto de los entes que le hacen frente, el mundo es algo extraño e inhóspito para el ser-ahí, de ahí el fuerte dominio de la publicidad, de la necesidad de cubrir la falta de base que está de fondo en el ser del ser-ahí.

La caracterización del ente que en cada caso soy yo mismo dice: de manera inmediata, el ser-ahí guarda conformidad con el mundo que aparece como la totalidad de los entes “a la mano” o “ante los ojos”, el mundo absorbe a este ente y se abre la comprensión de su ser a partir de lo que no es él mismo; en esta comprensión se mantiene en una relación de familiaridad con el mundo que le da seguridad respecto de su quehacer diario. Esta seguridad, que lo absorbe, lo pierde de sí mismo y le arranca de sus propias posibilidades, dejándole abiertas aquellas que la misma cotidianidad, el “uno”, prescribe. El ser-ahí arrancado de sí mismo, pero originalmente abierto, se encuentra en un mundo hostil, inhóspito, el cual es encubierto como lo familiar, gracias a la posibilidad del “curarse de” cotidiano que le abre el mundo desde los plexos de referencias según los cuales guarda conformidad con el mundo. Lo que ahora, brevemente, ha sido recogido en este párrafo constituye una unidad existencial, el ser del ser-ahí como cura. Es desde esta unidad de donde es abierta la posibilidad de sí mismo para este ente: puede ser sí mismo, o bien, mantenerse en la impropiedad del “uno”. La cura abre estos extremos de posibilidades pues

es, como se ha mencionado anteriormente, el ser de un ser posible, esto es lo que es el ser-ahí: *posibilidad, siempre y en cada caso, de sí mismo.*

Capítulo III: Cura

El propósito del presente capítulo es dilucidar el sentido del ser del ser-ahí. Éste quedará mostrado a partir de la explanación de la unidad compleja que constituye al ser de este ente. Dicha unidad es la cura. Para abarcar, hasta donde sea posible, el sentido de la cura, es necesario recorrer el camino del que Heidegger hiciera tema: la analítica existencial. En ella, partiendo siempre del fenómeno de la cotidianidad, se mostró el modo en que el ser-ahí es un ser-en-el-mundo y lo que esto implica. Sobre la marcha, fueron surgiendo cuestiones que, si bien quedaron simplemente señaladas, es tiempo de plantearlas de manera adecuada. Dichas cuestiones son, primordialmente dos, a saber: la cuestión de la unidad existencial que es el ser-ahí, y con ella, la necesidad de mostrar una posibilidad de existir “distinta” de la impropiedad de éste. Esta necesidad se inserta precisamente en la primera de estas dos cuestiones, es decir, si ha de mostrarse la unidad del ser del ser-ahí, ha de buscarse el modo de mostrar una posibilidad existencial distinta de la impropiedad, pero igualmente inherente que esta para el ser-ahí. Por ello, en el presente capítulo corren paralelamente la cuestión de la unidad existencial del ser-ahí, esto es, la totalidad de éste, y la polémica entre impropiedad y propiedad.

A fin de llegar a dilucidar la posibilidad de una modificación de la impropiedad en propiedad, se procederá como hasta ahora, siguiendo el camino planteado por Heidegger en *El ser y el tiempo*, dando un pequeño giro hacia el final, que conecta el tema de la cura muy puntualmente con el del habla. Las razones de esto han de aclararse en el desarrollo del texto.

1) La definición formal de cura: pre-ser-se-ya-siendo

Hasta este punto, se ha visto cómo es el ser-ahí desde las estructuras ontológicas que definen su ser partiendo de la cotidianidad inmediatamente impropia. El fenómeno del ser del ser-ahí ha sido concebido siempre como una unidad compleja, sin embargo, no ha sido aclarada aún la unidad total de este ente.

Con el fenómeno de la caída se vió el modo en que cotidianamente se comporta el ser-ahí. La caída muestra la inmediata forma de ser del ser-en-el-mundo, es decir, el ser-cabe los entes y el ser-con, los cuales tienen su fundamento en la cura como el “curarse de” y el “procurar por”. A lo que remite dicho fenómeno es al hecho de que, en tanto ser-en-el-mundo, es el ser-ahí absorbido por el mundo que le es inherente y, precisamente por ello, está “perdido” de sí mismo. En la cotidianidad impropia el ser-ahí se deja llevar por el público estado de interpretado, esto es, el uno que dicta y determina –aunque no de manera cabal- las posibilidades de ser del ser-ahí. Este ente se entrega a la corriente del uno y se mantiene constantemente en ella; en esto consiste el fenómeno de la caída, el cual reitera y evidencia el estado de yecto del ser-ahí. Se dijo anteriormente que el estado de yecto es abierto en el encontrarse como el “que es” del ser-ahí, pero inmediatamente en el modo de la aversión. Ésta se patentiza como la fuga del ser-ahí ante sí mismo; el perderse en el uno, la caída, es la fuga de que ahora se hace mención.

Ahora bien, el presente apartado tiene por tema mostrar la unidad del ser-ahí, es decir, la totalidad estructural del ser del ser-ahí. La breve síntesis presentada sobre la caída muestra, solamente, el modo en que impropriamente es el ente de que se trata; falta dilucidar

la “otra parte” del ser-ahí, esto es, el modo en que se comporta propiamente, lo cual completará el análisis sobre la unidad existencial que ha sido llamada cura. Para ello, es menester buscar el punto de partida que, en la cotidianidad, permita mostrar al ser-ahí de un modo distinto al del uno. Esto implica que el rumbo que se tome a partir de este momento, ha de apuntar a hacer lo contrario que el uno, es decir, poner al ser-ahí frente a sí mismo.

Se dijo que es el encontrarse, el estado de ánimo, el que abre el “que es”, el estado de yecto del ser-ahí en el modo del esquivar. Dado que es el encontrarse, en la unidad existencial a la que pertenece, lo que permite al ser-ahí perderse en el uno, es desde éste desde donde el ser-ahí ha de “encontrarse” a sí mismo. Por ello, el pensador de la Selva Negra toma como punto de partida la angustia como <un señalado “estado de abierto” del “ser ahí”>⁶³. ¿Qué es la angustia?, ¿qué es lo que, como modo del encontrarse, abre la angustia? Consecuentemente con el análisis del fenómeno de la caída, se presenta la angustia como la posible vía de la modificación de la cotidianidad. La caída es la fuga del ser-ahí ante sí mismo; la angustia, el ponerse el ser-ahí ante sí mismo.

Cotidianamente suele confundirse la angustia con otro modo del encontrarse, el temor. Tanto el temor como la angustia tienen un “ante qué”; el “ante qué” del temor es siempre un ente intramundano que se acerca al ser-ahí desde un determinado paraje que lo abre como amenazador. Pero en la fuga, que se hace patente en la caída, no es un ente intramundano lo que “amenaza” al ser-ahí, por ello, no es un huir ante un ente intramundano de lo que se huye en la fuga. <En la caída se desvía el “ser ahí” de sí mismo. El “ante qué” de este retroceder ha de tener en general el carácter del amenazar; es, empero,

⁶³ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 2000. p. 204

un ente de la forma de ser del ente que retrocede, es el “ser ahí” mismo.>⁶⁴ El “ante qué” de la angustia, a diferencia del temor, no es nunca un ente intramundano (ante los ojos, a la mano), sino que es justamente el mismo ente que se angustia: el ser-ahí. El “ante qué” de la angustia y el quién se angustia se identifican. Aquello que oculta esta angustia es la fuga, el ir hacia los entes intramundanos, el huir el ser-ahí de sí mismo. *“El desvío de la caída se funda, antes bien, en la angustia, que es por su parte lo único que hace posible el temor”*⁶⁵. Al desviarse el ser-ahí de sí mismo se (en)cubre en los entes intramundanos, se dirige a ellos buscando tácitamente refugio de la angustia. En el huir de ésta, el ser-ahí se pierde en el mundo del uno.

La fundamental diferencia entre angustia y temor, radica en el “ante qué”: en el caso del temor, al ser el “ante qué” un ente intramundano que amenaza desde determinado paraje, es posible que el ser-ahí se cure de él, pues en tanto que lo que amenaza es un ente determinado, es posible guardar conformidad con él. En la angustia no hay tal conformidad, pues el “ante qué” no es otro ente más que el ser-ahí del caso. La angustia hace irrelevantes a los entes intramundanos de tal manera que no es factible guardar conformidad con ellos, lo cual rompe la familiaridad del mundo, entendido como el entramado de entes a la mano; no es posible, en la angustia, que el ser-ahí se cure de ella con un ente que le hace frente dentro del mundo, pues “El mundo tiene el carácter de una absoluta insignificatividad”⁶⁶.

Del mismo modo, la angustia no tiene un paraje desde el cual “venir” hacia el ser-ahí; la angustia no se acerca al ser-ahí desde ningún lugar, o mejor dicho, el “lugar” desde

⁶⁴ Ibid., p. 205

⁶⁵ Ibid., p. 206

⁶⁶ Idem.

donde emerge es el ser-en-el-mundo en cuanto tal; la angustia <es ya “ahí” –y sin embargo, en ninguna parte; es tan cerca, que “angustia” y corta la respiración- y sin embargo, en ninguna parte>⁶⁷. En el fenómeno de la angustia, el mundo es abierto de tal manera que los entes que una vez fueron concebidos como útiles, pierden este carácter de familiaridad que posibilitó que fuesen tomados como entes a la mano. La angustia, al romper los plexos de referencias, muestra a los entes como insignificantes; los entes, con ellos el mundo, pierden el carácter referencial y familiar con el que el ser-ahí los trataba. En este sentido, el ser-ahí se encuentra con la “nada” del mundo, lo cual no es otra cosa más que la pérdida –aunque sea momentánea- de la familiaridad con éste.

Ahora bien, se dijo que el “ante qué” de la angustia no es nunca un ente intramundano (no me angustia tener que pagar la renta, ni tampoco el estallido de la tercera guerra mundial, por ejemplo; este tipo de cuestiones, me atemorizan, me preocupan, etc.), en este sentido, la angustia se ‘angustia’ ante nada (de lo intramundano), pero esta nada es, precisamente, aquello que no es en manera alguna intramundano, sino el ser-ahí mismo en tanto ser-en-el-mundo. Con la apertura de la angustia, es abierto el mundo, ya no como la totalidad de los entes disponibles para el ser-ahí, sino como mundo en cuanto tal. Rota la comprensión del mundo como contenedor de entes, éste <ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el “ser ahí con” de otros>⁶⁸, es decir, con la pérdida de la conformidad del mundo, ya no cabe que el ser-ahí se “cure de” la angustia remitiéndose a un ente intramundano, pues éstos han perdido sentido. Al par, <La angustia quita así al “ser ahí” la posibilidad de

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibid., p. 207

comprenderse, cayendo, por el “mundo” y el público “estado de interpretado”⁶⁹. ¿Será que con la angustia se abre un modo distinto de comprenderse el ser-ahí a sí mismo? En todo caso, la angustia *hace posible* que el ser-ahí se comprenda, ya no desde lo que no es él, sino desde sí mismo. Dado que el ser-ahí no puede refugiarse de la angustia en los entes intramundanos, lo único que le queda es recurrir a sí mismo. La angustia, al romper la cotidiana y rutinaria familiaridad del mundo, pone al ser-ahí frente a sí mismo. Pero se dijo que el ser-ahí es un ente que, encontrándose, se comprende, lo cual quiere decir que se proyecta sobre posibilidades de su ser. Esto implica que, al poner la angustia al ser-ahí frente a sí, evidencia, para este ente, su peculiar carácter de poder-ser; la angustia singulariza de este modo al ser-ahí, como un ser-posible.

¿Qué es lo que, en última instancia, abre la angustia? Con la ruptura de los plexos de referencia y conformidad con el mundo, se rompe con el público estado de interpretado del uno; esto implica que las posibilidades abiertas bajo este modo del comprender pierden sentido. ¿Qué le queda al ser-ahí si lo más inmediato, el quehacer cotidiano, no es ya lo más relevante, es decir, qué queda si la posibilidad más inmediata de ser del ser-ahí, el cotidiano “curarse de”, queda soslayada? La angustia rompe con el cotidiano “curarse de”, esto dice: el modo de la comprensión, tanto del mundo como del ser-ahí, cambia. Al par, la angustia singulariza al ser-ahí, pues el ser-cabe y el ser-con han perdido, en este modo del encontrarse, significatividad. Empero, un cambio en el modo del comprender el mundo, no significa la pérdida de éste; la angustia no provoca una ruptura entre ser-ahí y mundo sino que el mundo es abierto como mundo inherente al ser-ahí y ya no como un todo de entes ante los ojos. Por otro lado, es característico del ser-ahí el comprenderse en cada caso;

⁶⁹ Ibid., pp. 207-208

cotidianamente, esta comprensión está regida por la impropiedad del uno. En la angustia no es posible esta comprensión pues el uno ha perdido su fuerza: en el singular estado de la angustia, se abre, para el ser-ahí, la posibilidad de comprenderse de otro modo, desde sí mismo. Entonces, la angustia <pone al “ser ahí” justamente en un sentido extremo ante su mundo como mundo y con ello ante sí mismo como “ser en el mundo”>⁷⁰. Con la angustia no se pierde el mundo, al contrario, es abierto a la posibilidad de una comprensión distinta de éste. Lo mismo con el ser-ahí: al perder, o más bien, al faltar la familiaridad (el ser-cabe y el ser-con), no pierde el ser-ahí al resto de los entes, sino que le es abierta, por primera vez, la posibilidad de comprenderse a sí mismo como el ente que es.⁷¹

La angustia, se ha dicho ya, es un modo del encontrarse. Este existenciarío hace patente el “cómo le va a uno”. En el uno, este “cómo” está dominado por la familiaridad del público estado de interpretado, la cual evita que las “cosas” sean extrañas, antes bien, conocidas para el ser-ahí. Pero la angustia, por las características mencionadas, no puede seguir en la corriente del uno, sino que tiene, al igual que el uno, su peculiar ánimo; la angustia abre el “cómo” original del mundo: la inhospitalidad. Este modo original del ser-en-el-mundo no mienta nada más que un “no estar en casa”; la familiaridad es puesta “sobre” el mundo, que lo abre como un entramado de entes utilizables. Sin embargo, esta familiaridad no es propia del mundo, sino que el ser-ahí la ha puesto en él, el ser-ahí ha dotado de sentido a los entes con el fin de poder utilizarlos. Los plexos de referencia encubren al mundo, de tal manera que éste es “sepultado” y comprendido como lo puesto

⁷⁰ Idem.

⁷¹ La cuestión del cómo de la “nueva” comprensión del ser-ahí respecto de sí mismo ha de aclararse posteriormente. Del mismo modo, queda por ahora sin mayor explicación la pérdida de sentido del ser-cabe y el ser-con, los cuales habían sido señalados como existenciaríos del ser-ahí.

allí para el ser-ahí. Una vez rotos los plexos de referencia en la angustia, queda descubierta la inhospitalidad del mundo. <El “ser ahí” es singularizado [en la angustia] pero como “ser en el mundo”. El “ser en” pasa al “modo” existencial del “no en su casa”. Ninguna otra cosa significa el hablar de “inhospitalidad”>⁷².

En la más inmediata cotidianidad, en el fenómeno de la caída, el ser-ahí huye de este original encontrarse inhóspitamente, y lo encubre perdiéndose y aferrándose a los entes que le hacen frente dentro del mundo. Así, el ser-ahí se fuga de su original modo de ser-en-el-mundo. Con lo visto hasta aquí, se puede decir: el ser-ahí es un ente que en cuanto ser-en-el-mundo, le va originalmente de manera inhóspita en el mundo. Sólo sobre esta base es posible que el ser-ahí se pierda en el mundo circundante, huyendo de la inhospitalidad. La familiaridad es una construcción, “una máscara –como diría el propio Heidegger- con que el existir se cubre para no espantarse de sí mismo”.⁷³

Resulta evidente, y quizá sobre decir que la angustia, como modo del encontrarse que es, no se espera ni se provoca, más bien viene desde y sobre el ser-ahí del caso, abriendo, en primera y última instancia, las posibilidades de ser del ser-ahí como posibilidades de *su* ser, sea la impropiedad o la propiedad; es decir, la angustia no lleva *necesariamente* a la propiedad, por un lado, y por otro, no constituye la angustia el principio de un camino que se haga necesario, ni para cualquier, ni para todo ser-ahí; no es más ni menos completo el ser-ahí si se angustia o no, simplemente se trata de señalar que hay otra posibilidad de vivir la facticidad además de la ya vista en apartados anteriores.

⁷² Ibid., p. 209

⁷³ Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, España, pp. 52-53

La exposición del fenómeno de la angustia remite al análisis ya hecho del encontrarse; pero más allá de que la angustia arroje luz sobre aquel existencial, ésta constituye la posibilidad de mostrar al ser-ahí “todo”. Con el análisis de la angustia, se apunta a encontrar “algo” que permita que el ser del ser-ahí se muestre en su totalidad. A modo de resumen o de conclusión respecto de la angustia nos dice Heidegger: <El angustiarse es, en cuanto encontrarse, un modo de “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>⁷⁴. El análisis hecho hasta aquí mostró esto: el ser de ser-ahí es originalmente abierto al mundo en tanto ser-en-el-mundo, y a sí mismo en cuanto ente entregado a la responsabilidad de sí mismo. Este ente, original y siempre abierto, es inmediatamente absorbido por los entes que le hacen frente en el mundo, sean o no de su misma forma de ser. Palabras más, palabras menos, esto constituye la caída del ser-ahí: el estar inmediatamente arrojado al mundo (visto como la totalidad de lo ente) y de este modo perdido de sí mismo en el uno. El estar perdido de sí constituye una fuga del ser-ahí frente a sí mismo; ahora bien, es inherente al ser del ser-ahí el comprenderse en cada caso, lo cual significa el proyectarse sobre posibilidades de su ser. Por ello, la fuga es un huir ante el poder-ser que siempre ya es el ser-ahí. Todo esto corresponde al modo en que en la inmediata cotidianidad se comporta el ser-ahí, lo que se conoce como impropiedad; ésta se caracteriza por un modo del comprender vago y ambiguo y que parte de lo que el ser-ahí no es, es decir, de los entes que hacen frente dentro del mundo. La recapitulación recién hecha, muestra un modo posible en que el ser-ahí es; hasta ahora sólo se ha hablado de uno de los

⁷⁴ *El ser y el tiempo*, p. 211. Las cursivas son mías

modos en que el ser-ahí es, la impropiedad. Sin embargo, este ente tiene la posibilidad de modificar el modo en que inmediatamente es en el mundo; dicha modificación el la propiedad.

Para mostrar este otro modo posible de ser del ser-ahí, esta “modificación” del inmediato comportarse este ente, se requiere algo que “rompa” con lo establecido en la impropiedad. La angustia cumple, desde la perspectiva heideggeriana, con lo necesario para “salir” del imperante estado de perdido en el uno. Según el pensador alemán, y en esto radica la importancia de la angustia dentro de la analítica existencial, <El pleno fenómeno de la angustia muestra, [...] el “ser ahí” como un “ser en el mundo” *fácticamente existente*>, ¿qué es lo que quiere decir esto, que sólo en la angustia se da la facticidad del ser-ahí?, ¿cuál es la relación entre facticidad y existencia?

Podría comprenderse la facticidad como el vivir *propio* en cada caso, es decir, el existir propio del ser-ahí en cada caso. Sería absurdo concluir de esta mal hecha definición de facticidad que ésta sólo se da en un existir propio, una vez y solamente cuando el ser-ahí se ha “ganado” a sí mismo y se ha empuñado como el ser-posible que él es. Viendo de nuevo la afirmación recién hecha sobre la facticidad, ésta dice: es el vivir/existir⁷⁵ “propio” *en cada caso*; ahora, si “en cada caso” es fáctico el existir, esto incluye tanto a la propiedad como a la impropiedad. Esto es así por el original estado de abierto del ser-ahí, es decir, por el estado de abierto, es el ser-ahí entregado a sí mismo, esto quiere decir que es un ente que en cada caso le va su ser, o sea, que el ser-ahí es un ente que no puede ser de otro modo más que existiendo; la facticidad es el modo del existir del ser-ahí. Explicitar y cavar hondo

⁷⁵ Quedan obviadas en este punto las diferencias entre vivir y existir.

en la relación existencia-facticidad, implicaría desviar el tema de que en este apartado se hace cuestión. Quede simplemente señalada la importancia de dicho tema, que para ser desarrollado de manera adecuada requiere de un profundo análisis no sólo de estos dos términos, sino también de conceptos como mundo y cotidianidad.

Con el fenómeno de la angustia se trata de poner en radical evidencia el ser, todo, del ser-ahí, ya no desde la comprensión del uno, sino desde el mismo ser-ahí. A partir de este momento, Heidegger voltea –por decirlo así- el “esquema”: ya no se trata de ver al ser-ahí bajo el dominio del uno, sino de verlo desde sí mismo, o por lo menos encaminado a sí mismo. Esto tiene como fin poder “ver a través” del ser-ahí para que éste se muestre tal cual es. Con la exposición de la angustia se mostró esto: el ser-ahí, encontrándose en este estado, no guarda conformidad con el mundo circundante, es decir, se rompen los plexos de referencia y el carácter de familiaridad del mundo; así mismo, se desemboza el carácter original del ser-en-el-mundo, a saber, la inhospitalidad. Esto permite que las posibilidades de ser del ser-ahí, se muestren “en sí mismas, sin desfigurarse por los entes intramundanos”⁷⁶.

En la caracterización del ser-ahí se dijo que éste es un ente que en cada caso está entregado a la responsabilidad de sí mismo, es decir, que “en su ser le va su ser”. Esto implica, de acuerdo con el análisis presentado, que si el ser-ahí es un ser-posible, que se comprende a sí mismo a partir de posibilidades de su ser, en su ser le van las posibilidades de sí mismo. El ser-ahí se conduce “relativamente a posibilidades de su ser”, esto significa que <el “ser ahí” es para sí mismo en su ser y en cada caso ya *previamente*>⁷⁷. El

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Ibid., p. 212

“previamente” se refiere precisamente a ese “ser relativamente a posibilidades”, es decir, proyecta su ser, en cada caso, no hacia hechos consumados o por consumir, sino a posibilidades de su ser. A este “previamente” respecto de posibilidades, le llama el autor de *Identidad y diferencia*, pre-ser-se. A partir del pre-ser-se, se llegará al sentido del ser del ser-ahí, la cura. <El “pre-ser-se” tomado en su plenitud quiere decir: “pre-ser-se en el ser-ya-en un mundo”>⁷⁸. Lo que dice esta caracterización formal de la cura es lo que en capítulos anteriores se venía diciendo: el ser-ahí –en la unidad de los existenciaríos- es un ente que es “previamente”, es decir, es proyectante respecto de las posibilidades de su ser, en un mundo que está ya “ahí”, esto es, es un ente yecto en el mundo, de manera inmediata, en el modo de la impropiedad, del “se”. Esto último constituye es “estado de perdido” o de “abandono” del ser-ahí respecto de su *propio* ser, el cual “se muestra con original concreción en la angustia”⁷⁹. La cura es, por ahora: el pre (pre-viamente a sí mismo, es decir, proyectándose sobre posibilidades de su ser)-, ser (es un ente esencialmente existente)-, se (yecto en el mundo e inmediatamente absorbido por éste “cabe” los entes”). En el estar absorbido por el mundo de que se cura (plexos de referencia, familiaridad, conformidad, el comprenderse a partir de lo que no es él mismo), “se anuncia, expresamente o no, comprendiendo o no, el huir ante la inhospitalidad”⁸⁰. Los modos inmediatos del “curarse de” que constituyen la familiaridad el mundo, a una con la constante dominación de la interpretación del uno, encubren el original carácter del mundo: la inhospitalidad. En el fenómeno de la angustia, donde el mundo pierde significatividad y no hay posibilidades de un inmediato “curarse de”, porque los entes intramundanos y el

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Ibid., p. 213

mundo circundante carecen de sentido, se abre el carácter de inhospitalidad, del cual el ser-ahí huye en la impropiedad.

La cura es el sentido del ser del ser-ahí en tanto que <En el “pre-ser-se” como “ser relativamente al más peculiar ‘poder ser’” reside la condición ontológico-existencial de la posibilidad del *ser libre para* posibilidades existenciales propias>⁸¹. Es desde la cura, como estructura ontológica, desde donde el ser-ahí es abierto para y ante su más peculiar poder-ser, por un lado, y por otro, es abierto para las posibilidades ónticas de su ser cualesquiera que éstas sean, es decir, desde la cura, y por ser ésta como es, el ser-ahí es entregado óntico-ontológicamente a posibilidades de su ser; ontológicamente es entregado al más peculiar poder-ser, ónticamente a las posibilidades existenciales abiertas para él en el comprenderse, siendo radicalmente dos, la impropiedad y la propiedad. Esto es, una vez abierta la posibilidad como tal, puede el ser-ahí “elegir” si modifica el modo en que “vive” la cotidianidad (propiedad) o si se mantiene en el modo inmediato de ésta (impropiedad). En este sentido, la angustia no garantiza “alcanzar” la propiedad, sino que en cuanto un modo del encontrarse, abre al ser-ahí a la posibilidad de la modificación de la cotidianidad. La angustia es sólo la condición de posibilidad de apropiarse el ser-ahí de su ser, más no representa una necesidad ni una mejoría en la constitución ontológica de su ser. Como modificación de la inmediata cotidianidad, es la propiedad una posibilidad existencial del ser-ahí que no cambia ni transforma el ser de este ente.⁸²

⁸¹ Idem.

⁸² Este es un punto confuso, si la propiedad es solamente un cambio óntico que no cambia el ser del ser-ahí, ¿en qué consiste realmente la propiedad?, por otro lado está esta cuestión, si la propiedad cambiara el ser del ser-ahí, ¿qué pasa con las estructuras ontológicas que lo conforman?

2) La cura y el sí mismo

El ser-ahí es un ente al que en su ser le va este mismo. Esto, entre otras cosas, quiere decir que a la constitución original de este ente es inherente el comprender al ser (de los entes) y a sí mismo. El ser-ahí se comprende, es decir, se proyecta, en cada caso, sobre y desde posibilidades de su ser. Esto no solamente muestra que el ser-ahí es un ente que *puede* hacer o dejar de hacer una gran cantidad de cosas, sino que propone, como punto de partida para la comprensión de dicho ente, el verlo como ser-posible, que siempre y en cada caso es posibilidad de sí mismo. Ahora bien, la exposición hecha hasta aquí partió del análisis del ser-ahí visto desde uno de sus modos de ser: la cotidianidad inmediata en la que se mantiene éste. Como característica fundamental de este modo de ser, resalta la siguiente: en la inmediata cotidianidad, el ser-ahí se comprende desde la interpretación ya dada –el uno que pre-determina la posibilidad y los modos de ésta para el ser-ahí. A este modo pre-hecho del ser-ahí, se le conoce como impropiedad. De lo que se trata ahora es de mostrar que hay, o por lo menos que puede haber, un modo distinto de ser del ser-ahí, a saber, la propiedad.

¿Cómo dar con la propiedad si partimos siempre de lo inmediato?, ¿dónde buscar el rastro de una comprensión distinta, quizá más originaria, del ser en general y con ella del ser-ahí, si se parte siempre de lo ya interpretado? Proponer como respuesta a estas cuestiones la tarea de reinterpretar al ser-ahí, prescindiendo del público estado de interpretado, sería, por demás, vano; sería regresar a la tradición de la cual Heidegger busca salir. Además, en la labor heideggeriana esto no es posible, pues el cometido del autor germano es “hacer” ontología, y para ello es necesario ser consecuente con aquello que la posibilita: la fenomenología. En el afán de cumplir con la máxima fenomenológica, “ir a las

cosas mismas”, es menester ir a los fenómenos en cuanto tales y procurar no encasillar al ente, ni al ser, en una interpretación a modo de dogma. Por ello, la analítica existencial, que ha de abrir camino para poder formular la pregunta que interroga por el sentido del ser en general, parte siempre de los fenómenos de la cotidianidad, del modo en que el ser-ahí “vive”, es decir, desde su misma existencia.

Hasta ahora se tomó por cotidianidad a los fenómenos que inmediatamente se presentan y que están tanto regidos como aplanados por el uno. Pero, ¿será suficiente esta comprensión de la cotidianidad para lo que se busca ahora, la totalidad del ser del ser-ahí? <La cotidianidad es, en efecto, justamente el ser “entre” el nacimiento y la muerte>⁸³. Lo que queda señalado en ese “entre” es la existencia; es este sentido, pareciera que el existir comienza con el nacer, el cual está –mientras el ser-ahí exista- ya dado, y concluye con el morir, el cual “no es aún”. ¿Cómo caracterizar el ser de un ente al que le “falta” algo, el morir? Se dijo que el ser-ahí es un ente que está conformado por estructuras ontológicas articuladas en una unidad, la cura. La definición formal de esta unidad compleja dice: el ser-ahí es un pre-ser-se-ya-en (un mundo); esta definición entraña el “ser relativamente a posibilidades” inherentes al ser-ahí. Que este ente sea, antes que cualquier otra cosa, un ser posible, independientemente de las posibilidades fácticamente realizadas o rechazadas, implica, por un lado, que el ser-ahí es previamente a sí mismo, en cuanto se anticipa desde la posibilidad, y por otro lado, que es un ente que constantemente se conduce relativamente a un “aún no”, que es esencial a lo posible. Esto, quizá, constituye el mayor problema de la cuestión de la totalidad del ser-ahí. ¿Dónde encontrar el “todo” de un ente que es posibilidad antes que concreción? Hay que ir por partes. ¿Qué es aquello que se presenta

⁸³ Ibid., p. 255

como lo que “falta” en el ser-ahí? La muerte. ¿Por qué la muerte y no cualquier otro evento en la existencia del ser-ahí? Porque la muerte tiene una doble peculiaridad: es lo que falta – que inevitablemente vendrá y en ese sentido es el “fin”- y es una posibilidad radical –por su inevitabilidad- del ser del ser-ahí en cada caso. ¿En qué sentido la muerte es el “fin” del ser-ahí?, ¿en qué sentido es la muerte una posibilidad de este ente?

Regresando a lo ya dicho, se reitera: el ser-ahí es un ente que en su ser le va este mismo, es decir, se conduce relativamente a sí. La caracterización del ser del ser-ahí llegó hasta este punto: el ser-ahí es siempre y en cada caso un ser-posible, esto es, un ente que se conduce siempre relativamente a posibilidades de su ser, así se llegó a la definición de cura como pre-ser-se-ya-en; <Pero este elemento estructural de la cura dice inequívocamente que en el “ser ahí” siempre “falta” aún algo que como “poder ser” de él mismo no se ha hecho *real* todavía>⁸⁴. Esto que “falta” constituye el carácter esencial de la posibilidad. Por ello, no se trata de encontrar algo que completa y concluya al ser-ahí; a éste le es inherente eso que falta, el no ser completo. A la pregunta por la totalidad del ser del ser-ahí, ha de contestarse así: dada la constitución ontológica del ser-ahí que lo muestra como ser-posible, resulta imposible aprehenderlo, si por totalidad se entiende algo acabado y ya dado. Sin embargo, esto no amerita abandonar la pregunta por la totalidad del ser-ahí, más bien exige que a partir del ser-posible y sin quitar la mirada de éste, se busque aquello que conforma y articula en unidad el ser-total del ente de que se trata, entendiendo por totalidad la unidad compleja que hace al ser-ahí el ente que es. Hay que ver, pues, en qué consiste la totalidad, partiendo ahora de eso que “falta”.

⁸⁴ Ibid., p. 258

Viendo al ser-ahí como esencialmente posible, ópticamente le faltan siempre posibilidades a concretar; ontológicamente, su carácter de posible lo presenta como un ente “inconcluso”, un ente, que lejos de colmarse, está siempre abierto a posibilidades de ser. De aquí que se pueda decir que aquello que le falta al ser-ahí descansa precisamente en la posibilidad. Ahora bien, el ser-ahí es arrojado al mundo en el inmediato modo de la cotidianidad, esto constituye una posibilidad existencial este ente. Otra radical posibilidad es el dejar de existir, la muerte. Lejos de situar la existencia del ser-ahí a partir de un comienzo (nacimiento) y un fin (morir), es menester ver qué sentido tiene incluir en la analítica existencial un fenómeno como el de la muerte. La muerte presenta un cesar “la vida” del ser-ahí, lo cual implica un ya-no-ser-en-el-mundo. Con la muerte pierde el ser-ahí su carácter de ser-ahí; por ello, de la muerte “en sí” no se puede decir nada, no es posible hacer una reflexión *post mortem* de la propia muerte. Sin embargo, esto no hace del fenómeno del morir algo sencillo ni algo que pueda ser pasado por alto. ¿Cómo hablar, entonces, de la muerte? Un camino posible para esclarecer este fenómeno, nace del existencial ser-con; esta peculiaridad ontológica dice que el ser-ahí es un ser con otros entes con los cuales comparte el mismo modo de ser. El ser-ahí puede experimentar la muerte de otros, por ejemplo, en el modo del duelo. Sin embargo, los modos del compartir la muerte de otros, como los funerales, el sepulcro, etc., sitúan al ser-ahí como espectador ante aquel que ha muerto. <No experimentamos en su genuino sentido el morir de otros, sino que a lo sumo nos limitamos a “asistir” a él>⁸⁵. El ser-con otros permite el compartir, el acompañar en el duelo, pero por más doloroso que resulte la muerte de otro ser-ahí, por grande que sea la pérdida, no morimos, literalmente, con quien muere –aunque con éste se vayan cuantas cosas se puedan. El morir es, por decirlo de algún modo, un fenómeno tan

⁸⁵ Ibid., p. 261

particular, que es solamente del ser-ahí que muere. ¿Cuál es el “genuino sentido del morir”? No puede ser el presenciar la muerte de otros, pues el morir es en cada caso mío. “*Nadie puede tomarle a otro su morir*”⁸⁶. Independientemente de cuántos seres-ahí mueran antes o después de mí, necesariamente yo voy a morir también; independientemente de los asuntos que un ser-ahí lleve a cabo o deje pendientes, independientemente de las posibilidades tomadas o dejadas, es cierto y seguro que la muerte llegará. <La muerte es, en la medida en que “es”, esencialmente en cada caso la mía. Y ciertamente que significa una *sui generis* posibilidad de ser en que va pura y simplemente el ser del “ser ahí” peculiar en cada caso>⁸⁷. Esto es así, porque el morir es una posibilidad irrebasable e irrenunciable, haga lo que haga el ser-ahí, morirá, y quien muere es el ser-ahí del caso y no aquellos que presencien la muerte. La muerte es el fin del ser-ahí como ser-en-el-mundo. ¿Quiere esto decir que la muerte como fin es la totalidad del ser-ahí? Ha de verse, pues, en qué sentido se toma el “fin” y se concuerda con la búsqueda de la totalidad del ser-ahí.

Según lo dicho, <Al “ser ahí” es inherente, mientras es, [...] “lo que falta” constantemente>, un “aún no”; el morir, en el sentido del “fin” de la existencia <tiene el carácter del “ya no ser ahí”>, el “llegar al fin” no es transferible ni es posible experimentar el fin de otro ser-ahí⁸⁸. De acuerdo con estas características, la muerte es la totalidad del ser-ahí en el sentido de un concluir del existir, un cesar de éste; sin embargo, ¿será que sólo se puede hablar de totalidad del ser-ahí una vez que éste muere, una vez que este ente es no-ser-ahí? La muerte parece ser, así, como aquello que falta para “completar” al ser-ahí, al modo de un rompecabezas que se va conformando poco a poco y que queda terminado una

⁸⁶ Ibid., p. 262

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Ibid., p. 265

vez que todas las piezas ocupan su lugar, de las cuales el morir sería la última. Sin embargo, la muerte como “lo que falta” no es algo que haya de ser rellenado o sumado a otros elementos; no es lo faltante, aquello que “completa” algo inconcluso. No se trata de completar la colección de “situaciones” que forman al ser-ahí. Aquello que le falta al ser-ahí no es, de ninguna manera, un fragmento de sí mismo. Todos estos modos de comprender “lo que falta”, corresponden a entes que no son de la forma de ser del ser-ahí, entes o bien a la mano, bien ante los ojos. El ser-ahí no está hecho de una sumatoria de caracteres que ha de ir adquiriendo en lo que dure su “vida”, sino que el ser-ahí es un ente conformado por una original unidad (compleja) estructural. Lo que falta al ser-ahí, antes de referirse a alguna pieza por adquirir, mienta el “aún no” que se ha venido perfilando en esta exposición. <El “ser ahí” tiene que “llegar a ser” él mismo lo que aún no es>⁸⁹. Este “llegar a ser” está tan lejos de significar el cumplir con éxito un cierto plan, como de referirse al llegar a un momento de plenitud existencial; el “aún no”, que se liga ahora con el “llegar a ser”, no mienta ni plenitud, ni madurez, ni ningún término que entrañe una suerte de cumbre en la vida del ser-ahí. Antes bien, el “aún no”, el “llegar a ser” y el morir, le “ocurren” al ser-ahí independientemente de edades, logros cometidos, etc., <[...] el “ser ahí” es constantemente, mientras es, ya su “aún no”, así es también ya siempre su fin>⁹⁰, es decir, al ser-ahí le es inherente, por su constitución ontológica, el ser un ser-posible, el “aún no”; del mismo modo, es un ente que, en tanto cuanto posible, es “relativamente a su fin”, esto es, a la muerte como posibilidad; el “aún no” de la posibilidad de la muerte, no le quita a ésta su carácter de inminencia, y en tanto posibilidad está presente siempre y en todo el existir del ser-ahí. El “ser relativamente al fin” es tan original como el “ser relativamente a

⁸⁹ Ibid., p. 266

⁹⁰ Ibid., p. 268

sí mismo”; desde y mientras es el ser-ahí, tiene ya contemplada como posibilidad el fin, la muerte.

Lo dicho hasta aquí, la exposición de la muerte desde la perspectiva del “fin” y del “aún no”, si bien ha hecho avanzar el análisis del fenómeno de la totalidad del ser-ahí, no lo ha aclarado del todo. Queda asentado que no se puede hacer una descripción de la muerte como tal, no puede reportarse lo “vivido” en ella, tampoco se llegó a la importancia ontológica de este fenómeno a partir del ser-con, es decir, desde el presenciar la muerte de otro ser-ahí. La muerte es, en cada caso, del ente que soy yo mismo, del ser-ahí; en el análisis de las estructuras de ser de este ente, se llegó a la caracterización de la cura como pre-ser-se-ya-en. El ser-ahí es un ente que se conduce siempre relativamente a posibilidades de su ser; la muerte es una posibilidad del ser-ahí, por ello se dijo que el ser-ahí se conduce “relativamente a su fin”. <El fin es inminente para el “ser ahí”. La muerte no es algo que aún no es “ante los ojos”, no es “lo que falta” últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una “inminencia”>⁹¹.

Decir que la muerte es inminente sin aclarar en qué sentido lo es, resulta una afirmación trivial que lo único que señala es que la muerte es inevitable, lo cual está más que sabido. Pero la inminencia de la muerte deja ver algo más que la inevitabilidad; la muerte es inminente porque es del ser-ahí del caso y como tal no es, en estricto sentido, compatible, es decir, no es susceptible de curarse de ella: <Con la muerte es inminente para el “ser ahí” él mismo en su “poder ser” *más peculiar* [...] Su muerte es la posibilidad

⁹¹ Ibid., p. 273

del “ya no poder ser ahí”⁹². El ser-ahí es un ente esencial y fundamentalmente posible; dentro de la gama de posibilidades a las que ópticamente⁹³ está abierto, sobresale una: la muerte en cuanto fin. Esta no es una posibilidad elegible, ni tampoco se somete a ninguna clase de azar que pueda concretarla o evadirla; la muerte es la más radical posibilidad, no sólo porque es inevitable, sino porque es intransferible, es la posibilidad más íntima del ser-ahí, es, quizá, la única posibilidad “necesaria” del ser-ahí. Por ella, el ser-ahí es enfrentado al poder-ser sí mismo; estando “frente” a ella, inevitable, radical, insuprimible e insuperable, el ser-ahí no puede refugiarse en ningún otro ente ni en ninguna otra posibilidad, no hay “curarse de” que valga, que lo ayude a escapar de esta posibilidad extrema de su ser. Una vez enfrentado a, y en esta posibilidad de ya-no-ser-ahí, el ser-ahí queda al descubierto frente a sí mismo. La posibilidad de la que se habla, abre el poder-ser sí mismo, más allá de esta posibilidad, nada: *<La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del “ser ahí”>*⁹⁴. La muerte no es algo que pueda o no pasar, es la posibilidad más propia del ser-ahí, tampoco es una posibilidad que llega en un momento predeterminado, ésta puede llegar en cualquier momento, y de hecho es así, independientemente de la disposición del ser-ahí para ella. En tanto es la posibilidad más peculiar de este ente, está siempre presente, lo sepa el ser-ahí o no, y en cuanto tal, el ser-ahí se conduce constantemente y en cada caso relativamente a su fin, la muerte, como la radicalidad de su poder-ser propio.

⁹² Idem.

⁹³ Si bien la muerte es una posibilidad existencialmente fáctica, su importancia ontológica es notable: le abre al ser-ahí la comprensión de sí mismo como posibilidad. En este punto, como en otros en la obra heideggeriana, los planos ontológico y óptico, se tocan de manera evidente.

⁹⁴ Ibid., p. 274. Las cursivas son mías

Del ya visto fenómeno de la angustia resultó esto: es este fundamental modo del encontrarse que rompe con el “curarse de” inmediato, el ser-ahí es puesto ante sí como proyectante-yecto que él es. En el “ser relativamente al fin”, la posibilidad de la muerte pone al ser-ahí ante sí mismo en la radical peculiaridad de su ser: el poder-ser. La angustia ante la muerte no es otra cosa más que el ser-ahí puesto ante sí mismo como ser-posible en su condición ontológica de ser-en-el-mundo, un ente finito. <El “ser relativamente al fin” [...] es esencialmente inherente al “estado de yecto” del “ser ahí” que se desemboza de tal o cual manera en el encontrarse (estado de ánimo)>⁹⁵. A pesar de que los fenómenos mencionados de la angustia y la muerte ponen de frente al ser-ahí consigo mismo, en la inmediata cotidianidad, por la misma condición de yecto, por la caída, lo abierto por aquellos es inmediatamente cerrado, aunque, como se vio, no cabalmente. El público estado de interpretado, que mantiene al ser-ahí dentro de posibilidades ya dadas, aplana lo originalmente abierto en el ser-ahí, el poder-ser sí mismo, pero queda la posibilidad de “recuperar” esta original apertura en el “ser relativamente al fin”.

Empero, por muy dominante que sea el uno, en cuanto es la posibilidad más peculiar del ser-ahí, la muerte no pasa desapercibida en la cotidianidad. Incluso en el uno, la muerte “llega” al ser-ahí, en el modo del presenciar la muerte de otros; así, la muerte es algo que “le pasa a todo el mundo”, es algo que “un día me tocará” pero todavía no. El asistir a los funerales, el guardar luto, el venerar la memoria de los difuntos, hacen de la muerte algo, que mientras no le llegue al ser-ahí del caso, no es, es decir, estos fenómenos encubren la muerte, que es la posibilidad más íntima del ser-ahí, como modos del “curarse de” algo ante los ojos aún no presente; todo esto procura “*tranquilizar constantemente*

⁹⁵ Ibid., pp. 274-275

*acerca de la muerte*⁹⁶. En la cadente cotidianidad, el ser-ahí esquivo la angustia ante la muerte, presenciando y asistiendo a la muerte de otros que no soy yo mismo. Sin embargo, el movimiento del uno nunca llega a cubrir del todo al ser-ahí; incluso en la inmediatez del uno, el ser-ahí es “ser relativamente a su fin”, es un ente que “sabe” de su muerte, aun en el modo del esquivarla.

En la interpretación del uno respecto de la muerte, ésta consume su inminencia: “Nadie duda de que uno morirá”⁹⁷, sin embargo, la certeza que el uno tiene sobre la muerte depende del “aún no”, es decir, aparece frente al ser-ahí cuando otro muere. Lo cierto de la muerte se da en el público estado de interpretado justo cuando no es el ser-ahí mío, yo quien muere; la muerte es vista como algo que aún no me toca, y por ello, ajeno –de momento- al ser-ahí del caso. La muerte es innegable, sí, pero eso no implica que el ser-ahí se apropie de ella, o sea, que comprenda lo que propiamente implica la muerte: el estar abierto, el ser-ahí ante sí mismo, para la posibilidad más peculiar de su ser. Además de la comprensión vaga del uno que le “quita” a la muerte su importancia ontológica al rebajarla a un fenómeno siempre de otros y constantemente aún no mío, tiene el ser-ahí la posibilidad de comprender de otro modo la muerte, de comprenderla como la posibilidad irrebasable de su propio ser. Queda pendiente ver cómo es este comprender propiamente la muerte y, con él, el comprenderse propiamente, como ser-posible, el ser-ahí. Si el comprender la muerte impropriamente es constituido por el público estado de interpretado del uno, resulta evidente que el ser relativamente a la muerte propio no puede mantenerse ni estar sumido en el uno.

⁹⁶ Ibid., p. 277. Es pertinente aclarar que no es intención de lo dicho aquí el descalificar los modos en los que se vive la muerte del otro; los rituales alrededor de la pérdida de alguien tienen y cumplen funciones específicas. Sin embargo, para un análisis que busca lo ontológico del fenómeno de la muerte es necesario prescindir de estos modos del “curarse de” la muerte del otro.

⁹⁷ Ibid., p. 279

El cadente ámbito del uno esquivo, se fuga de y encubre el ser del ser-ahí mismo y lo deja en la ambigüedad, en la impropiedad. Que la comprensión propia del ser-ahí no esquivo, ni se fugue, ni encubra, parece no decir mucho⁹⁸. Pero llevar estas obvias diferencias entre impropiedad y propiedad al recién hecho análisis de la muerte, ha de dar sus frutos. En el uno, la muerte es vista como algo que, aunque inevitable, aún no llega, es decir, a pesar de ser real, no es *todavía*; el uno encubre la muerte al hacer de ella una experiencia que se ve en los otros, al asistir a ella. En cambio, en el apropiarse de la muerte, ésta no ha de esperarse en algún momento –el cual no se espera realmente–, sino que en cuanto posibilidad es “algo” inherente al ser-ahí, es posibilidad en cada caso, siempre “presente”, y no algo que está por venir.

En ambos modos del comprender, la muerte es una posibilidad: en la impropiedad es una posibilidad constantemente no realizada, en espera de su concreción; en la propiedad es la más radical posibilidad del ser-ahí que, en cuanto tal, es constitutiva de éste en todo momento y en cada caso. La impropiedad espera que llegue la muerte, la planea, la piensa; la propiedad es relativamente a la muerte, todas las posibilidades fácticas están atravesadas por ella, y no como la culminación de éstas, sino como la posibilidad propia del ser-ahí de *abrirse* a sí mismo. Pero, ¿qué quiere decir el “ser relativamente a...”, si no un esperar aquello a que se es relativo?, ¿cómo es el ser-ahí relativamente a lo posible si no es en el modo de esperar o expectar la concreción de las posibilidades? La impropiedad espera

⁹⁸ Es digno de señalar que en la búsqueda de la propiedad Heidegger procede, las más de las veces, por vía negativa, es decir, en tanto que la propiedad es una modificación de la cotidianidad –lo cual deja abierta la pregunta por el carácter original de ésta, o sea, si la cotidianidad es originalmente impropia–, y no hay diferencia ontológica entre propio e impropio, sino un cambio de actitud, no hay modo de definir la propiedad ejemplificando actos concretos del ser-ahí; lo que se trata de señalar es que las preguntas por los modos fácticos de la propiedad, por los modos concretos de la existencia propia, no tienen lugar en *El ser y el tiempo*. En otro momento se tratará puntualmente sobre esto.

realizar posibilidades concretas, cumplir metas, acometer logros, ¿la propiedad no espera nada? Más que esperar algo en concreto, la propiedad espera de manera distinta. Este “esperar” propio es el “precurar”, que no mienta un pre-vivir algo, como un prepararse mentalmente para la muerte, por ejemplo, sino que es un “acercamiento” a la posibilidad que <se limita a [hacer] “mayor” la posibilidad de lo posible>⁹⁹, es decir, no acerca al ser-ahí a la muerte en cuanto dejar de vivir (no es la “experiencia cercana a la muerte”), más bien hace patente a la muerte como posibilidad siempre posible: <La muerte no da al “ser ahí” nada “que realizar”, ni nada que como real pudiera *ser* él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a..., de todo existir. En el “precurar” esta posibilidad, ésta se hace “cada vez mayor”, es decir, se desemboza como una posibilidad que no conoce en general medida, [ni] más ni menos, sino que significa la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia. Por su esencia misma no ofrece esta posibilidad punto alguno en que apoyarse para ser pendiente de algo, “figurarse” la posible realidad y gracias a esto olvidar la posibilidad. El “ser relativamente a la muerte” como “precurar” la posibilidad es lo que *hace posible* esta posibilidad y la deja en franquía como tal>¹⁰⁰.

¿Qué quiere decir, entonces, “precurar”? La definición formal de cura es: *pre-ser-se-ya-en un mundo*. El pre-ser mienta el carácter posible del ser-ahí, al cual es inherente un ser-ya-previamente, es decir, al proyectarse sobre posibilidades de su ser, el ser-ahí ya *es*, independientemente de la concreción de éstas. Es previamente a sí mismo “antes” de “realizar” o no posibilidades concretas de sí mismo. En este sentido, el ser-ahí es ya

⁹⁹ Ibid., p. 286

¹⁰⁰ Idem.

siempre, en cuanto proyectante-yecto, posibilidad. Ahora bien, dos posibilidades extremas de su ser, en la cotidianidad, son la propiedad y la impropiedad; la última es una privación de la primera: si el ser-ahí es un ente originalmente abierto a sí mismo, entregado en tanto existente a la responsabilidad de su ser, la propiedad, en tanto cuanto es el ser-ahí frente a sí mismo, está a la base de la impropiedad¹⁰¹.

Sin embargo, además de quedar irresuelto si propiedad y “estado de abierto” son lo mismo y en qué sentido lo sean, al ser inherente a su constitución ontológica el estado de yecto y la caída, el ser-ahí es inmediatamente impropio, lo cual cierra las posibilidades originales de ser de este ente. Pero si a la base el ser-ahí es fundamentalmente abierto a sí mismo, por más impenetrable que parezca la cotidianidad regida por el uno, el ser-ahí puede encontrar el camino que lo arranque a este modo de comprender(*se*). Dicho camino, que encuentra su posibilidad en la angustia, emerge del ser-ahí como posibilidad de sí mismo. Ahora, el estado de ánimo abre el “que es” del ser-ahí, el cual es de inmediato cerrado por el uno en el modo del esquivar; del mismo modo, es un estado de ánimo particular el que puede provocar que el ser-ahí, en vez de esquivarse, se vea a sí mismo. En la cerrazón inmediata en que se mantiene cotidianamente el ser-ahí, el uno disfraza con su comprensión vaga y de término medio al ser del ser-ahí, lo confunde con otros entes que, sean o no de la misma forma de ser de éste, no son él mismo. Empero, por más rígida que sea la interpretación del uno, dado que el ser-ahí es originalmente abierto y, en todo caso,

¹⁰¹ De nuevo se presenta el problema de cómo hablar de la propiedad si no es desde la impropiedad; se sugieren dos interpretaciones posibles: la que sostiene que la propiedad es una modificación de la impropiedad y por ello es el regreso del ser-ahí a sí mismo, y otra que sostiene que la propiedad, por su cercanía al “estado de abierto” original del ser-ahí, está a la base de la impropiedad. Ambas interpretaciones tienen sus ventajas y sus desventajas, por señalar alguna, la primera recupera radicalmente el estado de yecto, en particular el fenómeno de la caída, pero tiene como problema la búsqueda del camino de regreso. La segunda no necesita un camino de regreso, pues el ser-ahí lo tiene en su propio ser, y se acerca a la imagen del “claro del bosque”, utilizada por Heidegger en textos posteriores, pero el problema de esta interpretación es una aparente ruptura con la cotidianidad.

relativamente a sí mismo, las posibilidades en que se mantiene, incluso las impropias, son posibilidades de su ser. El problema es éste: cómo distinguir entre las posibilidades empuñadas por el ser-ahí del caso y las posibilidades ya dadas por el uno. No hay modo de que el ser-ahí del caso sepa con infalible certeza cuando sucede cada cosa. Aún más, no hay modo de saber teóricamente cuando se está en la propiedad. Por ello, es tarea de la analítica existencial el buscar una posibilidad que sea tan radical que muestre, de alguna manera, la diferencia entre uno y otro modos de ser del ser-ahí. Esta posibilidad es el precursar la muerte, en tanto que es una posibilidad única, es decir, por muchos otros entes que mueran, el ser-ahí morirá¹⁰² y cuando muera, la muerte será solamente suya, no será compartida como tal con aquellos que la presenciaron. La muerte, en cuanto posibilidad única y más peculiar del ser-ahí, desemboza el poder-ser más radical de este ente, esto es, al ser una “experiencia” peculiar y en cada caso suya, es la muerte lo que pone al ser-ahí frente a aquello que es sólo suyo: su ser.

Como se vio, el uno también tiene su modo de enfrentar la muerte, el uno habla de ella para asegurarse de que todavía no le ha llegado. Tanto la propiedad como la impropiiedad *saben*¹⁰³ de la muerte, pero ninguno de estos modos de ser experimentan “directamente” la muerte; en ese sentido, ambos se quedan en un “antes” del morir. La diferencia estriba en que mientras el uno teme por la muerte o se prepara para ella, el propio se *sabe* finito, *sabe* que la muerte es una posibilidad constante y extrema, tanto que más allá de ella no hay nada; *la muerte ya es siempre* de algún modo, como posibilidad. Propio e

¹⁰² Quizá, tratando de precisar el precursar la muerte, sería más adecuado, en vez de decir que el ser-ahí morirá, que el ser-ahí muere, sin embargo, sin importar en qué tiempo se conjugue el verbo morir, quedará cierto grado de imprecisión; en un caso porque el verbo está en futuro, lo cual podría indicar un “sí, pero aún no”, en el otro caso por estar en tiempo presente, que puede reflejar el momento preciso del morir.

¹⁰³ Ahora y en lo sucesivo, se utiliza el “sabe” en un sentido no teórico ni epistemológico, sino, por decirlo así, “intuitivo”.

impropio, el ser-ahí es un ente que se conduce “relativamente a la muerte”, el segundo lo hace en el modo del esperar a que llegue, mientras el primero la “espera” en el modo de saber la inminencia de esta posibilidad. Tal inminencia no es sólo el carácter de inevitabilidad, sino la constante presencia de ésta. El propio “vive” su muerte en el precursarla. <El “precursar” se revela como posibilidad de comprender el más peculiar y extremo “poder ser”, o sea, como posibilidad de una *existencia propia*>¹⁰⁴. En el precursar, el ser-ahí comprende la posibilidad de la muerte, es decir, se proyecta sobre ella y toma la peculiaridad de ésta, a saber: que una vez apropiada, abre el poder-ser total del ser-ahí; lo que abre el precursar la muerte, que la abre como la posibilidad que no puede ser emplazada, es el hecho de que las posibilidades sobre las que se proyecta el ser-ahí, son en cada caso posibilidades de *su* ser; que el poder-ser que él es, es en cada caso suyo. Al ver la más radical y “última” de sus posibilidades, se abre para el ser-ahí su poder-ser sí mismo. <El “precursar” hace comprender al ser-ahí que únicamente desde sí mismo ha de tomar sobre sí el “poder ser” en que le va absolutamente su más peculiar ser. [...] La muerte [como posibilidad mía en cada caso] [...] *reivindica [al ser-ahí] en lo que tiene de singular*>¹⁰⁵.

En el precursar, no puede el ser-ahí emplazar sus posibilidades de ser él mismo, no puede ocultarse de su propia existencia en la interpretación del uno, la huida hacia el mundo de los entes fracasa. Esto no quiere decir que el propio, el precursante, pierda la cotidianidad por ser arrancado del uno, tampoco pierde aquellas estructuras ontológicas, que como existenciaros, son la unidad de este ente, tales como el uno, el ser-con, el ser-

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Ibid., p. 287

cabe. Precursor o no, el ser-ahí es siempre en la unidad compleja de que se viene hablando a lo largo de este trabajo. Lo que sucede en el precursar es que, en vez de estar perdido de sí mismo en el uno, el ser-ahí se “encuentra”, “regresa” a la comprensión de su propio ser y se comprende a partir de lo que él es, posibilidad, y no a partir de otros entes. El ser-ahí no pierde ni transmuta sus caracteres ontológicos al ser propio, la propiedad es un modo existencial de ser que tiene su base en la apertura, lo mismo que la impropiedad. Es decir, la propiedad no transforma al ser-ahí de tal manera que se vuelva otro ente completamente distinto del impropio, la propiedad no es más que una modificación del modo en que el ser-ahí vive la cotidianidad. Lo que abre el precursar es la posibilidad de que el ser-ahí se proyecte <como “ser cabe...” “curándose de” y “ser con” “procurando por”, primordialmente sobre su más peculiar “poder ser”, y no sobre la posibilidad del “uno mismo”>¹⁰⁶.

Al quedar abierto el poder-ser sí mismo, el ser-ahí toma como suyas todas las posibilidades de su ser; por el precursar, la más radical de las posibilidades, la muerte, abre como posibilidad la apropiación de la existencia, lo cual no implica en manera alguna, un tenerla segura, es decir, no se toma como lo ya dado la existencia del ser-ahí. En este sentido, la muerte como posibilidad más peculiar, lleva implícito una suerte de renuncia a la existencia, pues al morir el ser-ahí deja de existir; lo cual no significa que haya que apresurarse hacia la muerte, sino saber que la existencia es finita. El estar perdido en el uno, el encontrar fundamentos en la familiaridad, se vuelve en el precursar vano, ante la renuncia a la existencia: el ser-ahí, precursor, no se aferra al existir porque sabe que éste es finito, sabe que las posibilidades de ser lo que es, son suyas y como tales no tienen un fundamento “externo”, sino que penden completamente de sí mismo. En el precursar, la

¹⁰⁶ Idem.

muerte es una posibilidad siempre presente y no sólo en momentos críticos del ser-ahí, p.e. una enfermedad o un accidente; en tanto siempre presente es, al par, indeterminada –no se sabe cuándo exactamente- y amenazante respecto de la “durabilidad” de la existencia, es la “posible imposibilidad” de ella. Se hace evidente en el precursar el “estado de perdido” del ser-ahí en el uno, poniendo a aquel ante la posibilidad de sí mismo, la cual abre y es abierta, como el ser relativamente a la muerte, como la posibilidad de ya-no-ser-ahí.

El análisis hecho hasta aquí, muestra que el ser-ahí es originalmente abierto pero inmediatamente perdido de sí mismo, estado original de apertura le permite al ser-ahí “recuperarse” al precursar la posibilidad del dejar de existir. ¿Es suficiente esto para aclarar cómo es el ser-ahí que se precursa? Se dijo que no hay diferencias ontológicas entre propiedad e impropiedad, pero sí hay diferencias ónticas entre éstos, ¿cómo es propiamente el ser-ahí?, ¿cómo puede “saber” el propio que lo es? <Estamos buscando un “poder ser” propio del “ser ahí” cuya posibilidad existencial resulte atestiguada por el “ser ahí” mismo>¹⁰⁷, es decir, se busca que la propiedad sea, en efecto, una posibilidad existencial “concreta” y “realizable”, de tal manera que el ser-ahí la pueda tomar sobre sí. El “saber” de la propiedad como posibilidad fáctica de ser de este ente, es manifiesta en el atestiguar. El atestiguar es un mostrar, un dejar que el ser-ahí vea que “realmente” tiene en sí mismo la posibilidad de ser propio, de empuñarse a sí mismo, de ser quien es por, desde y para sí. Esto viene a disipar un tanto el carácter de magia, azar o fantasía a la posibilidad de la propiedad.

¹⁰⁷ Ibid., p. 291

La propiedad, como modificación de la inmediata cotidianidad que es, ha de ser arrancada del uno. El ser-ahí perdido en la totalidad del mundo, ha de “encontrarse” a sí mismo. ¿Cómo puede encontrar su propio ser, si constantemente está perdido, si existe inmediatamente como no-sí-mismo? Una imagen, a la cual Heidegger recurrirá en textos posteriores, aclara el asunto: el claro del bosque. Por entre las ramas que, por su cercanía, están enredadas entre sí y no dejan pasar la luz, atraviesa un rayo de ésta, iluminando lo que toque. Esta imagen, a una con lo dicho en el presente texto, dice: la cerrada impropiidad no es cabal, el ser-ahí no está totalmente cerrado, -en estricto sentido no está cerrado, sino encubierto-, guarda en su ser la posibilidad de la luz, de abrirse a sí mismo, de comprenderse propiamente. Incluso en la más ramplona y plana impropiidad, siempre hay cabida para la posibilidad de la propiedad, esto, porque el ser-ahí es un ente originalmente siempre abierto a sí mismo; <Pero como el “ser ahí” es *perdido* en el uno, tiene antes que *hallarse*. Para *hallarse*, en general, tiene que “mostrársele” o “atestiguársele” él mismo en su posible propiedad. El “ser ahí” ha menester de la atestiguación de un “poder ser sí mismo” que en cuanto *posibilidad* él es en cada caso ya.>¹⁰⁸. Hay algo “dentro” del ser-ahí que atestigua la posibilidad de la propiedad, “algo” que *le dice* al ser-ahí que puede ser él mismo. Se toma como tal atestiguar el fenómeno de la “voz de la conciencia”. Qué sea la conciencia, qué dice su voz y cómo sea ésta se verá en lo que sigue; no está de más adelantar que la conciencia no refleja, primariamente, ningún acto o regulación morales, ni se refiere tampoco a un algo externo que le haga frente al ser-ahí unas veces y otras no. Originalmente, <La conciencia da a comprender “algo”, *abre*>¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Ibid., p. 292

¹⁰⁹ Ibid., p. 293

Un modo señalado del abrir es el habla; si la conciencia se expresa, o es inmediatamente comprendida desde el fenómeno de la “voz de la conciencia”, no es para obviar su relación con el habla, en lo que la conciencia tiene de voz, es un modo del habla, y con ello es un vocar. <La vocación de la conciencia tiene el carácter de una “invocación” del “ser ahí” a su “poder ser sí mismo” más peculiar, y ello en el modo de una “avocación” al “ser deudor” más peculiar>¹¹⁰. La conciencia abre el modo del (e)vocar/(in)vocar el poder ser sí mismo del ser-ahí del caso; que la conciencia invoque algo, implica que ésta tiene voz y por ello dice algo, lo invocado. Voz y decir son modos del habla. Pero la voz de la conciencia no tiene sonido alguno, no fona palabras a las que el ser-ahí pueda o no prestar atención; la voz de la conciencia, que alcanza a “quien quiere que lo hagan retroceder en busca de sí mismo”¹¹¹, es un modo del habla radicalmente distinto al fonar, es distinto al decir ambiguo de las habladerías en que se mantiene cotidianamente el ser-ahí. ¿Qué es y cómo es lo que “dice” la conciencia? La conciencia, como vocación, está fundada en el habla, la cual constituye, con la caída, el encontrarse y el comprender, el estado de abierto del ser-ahí; cotidianamente el habla se mantiene dentro de la interpretación del uno, en las habladerías. La conciencia, que como constitutivo inherente al ser-ahí lo atraviesa en todo su ser, llama a éste a salir del estado de perdido, a “ir” hacia sí mismo. <El “ser ahí” tal como es, comprendido mundanamente, para los otros y para sí mismo, resulta *pasado por alto* en [la] invocación>¹¹², esto es, independientemente de todo lo que tenga que hacer, de los entes que le hacen frente en el mundo circundante que lo atraen, es el ser-ahí invocado a sí mismo por la conciencia. El ser-ahí es “traído por la

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Ibid., p. 295

¹¹² Ibid., p. 297

vocación a sí mismo”¹¹³; la voz de la conciencia no le dicta nada al ser-ahí, ni le da instrucciones a seguir respecto de su existencia, antes bien lo llama –desde sí mismo- a ponerse frente a la posibilidad de su ser; <L a invocación de “mismo” [...] no empuja a éste a sumirse en un su interior, a fin de que se cierre al “mundo exterior”. Todas estas cosas las salta y las disipa la vocación, para invocar únicamente al “mismo”, que sin embargo no es de otro modo que en el “ser en el mundo”.>¹¹⁴ La invocación de la conciencia no es una labor introspectiva, ni algo que dependa de un constante y disciplinado ejercicio reflexivo o meditativo. La vocación llama al ser-ahí a desviar ojos y oídos de la imperante sonoridad del uno, para ponerlos sobre el ente que en cada caso es él mismo. En este sentido, la conciencia no le dice nada al ser-ahí, más que decirle algo de lo que pudiera hacerse tema de conversación, la conciencia, al invocar al ser-ahí hacia sí mismo, lo abre, es decir, provoca que el ser-ahí “vaya” hacia su peculiar poder-ser sí mismo, provoca que el ser-ahí se vea en la peculiaridad de su ser. Siguiendo con este no decir de la conciencia, ésta *“habla única y constantemente en el modo del callar”*¹¹⁵. La conciencia carece de contenido, pues no tiene nada que decir, y sin embargo, es más clara y puntual con el ser-ahí que cualquier tipo de discurso. La voz silenciosa de la conciencia le permite al ser-ahí volverse a sí mismo, en el ser llamado por ella.

Quedó “definida” la conciencia como un llamado, de aquí su caracterización como vocación. Este llamado, que es un modo fundado en el habla, no “dice”, en sentido estricto, nada; sin embargo, la vocación llama al ser-ahí, es decir, toda vocación, todo llamar ha de decir, de algún modo, algo a alguien. El decir que el llamado de la conciencia no dice nada,

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Ibid., p. 298

se refiere a un “decir silente”, a un callar que antes de no tener que decir nada, dice silenciosamente. Como llamada, tiene la conciencia el rasgo de vocación, que justamente significa llamar. Pero ¿qué llama la conciencia? El llamado de la conciencia es una vocación, toda vocación in-voca algo. La respuesta más inmediata y obvia a la pregunta por el qué voca la conciencia, es: al ser-ahí. Sin embargo, esto es aún impreciso; lo que llama la conciencia es <al “sí mismo” del “ser ahí” a salir del “estado de perdido” del “uno”>¹¹⁶, es decir, lo que “dice” la conciencia es la posibilidad, y con ella la invitación, a que el ser-ahí se tome y sea el que es, que deje su estar absorbido por el mundo público del uno y “regrese” a sí mismo. La vocación que llama al sí-mismo del ser-ahí a que salga de su estar oculto en el uno, pasa por alto aquello a partir de lo cual, inmediata y cotidianamente, se define el modo de ser de éste, o sea, la vocación no llama al ser-ahí desde el impropio modo de ser-en-el-mundo, no lo toma desde los plexos de referencias que lo sitúan como un ente dentro del mundo. La llamada, la vocación no da nombres ni apellidos, no hay especie alguna de lista de quienes serán o han sido llamados, la vocación mantiene al vocador, así como al vocado, indeterminados en cuanto a una identidad se refiere. El que llama no se da a conocer; a pesar de esta indeterminación, la conciencia es siempre del ser-ahí del caso, sea cual sea su denominación social –suponiendo que el nombre sea sólo esto. Este no darse a conocer la conciencia dice “que el vocador quiere ser *oído sólo en cuanto tal*”¹¹⁷; el que llama no le interesa (pasa por alto) las posibles argumentaciones que pretendan responder a lo dicho en el llamar.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Ibid., p. 299

Sin embargo, es el ser-ahí quien *se* llama en la vocación de la conciencia, el ser-ahí es al mismo tiempo quien invoca y quien es invocado. ¿Qué sentido tiene, pues, seguir preguntando por el quién o el qué de la conciencia? Que sea el ser-ahí quien llama y es llamado resulta, hasta cierto punto, una frase incompleta; lo que puntualmente se dijo respecto del vocador y el vocado fue esto: la conciencia llama al sí mismo del ser-ahí a salir de... Entonces, no es simple y llanamente que el ser-ahí cumpla con ambas funciones, la de llamar y ser llamado, sino que es una peculiaridad del ser-ahí, su ser sí mismo, lo que llama al ser-ahí todo. Por ello, el ser-ahí voca en la conciencia a sí mismo: el ser-ahí se llama a sí mismo desde la conciencia, que como tal, le posibilita el escucharse. Esta frase, que responde al quién llama y al quién es llamado, no es ontológicamente suficiente si de lo que se trata es de ver cómo es el ser-ahí como llamado y llamante, y ya no en el movimiento interpretativo del uno.

Pero, ¿cómo voca la conciencia al sí mismo del ser-ahí? Sucede algo parecido a lo anteriormente expuesto sobre el fenómeno de la angustia; no es algo que se elija, no es que el ser-ahí un día decida ser llamado por sí mismo, no; la conciencia cae sobre el ser-ahí de igual modo en que procede de sí. ¿Se hace necesaria la vocación de la conciencia, o más bien es azarosa su aparición? Esta pregunta está mal formulada: la conciencia no es ni necesaria y menos azarosa, ¿qué es lo provoca que el ser-ahí busque su ser sí mismo y en este buscar oiga la voz de la conciencia? En la caracterización del ser-en-el-mundo se vio que el ser-ahí es un ente que en cada caso está entregado a la responsabilidad de su ser, en el modo del existir; esto significa que, en el *factum* del estado de yecto, el ser-ahí se proyecta sobre posibilidades en cada caso de su ser: el ser-ahí “Existe como un ente que ha

de ser como es y puede ser”¹¹⁸. Como se vio anteriormente, el “que es”, el hecho de la existencia es abierto en el encontrarse e inmediatamente esquivado, cerrado en el modo del huir ante sí, lo cual conlleva el estar perdido en el uno. Al perderse el ser-ahí y al dejarse absorber por el mundo del que se cura, establece, de manera no necesariamente explícita, plexos de referencias y con ello se familiariza con la totalidad de los entes que le hacen frente. Al hacer del mundo un lugar familiar, el ser-ahí encubre el carácter original de éste, la inhospitalidad, la cual es abierta en la angustia. La huida ante el “que es” es, entonces, la cotidiana familiaridad y el estado de perdido de sí mismo en el uno. Ante el hecho de la existencia, el “que es” del ser-ahí abierto por el encontrarse (estado de yecto), éste huye inmediatamente en el modo del esquivarse y se refugia en la familiaridad del uno. Con esto se cierra y queda oculta la inhospitalidad del mundo, el no en su casa original del ser-en-el-mundo.

Frente a esto, la voz de la conciencia abre la original inhospitalidad inherente al ser-ahí respecto del mundo, y descubre al mundo como una “nada” sobre la cual había fincado el ser-ahí su propio ser. Si la voz de la conciencia habla desde el ser-ahí que se encuentra en la inhospitalidad del mundo, queda claro, por un lado, que la vocación no puede ser comprendida a partir de otro ente, pues es en cada caso mía, y por otro, que ya en este punto se dan indicios de una modificación del cotidiano ser del ser-ahí. Ahora bien, aunque la voz de la conciencia invoca lo más peculiar del ser del ser-ahí, aparece como una “voz extraña” porque no corresponde a nada localizable en el mundo, a ningún otro ente, ni tampoco a ningún decir del uno; la voz de la conciencia no fona, no pronuncia palabra alguna y no da noticia de nada, y, sin embargo, le dice mucho al ser-ahí. Es extraña porque

¹¹⁸ Ibid., p. 300

pertenece a la intimidad del ser-ahí y no a la esfera pública de lo familiar. Lo que dice la conciencia es la posibilidad de que el ser-ahí se vuelva a sí mismo, que desvíe la atención del uno y la vuelque sobre sí. Esta es la modificación del cotidiano ser del ser-ahí. Esta modificación, que va del oír al uno al oírse en la voz de la conciencia, entraña un *<retroceder [...] a la silenciosidad del “poder ser” existente>*¹¹⁹. La seguridad, derrumbada, del uno deja ver la inhóspita e irreferente *seguridad de que el ser-ahí “es absolutamente único para sí mismo”*¹²⁰. La conciencia, inherente al ser-ahí, pone en disposición para la angustia, la cual permite, al par, el hacerse oír la vocación de la conciencia, pues rompe con el ruido del uno, de la familiaridad; por ello, la conciencia habla desde lo inhóspito, desde la no-referencialidad. La vocación mueve al ser-ahí a salirse del estado de perdido del uno, a cerrarse a éste. La vocación, que incita al ser-ahí a salir del uno, es cura: el vocador (quien llama) sólo puede hacerlo a partir de la pérdida de la familiaridad con el mundo, lo cual se da con el encontrarse de la angustia; quien se angustia es el ser-ahí del caso, que es siempre en la forma de ser de un ser-en-el-mundo, proyectante-yecto.

Lo abierto en última instancia en el estado de yecto, a una con la angustia, es el poder-ser peculiar del ser-ahí. La voz de la conciencia llama al ser-ahí a *<volverse hacia su más peculiar “poder ser”>*¹²¹. Esta es la manera en que se modifica el modo de ser en la cotidianidad del ser-ahí, sin que ello implique la pérdida de alguno de los existenciaros de éste. La exégesis de la conciencia como vocación ha de servir para comprender <la

¹¹⁹ Ibid., p. 301

¹²⁰ Idem. Las cursivas son mías

¹²¹ Ibid., p. 302

atestiguación del poder ser más peculiar del “ser ahí” entrañado en este mismo>¹²², lo cual sólo será aclarado cuando se tenga la exégesis del oír que corresponde, propiamente, a la voz de la conciencia, que no es, en absoluto, el oír cotidiano del uno. Por su parte, el fenómeno de la conciencia ha de mostrar un rasgo ontológico más del ser-ahí: el ser-deudor, que se asoma en las experiencias cotidianas y vulgares de la conciencia.

Ha quedado dicho ya que la vocación de la conciencia no puede referirse a ni proceder de otro ente, más que del ser-ahí del caso. Aquello que es vocado en la conciencia no es una circunstancia existencial del ser-ahí, sino lo que es ontológicamente más inherente: su <“poder ser” fácticamente en cada caso>¹²³. Para comprender lo invocado por la conciencia, no son necesarias las referencias mundanas, pues éstas pervierten el sentido de la vocación; es mejor comprendida “cuanto más irreferentemente [es oída]”, es decir, se comprende de manera adecuada la voz de la conciencia entre menos intervenciones de lo intramundano haya. En un lugar anterior se dijo: la conciencia abre. Se ha visto que el modo de abrir de la conciencia es la vocación silenciosa. Pero, ¿qué es lo que abre y desde dónde lo hace? Responder que lo abierto es el ser-ahí, no dice nada, pues éste es originalmente en el modo de la apertura; sin embargo, decir que lo abierto es “algo” del ser-ahí, a saber, el ser sí mismo, dice justo lo que es vocado en la conciencia: <La vocación pone al “ser ahí” ante su “poder ser”>¹²⁴. La respuesta al desde dónde voca la vocación viene en seguida: desde la inhospitalidad. A pesar de que quien voca queda indeterminado (se sabe que es el ser-ahí, pero no cual de todos), el de “donde” del cual nace la vocación ha quedado abierto, la voz del ser-ahí que habla desde la inhospitalidad del mundo, lo cual no

¹²² Ibid., p. 304

¹²³ Ibid., p. 305

¹²⁴ Idem.

es algo que le venga de un paraje determinado, ni es algo con lo que se tope de pronto como si fuese un ente intramundano; la inhospitalidad emerge del ser-ahí mismo sobre sí. La vocación de la conciencia se desemboza como una “retrovocación que prevoca”, viene de las posibilidades y va hacia éstas. Esto ha de desembocar en el esencial ser-deudor del ente que en cada caso soy yo mismo.

Los modos en que se comprende comúnmente el fenómeno de la conciencia, señalan o implican un carácter de deuda o culpa del ser-ahí. La respuesta inmediata a la pregunta de qué es lo que dice la vocación de la conciencia, apunta a un carácter hasta ahora no visto del ser-ahí: el ser-deudor; tal es el caso en la cotidianidad cuando se toma por conciencia algo que nos culpa, nos juzga, reprende, recrimina y coerciona, como bien se ve en expresiones populares como “carga de conciencia”, “remordimiento de conciencia” y “tranquilidad de conciencia”. Estos modos de comprender el ser-deudor, aunque vagos e imprecisos, tienen a la base el ser-deudor en un sentido existencial. En los modos vulgares en que se habla de deuda, se dice que es el “tener una cuenta pendiente con alguien”¹²⁵. En esta primera caracterización, el ser-deudor está en relación con alguien y con algo al modo de un comercio; éste no es el sentido de deuda que se busca. Otra significación de deudor habla de la deuda en el sentido de la culpa, como el ser responsable o causante de algo sucedido; esto tampoco da con el sentido original de deuda, pues no se trata de establecer una cadena causal que se detenga en el ser-ahí o en un acto primero. En ambos casos, más que un ser-deudor, lo que se manifiesta es un hacerse deudor, lo cual indica que la deuda, como culpa, vienen de fuera del ser-ahí y que en algún momento es adquirida. La deuda, en estos casos, es consecuencia de una falta o de un incumplimiento

¹²⁵ *Ibid.*, p. 306

del deber, una violación a la normatividad establecida (el uno), sea moral o jurídica. Estas concepciones, aunque no dan en el sentido ontológico de deuda, son modos en que el ser-ahí la experimenta.

La comprensión adecuada, para el propósito de la analítica existencial, de lo que la deuda y el ser-deudor sean, descansa en la forma misma de ser del ser-ahí; esto es, la deuda no es una adquisición que este ente pueda o no tener a lo largo de su existencia; la deuda es, antes bien, un rasgo ontológico fundamental de éste. En la dilucidación del ser-deudor, se deja ver, incluso en la cotidianidad, un “no”. A una con esto, es manifiesto, desde el fenómeno de la culpa, un responsable, que como causa de “algo”, es el fundamento de ese “algo”. El primer acercamiento al ser-deudor como existencial dice: el ser-deudor es el ser el fundamento de un no-ser. El sentido en que en esta frase es utilizado el concepto de fundamento no se remite a un ser-ahí que sea culpable en el origen, así como el no-ser no se refiere a una deuda primera cometida por aquél. Lo que quiere decir dicha frase, está apenas en camino de ser dilucidado. Por ahora, que quede dicho que el ser-deudor es un existencial del ser-ahí sobre el cual se funda todo hacerse deudor.

Las deudas adquiridas por el ser-ahí son sólo sobre la base del ser-deudor original, que no es la suma y la acumulación de deudas “en vida”. El ser-ahí es, independientemente de cuanto deba, deudor. ¿Será que el ser-deudor es el “no” recién aparecido?, pero ¿cómo se muestra este “no”? El “no” de la deuda es patente en las estructuras que definen al ser-en-el-mundo, lo mismo que a la cura: en el estado de yecto, el ser-ahí es arrojado al mundo y éste no lo decidió así. Al estar arrojado, ha caído inmediatamente de sí mismo, provocando el ocultamiento de su poder-ser, es inmediatamente no-sí mismo. En cuanto es

un ente que en su ser le va éste, es, existiendo, el fundamento de sí mismo. No fue colocado por él mismo en sí mismo. El ser-fundamento no anula ni cambia una estructura por otra: el ser-ahí es fundamento de su propio ser en y mientras existe, proyectándose sobre posibilidades de su ser y entregado a éste. La movilidad, dada por el ser-posible, de este fundamento, que sólo es en la existencia, impide que pueda ser definido a cabalidad; a pesar de ello, el ser-ahí ha de tomar sobre sí el ser-fundamento de sí mismo. Si la vocación de la conciencia abre el más peculiar poder-ser del ser-ahí, éste es el ser-fundamento de y desde sí mismo.

En tanto que el ser-ahí carga el ser-fundamento de sí mismo, <El “ser ahí” no es nunca existente *antes* de su fundamento>¹²⁶, sino que es en cada caso desde y como fundamento de su ser. En tanto proyectante-yecto, el ser-ahí se ha perdido inmediatamente en el mundo, es de inmediato en el modo de no ser sí mismo, pero guarda en sí la posibilidad de ser sí mismo. Lo que sucede al quedar abierto el ser-fundamento, en el modo expuesto del ser-deudor, es que el ser yecto en el mundo se modifica del no-mismo al sí-mismo. El ser-ahí deja de tener un “falso” fundamento en el mundo circundante, para ser él mismo el fundamento de su ser. El modo en que este ente es su fundamento, es la existencia misma. Mientras existe, el ser-ahí se ha proyectado y se proyecta siempre ya sobre posibilidades de su ser. La realización de las posibilidades trae consigo un dejo de no-ser: para realizar una posibilidad existencial es necesario dejar otras atrás. En la caída está también presente el no-ser, en el sentido de que en cuanto caído, es el ser-ahí inmediatamente no-sí mismo. Así se llega a la cura; ésta es el fundamento del no-ser en

¹²⁶ *Ibid.*, p. 309

todo lo que tiene de proyección-yecta. La cura se desemboza ahora como fundamento y como ser-deudor.

En tanto yecto, es el ser-ahí inmediatamente como lo que no es él mismo, por ello, el sentido original de su ser como deudor permanece cotidianamente oculto. Por otra parte, un fenómeno como el de la conciencia sólo es posible si tiene algo tan oculto dentro de sí por descubrir, como el ser-deudor. La cura, que aclara un poco más su sentido con la exposición de la deuda, es constituida por el ser-deudor. La inhospitalidad abre al ser-ahí a sí mismo desocultando su poder-ser más peculiar, lo pone frente al no-ser que le es inherente. Se aclara ahora el sentido de la vocación retro-pre vocante: en la inhospitalidad es llamado el ser-ahí mismo perdido en el uno a salir de éste; tomando sobre sí las posibilidades de su ser, prevoca estas posibilidades, incluido el poder-ser propio más peculiar.

El ser-deudor, originalmente, quiere decir: que <el “ser ahí” *debe* retroceder del “estado de perdido” en el uno en busca de sí mismo>¹²⁷. El correspondiente oír la voz de la conciencia, en el sentido del comprender lo que dice, es “volverse al ser-deudor”, es decir, que el ser-ahí sea el deudor que él es, y con ello, el fundamento de sí mismo. Por supuesto, este volverse al ser-deudor no son los fenómenos del adeudar y la culpa que constituyen el hacerse-deudor, sino que es el asumir como inherente, en cada caso mío, este ser-deudor. Al comprender la invocación de la conciencia desembozada como el ser-deudor, <el “ser ahí” se ha elegido a sí mismo>¹²⁸. La conciencia como tal, no es algo que se decida o que se

¹²⁷ Ibid., p. 312 Las cursivas son mías

¹²⁸ Ibid., p. 313

elija, sin embargo el comprender la llamada de ésta conlleva la decisión, no necesariamente explícita, del “querer tener conciencia”, esto es, la vocación abierta al ser-ahí provoca a éste a querer escucharla; el “querer tener conciencia” es un quedar en disposición para la escucha, para el ser llamado. Si en la apertura es originalmente entregado el ser-ahí a sí mismo, ahora, con la comprensión de la vocación, es, por decirlo de algún modo, “nuevamente”, o reiteradamente abierto a su ser, como sí mismo. La conciencia <abre el más original “poder ser” del “ser ahí” como “ser deudor”>¹²⁹. Bajo esta comprensión de la conciencia, no caben ya las interpretaciones vulgares de este fenómeno, las cuales ponen a la conciencia frente al ser-ahí, como algo externo a éste y que viene a dirigir, arreglar, guiar o juzgar los modos en que éste se conduce en el mundo.

Se dijo que aquello que es invocado en la conciencia es el ser-ahí en su poder-ser sí mismo. En esta invocación es este ente llamado a “volverse a su ser-deudor”, el cual patentiza el no-ser constitutivo del ser-ahí; este no-ser se desemboza en la inhospitalidad original del mundo. El ser-ahí es un ente abierto a sí mismo, al estado de abierto le son inherentes el encontrarse, el comprender y el habla; la constitución ontológica del ser-ahí dice: el ente que en cada caso soy yo mismo se proyecta, desde un estado de ánimo, hacia posibilidades, en cada caso, de su ser. Una de estas posibilidades es el apropiarse de sí mismo, es decir, dejarse llamar por la voz de la conciencia, un “querer tener conciencia”. Ahora bien, para apropiarse de las posibilidades de su ser, el ser-ahí ha de “romper” con las posibilidades dispuestas por el uno. Con ello, quedan “rotas” las referencias y la familiaridad del mundo en el modo de la indiferencia ante éstas, y queda en franquía el original modo del ser-en-el-mundo: la inhospitalidad. Ésta es patente en el ser-ahí en el “ser

¹²⁹ Ibid, pp. 313-314

relativamente a la muerte”, que se muestra como la posibilidad de ya-no-ser-ahí; el estado de ánimo que abre la inhospitalidad y la posibilidad de ver propiamente a la muerte, es la angustia. Al abrir la muerte como lo inminentemente siempre posible, pone al ser-ahí frente a la más radical posibilidad de su ser (el no-ser), lo cual abre, al par, el poder-ser total y propio del ser-ahí. Como modo de encontrarse que es, la angustia emerge del ser-ahí y cae sobre éste, antes de venirle de “fuera”.

¿Cómo emerge la angustia? Se dijo que el ser-ahí es esencialmente abierto, es decir, posible y nunca radicalmente cerrado. Es desde este estado de abierto de donde “sale” la posibilidad del “querer tener conciencia”; <El “querer tener conciencia” se torna disposición para la angustia>¹³⁰. La voz silente de la conciencia que se abre paso a través del ruido de uno y lo atraviesa, dispone al ser-ahí a la angustia; la voz de conciencia, su invocar, pone al ser-ahí en disposición de sí mismo. <El “estado de abierto” del “ser ahí” implícito en el “querer tener conciencia” resulta constituido, según esto, por el encontrarse de la angustia, por el comprender como proyectarse sobre el más peculiar “ser deudor” y por el habla como silenciosidad>¹³¹. Esto constituye el “estado de resuelto” del ser-ahí, según el cual el ser-ahí es abierto a sí mismo desde sí y para sí mismo en su peculiar poder-ser.

El ser-ahí es en el estado de abierto, es decir, es un ente entregado a la responsabilidad de sí mismo y que le es inherente el comprender el ser de los entes. Al ser fundamentalmente abierto a sí mismo, es abierto también al mundo que le es inherente,

¹³⁰ Ibid., p. 322

¹³¹ Ibid., pp. 322-323

mundo en el que es inmediatamente yecto. La apertura del mundo le da una particular comprensión de éste y con ella, son abiertas posibilidades de ser acordes con dicha comprensión. Esta comprensividad, dada de facto, constituye el uno y se mantiene el ser-ahí en ella en el estar perdido en el mundo (como totalidad de lo ente) de que se cura. Puesto que el ser-ahí es originalmente abierto, su estado de perdido puede cambiar; al ser-ahí le es propio, en el estado de abierto, la posibilidad de ya no perderse. Esta posibilidad se despliega, según lo visto, como el “querer tener conciencia”, como disposición para sí mismo. La posibilidad de oír la voz de la conciencia al dejarse invocar por ella, se comprende como el estado de resuelto; en él, el ser-ahí sigue en la apertura, pero desde sí mismo y hacia sí mismo, es decir, todo aquello que es abierto al ser-ahí, el mundo, el comprender el ser (de los entes y el suyo), no se cierra, ni deja de ser en el estado de resuelto; tampoco se habla aquí de dos modos de la apertura, a saber, el estado de abierto que correspondería a la impropiedad, y el estado de resuelto, a la propiedad. El estado de resuelto es un modo peculiar del estado de abierto, en el cual el ser-ahí empuña la posibilidad de su más peculiar poder-ser sí mismo. Es desde el tomar como suya esta posibilidad de ser, desde donde se abre la comprensión del mundo como tal; a partir de esta posibilidad del ser sí mismo queda franca la posibilidad de comprender el ser de los entes y el ser en general.

Desde el estado de resuelto puede el ser-ahí “vivir” la cotidianidad, ya no imponiéndole el ser a los entes, sino dejando que sean lo que son, lo cual es posible sólo sobre la base de la apropiación del ser del ser-ahí. El ser-ahí en el estado de resuelto es abierto a sí mismo en la peculiaridad de su ser, la posibilidad de sí mismo. ¿Qué sucede con los existenciaris vistos en capítulos anteriores, con el estado de yecto y con el uno, que

contribuyen y provocan que el ser-ahí se cierre y se pierda de sí mismo? Si el ser-ahí deja de estar perdido en el uno, ¿quiere decir que se pierde un existenciaro por otro? De ser así, ¿qué sucede con la pretensión de unidad compleja con que se caracterizó al ser-ahí? El estado de resuelto no anula los otros existenciaros; el apropiarse el ser-ahí de sí mismo no implica que se recupere a sí mismo como si literalmente estuviese perdido o lejos de su ser; el estado de perdido, que no es otra cosa que el estar absorbido en el mundo circundante, es una posibilidad de ser del ser-ahí y como tal, no aleja a éste de sí, a fin de que algún día regrese a sí mismo. Si el ser-ahí se “pierde”, lo hace desde sí mismo en sí mismo; el “perderser” no es, en manera alguna, un salir de sí mismo. En este sentido, el estado de resuelto no es el reencuentro de un ente con su ser, sino el poder verse a sí mismo, el desviar la mirada del uno y ponerla sobre sí; no es el regreso a un estado original y por ello mejor, ni tampoco el abandonar las relaciones con los entes que se caracterizaron desde la impropiedad: el ser-con y ser-cabe. <El “ser ahí” es en cada caso *quizá de nuevo* en el “estado de no resuelto”>¹³²; esto es así porque, incluso el propio, necesita utilizar a los entes, sigue y es constantemente en el modo del “curarse de” y sigue atendiendo aquello que, según el público estado de interpretado, ha de ser atendido. No hay, visiblemente, diferencias entre un ser-ahí propio y uno impropio, ambos son siempre en el modo del ser-en-el-mundo. <El “estado de resuelto” significa “*dejarse avocar*” a salir del “estado de perdido” en el “uno”>¹³³, más no salir radicalmente de él; en cuanto el uno conforma la vida cotidiana no es posible dejarlo atrás o salir de él: el estado de resuelto sólo es posible partiendo de la cotidianidad, de la existencia fáctica del ser-ahí. <En el “estado de resuelto” le va al “ser ahí” su más peculiar “poder ser”, que en cuanto yecto sólo puede proyectarse

¹³² Idem. Las cursivas son mías

¹³³ Idem. Las cursivas son mías

sobre determinadas posibilidades fácticas. La resolución no se sustrae a la *realidad*, sino que descubre justo lo fácticamente posible, de tal suerte que lo empuña en la forma que es posible como más peculiar “poder ser” en el uno.>¹³⁴

El ser-ahí resuelto no regresa al cotidiano uno, pues nunca salió de él; lo resuelto del ser-ahí, la proyección de las propias posibilidades, se da en la cotidianidad cadente y yecta, inmediata y de comprensión vaga. El estado de resuelto en el cual el ser-ahí se apropia de sus posibilidades, es un estar abierto en lo cerrado del uno. Quizá la propiedad no sea más que una modificación de la cotidianidad, en la que el ser-ahí se dirige a sí mismo, se escucha y se mira constantemente, en el *saberse* de sí mismo; un conducirse, sabiéndolo en cada caso, relativamente a *su ser*.

Bien, en este punto del desarrollo de la analítica existencial, Heidegger toma rumbo hacia la exégesis de la temporalidad a partir, justamente, del estado de resuelto; el estado de resuelto, que deja en libertad las posibilidades propias del ser-ahí, abre la posibilidad de la comprensión original del tiempo. El recorrido que propone el filósofo alemán, conduce al tiempo a través del análisis de la temporalidad de las estructuras ontológicas del ser-ahí. La temporalidad se muestra, en este punto del análisis, como una unidad extática que conjuga los tiempos del presente, pasado y futuro, como la totalidad temporal del advenir-siendo-sido, lo cual pone de manifiesto el sentido “último” de la cura. A pesar de la importancia de recorrer el análisis del tiempo, a fin de redondear el sentido del ser del ser-ahí, la cura, en el siguiente y último apartado del presente texto se opta por

¹³⁴ Idem.

retroceder, por decirlo así, sobre lo ya caminado, para poder acercar todo lo dicho aquí al fenómeno del habla, que es por su parte lo que impulsó en primer lugar a este texto.

3) Cura

El propósito del presente apartado es recoger lo avanzado hasta aquí para articularlo como el sentido del ser del ser-ahí. Éste quedó expuesto en los apartados anteriores a partir de la unidad compleja que determina el ser de dicho ente: la cura. La definición formal de ésta dice: el ser-ahí es en el modo del pre-ser-se-ya-en-el-mundo-cabe (los entes intramundanos). Esta caracterización de cura abarca la totalidad del ser-en-el-mundo (el mundo, el ser-en, el ser-con, el ser-cabe o estado de absorbido), y el estado de abierto (encontrarse, comprender-proyección, habla y caída-estado de yecto). Estos existenciaros, que conforman en una unidad compleja el ser del ser-ahí, quedaron expuestos partiendo siempre de la cotidianidad de este ente, puesto que en ella se muestra claramente el modo de ser inmediato del ser-ahí. En la cotidianidad, y siempre en ella, tiene el ser-ahí dos posibilidades extremas de ser: la impropiedad y la propiedad. La primera está dominada por el público estado de interpretado del uno y constituye el modo inmediato en que el ser-ahí es en el mundo. En la impropiedad el ser-ahí comprende su ser y proyecta las posibilidades de sí mismo partiendo de lo ya dado por el uno; en este cadente modo de ser, es el ser-ahí mismo como no sí mismo, es decir, es uno entre otros. Empero, aun en la impropiedad más radical, bajo el fuerte dominio del uno, el ser-ahí se proyecta siempre sobre posibilidades de su ser, esto es, el uno abre una gama de posibilidades para el ser-ahí, las cuales constituyen la comprensión que este ente tiene de sí mismo. De este modo, se “elige” a sí mismo desde

la comprensibilidad del uno. Este peculiar modo de comprenderse el ser-ahí constituye su desarraigo, su estado de perdido en el público estado de interpretado.

La segunda, la propiedad, es una modificación existencial del cotidiano ser-en-el-mundo. La modificación quizá consista en el modo en que el ser-ahí comprende su ser y, por ende, en el modo en que proyecta sus posibilidades. De ser la propiedad una modificación existencial, esto es, óptica y no ontológica, podría aventurarse a decir que tal modificación implica un cambio en la configuración de los plexos de referencia según los cuales el ser-ahí se conduce cotidianamente en el mundo; esto tendría como consecuencia un cambio en el modo cotidiano del “ver en torno” que hace familiar a los entes con los que el ser-ahí se topa. Sin embargo, no queda del todo claro en qué consista la propiedad o, mejor dicho, la cotidianidad vista –o vivida- desde la propiedad.

La propiedad es el modo en que el ser-ahí se comporta relativamente a las posibilidades de su ser y no a partir de lo dispuesto por el uno. En la propiedad es el ser-ahí el que es (sí mismo) pues ha empuñado su ser como suyo, es decir, se ha apropiado de su más peculiar poder-ser. Esta apropiación de sí mismo, que constituye el estado de resuelto de este ente, sólo es posible, desde la perspectiva heideggeriana, a partir de un modo del encontrarse, la angustia. Ésta singulariza al ser-ahí del caso y abre el carácter original del mundo: la inhospitalidad, permitiendo que se muestre la más radical posibilidad del ser-ahí: la muerte.

Al quedar descubierta esta posibilidad, el mundo cotidiano pierde la importancia que tenía en el uno y el ser-ahí queda libre para la más peculiar y “propia” posibilidad: su

ser. En esta modificación de la impropiedad a la propiedad a partir de la angustia, el ser-ahí hace suyo el ser que es y que ha sido siempre. Aquello que posibilita la modificación de un modo de ser a otro, es lo que quedó expuesto como el fenómeno de la conciencia (la invocación y el querer tener conciencia), la cual, lejos de ser un agregado al ser-ahí que puede o no tener en determinado momento, es un fenómeno constitutivo de este ente. Lo que descansa en última instancia en el fondo del fenómeno de la conciencia, es el original y fundamental estado de abierto del ser-ahí.

Ahora bien, de lo que se trata en este texto es de dilucidar radicalmente el ser del ser-ahí como cura. Sin embargo, a lo largo del texto no ha sido formulada la pregunta expresa por la cura. ¿Qué es cura? Cura es pre-ser-se-ya-en un mundo. ¿Es suficiente, para dar con el sentido del ser del ser-ahí, la caracterización formal de esta estructura ontológica?, ¿qué quiere decir “el ser del ser-ahí es cura”? El ser-ahí es un ente que *es*, quiere decir, el ser-ahí es un ente que *existe*. El ser del ser-ahí es su existencia. Si el ser del ser-ahí es cura, y ahora se dice de igual manera, el ser del ser-ahí es su existencia, entonces el sentido original de la cura ha de ser la existencia. Se ha dado con un término que, aunque fundamental en la tesis heideggeriana, no había aparecido en el presente texto; esto no se debe al azar. Si antes no se hizo tema del concepto de existencia fue porque se estaba preparando el camino, que tomó la forma de la cura. Sin embargo, ahora, con miras a descifrar el sentido de la cura, es menester introducir el concepto de existencia.

Cura es existencia. Si se pregunta ahora qué es existencia, se ha de responder: existencia es cura. ¿No se ha caído en un círculo al tratar de definir cura como existencia? Cura es existencia, el ser-ahí existe en el modo de la cura. ¿Qué es entonces la existencia?

Curiosamente, la definición formal de ésta corresponde al original estado de abierto del ser-ahí: <El “ser ahí” es un ente que en su ser se las ha relativamente –comprendiéndolo- a este su ser. Con esto queda indicado el concepto formal de existencia>¹³⁵. Por ser el estado de abierto inherente al ser-ahí, está éste entregado –en la comprensión- a su ser. ¿De qué manera está entregado a sí mismo el ser-ahí? Se dijo que el estar entregado a sí mismo significa conducirse relativamente a posibilidades de su ser en cada caso. Estas posibilidades son proyectadas en la cotidianidad en la que se mantiene este ente. Según esto, se dice ahora: el ser-ahí existe siempre –según posibilidades de su ser- en la cotidianidad. Este existir en la cotidianidad es un hecho innegable del ser del ser-ahí; es en la cotidianidad donde el ser-ahí ha “decidido”, expresamente o no, el modo de conducir su ser. La existencia del ser-ahí se resuelve siempre en la cotidianidad, por ello el existir es siempre fáctico. <La efectividad del *factum* “ser ahí”, *factum* que es en cada caso cada “ser ahí”, lo llamamos “facticidad”>¹³⁶. La facticidad es la efectividad de las posibilidades proyectadas por el ser-ahí relativas a su ser.

Anteriormente y en reiteradas ocasiones se dijo que el ser-ahí es un ente que en su ser le va su ser. Es un ente que se conduce en cada caso relativamente a sí mismo. El ser-ahí existe, determinado por la cura, fácticamente. ¿No resulta arbitrario sacar de la definición formal de cura conceptos como existencia y facticidad? Toda sospecha de arbitrariedad ha de quedar anulada si se hace un análisis del concepto formal de cura con miras a encontrar en ella los dos conceptos mencionados. Tal análisis puede hacerse tomando como punto de partida, o bien la definición formal de cura (lo cual corresponde al

¹³⁵ Ibid., p. 65

¹³⁶ Ibid., p. 68

primer apartado de este capítulo), o bien desde el estado de abierto, o bien, directamente desde la relación cura-existencia.

Respecto de la relación, intrínseca por cierto, de la cura con el estado de abierto, algo se ha dicho ya; en tanto que la cura es la totalidad, en el sentido de unidad, del ser del ser-ahí, abarca el original estado de abierto de este ente, según el cual el ser-ahí está entregado a sí mismo. El estado de abierto está conformado por el encontrarse, el comprender, el habla y la caída; la cura en el pre-ser-se-ya-en está igualmente conformada por dichos existenciaros. Cura es estado de abierto en cuanto que el pre-ser-se se refiere a la proyección de posibilidades, lo cual sólo es posible en la comprensión de éstas mismas como posibilidades de ser del ser-ahí; el ya-en se refiere al estado de yecto, abierto en el encontrarse y patente en la caída. En cuanto a la relación entre cura y habla, sólo se dirá que en tanto la segunda articula la comprensibilidad, posibilita, a una con el comprender, la proyección sobre posibilidades del ser-ahí del caso.¹³⁷

Esta exposición recién hecha de la conexión intrínseca entre cura y estado de abierto tiene como base el inmediato modo de ser del ser-ahí, la impropiedad. En cuanto a la propiedad se refiere, la unión cura-estado de abierto se da más o menos partiendo de lo mismo: de la proyección del poder-ser del ser-ahí. La diferencia entre propiedad e impropiedad respecto de la cura es esta: en la impropiedad la cura se hace patente como “curarse de”, como el hacer frente viendo en torno entes intramundanos; es a partir de este

¹³⁷ El pensar la relación cura-habla, más allá de que una es parte constitutiva del estado de abierto y la otra constituye el ser del ser-ahí como tal, deja la sospecha de que quizá la modificación de la impropiedad en propiedad está involucrada en esa relación. Esta sospecha, no confirmada, surge del hecho de que el habla es la articulación de lo comprendido y por ello es, en cierto sentido, desde el habla desde donde se proyectan las posibilidades de ser del ser-ahí; esto cobraría pleno sentido en un análisis detallado de la impropiedad y la propiedad tomando a ambas como posibilidades radicales de ser del ser-ahí.

modo de la cura como el ser-ahí comprende su ser y, en consecuencia, proyecta sus posibilidades desde la comprensión abierta en el uno.

En la propiedad, donde el ser-ahí ha empuñado su ser, las posibilidades proyectadas, el pre-ser-se, no dependen de la comprensión del uno, sino de la peculiar comprensión del ser-ahí de sí mismo¹³⁸. Esta comprensión de sí mismo tiene su posibilidad en el estado de abierto, en tanto que éste, al ser el estado de entregado el ser-ahí a sí mismo, guarda para éste siempre la posibilidad de la propiedad, que se desemboza como el querer tener conciencia expuesto líneas arriba. De este querer tener conciencia nace la posibilidad de escuchar la vocación de la conciencia que muestra al ser-ahí su original carácter de ser, a saber, el ser deudor. La deuda, que es un carácter ontológico del ser-ahí, es justamente el estar entregado a su ser, lo cual en última instancia remite a un carácter esencial del ser-ahí en cuanto es esencialmente un ente de “lo posible”: el “no ser”. Este “no ser”, que atraviesa de punta a punta las estructuras ontológicas del ente que en cada caso soy yo mismo, abre el hecho de que el ser-ahí es un ente sin fundamento, que en su ser le va su ser.

En el “saberse” deudor se radicaliza el estado de abierto y se encuentra el ser-ahí en su estado de resuelto, según el cual el ser-ahí se proyecta sobre posibilidades de sí mismo relativamente a la comprensión de sí mismo. Así, cura es el estado de abierto desde el cual le es factible al ser-ahí tener posibilidades de ser el que es; es desde la entrega a sí mismo desde donde se proyecta el ser-ahí; es en el estado de abierto en la unidad de la cura que <El “ser ahí” es en cada caso su posibilidad, y no se limita a “tenerla” como peculiaridad, a

¹³⁸ Esto podría implicar ya la modificación en los plexos referenciales que se ha sugerido líneas arriba en este apartado.

la manera de lo “ante los ojos”. Y por ser en cada caso el “ser ahí” esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser “elegirse” a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo “parecer ser” que se gana.>¹³⁹.

Ahora bien, hay que explorar, hasta donde es posible de acuerdo con lo dicho hasta este punto, la relación entre cura y existencia. Ambas definen el ser del ser-ahí. Se reitera lo dicho anteriormente: cura es existencia, tanto como existencia es cura. El ser-ahí existe en cada caso como el ente que es y que puede ser; su ser está determinado por la estructura de la cura, la cual dice: el ser-ahí se proyecta a sí mismo, comprendiéndose, sobre posibilidades de su ser. Hasta aquí se tiene que la estructura ontológica del ser-ahí es la cura, y la esencia de este ente es la existencia¹⁴⁰. La relación entre cura y existencia se va haciendo patente: cura es el modo en que es el ser-ahí siempre; existencia es el modo de ser del ser-ahí. La existencia está determinada por la cura; de igual modo: <El elemento primario de la “cura” el “pre-ser-se”, quiere, en efecto, decir: el “ser ahí” *existe* en cada caso por mor de sí mismo>¹⁴¹, es decir, el ser-ahí es un ente que existe por sí mismo, en cuanto las posibilidades de su ser dependen del modo en que este ente se comprenda a sí mismo.

Pero la existencia no es algo que flote en el aire, no es un fenómeno imaginario y sin base, es antes bien “lo concreto” en el ser del ser-ahí; el existir es siempre fáctico. Esto quiere decir, prescindiendo de una adecuada explicación de lo que sea la facticidad, que el ser-ahí existe en cada caso; lo fáctico de la existencia del ser-ahí es precisamente el existir

¹³⁹ Ibid., p. 54

¹⁴⁰ Ibid., pp. 54, 134, 255

¹⁴¹ Ibid., p. 258 Las cursivas son mías

concreto del ser-ahí del caso. Dado que el existir es el proyectarse sobre posibilidades de sí mismo, esto es, la cura, la facticidad ha de ser la proyección concreta de dichas posibilidades: la existencia, al igual que la cura, son en cada caso ya fácticas en tanto que las posibilidades proyectadas son, en efecto, posibilidades del ser-ahí en cada caso y de ningún otro ente.

Se tiene, pues, que cura abarca igualmente las estructuras ontológicas llamadas existenciaris expuestas a lo largo de esta tesis, tanto como los fenómenos del ser de la existencia y la facticidad: cura “abrazca la unidad de estas determinaciones del ser”, la existencia y la facticidad¹⁴². Esta unidad (cura-existencia-facticidad) está contemplada en la definición formal de cura: <[...] en el “pre-ser-se” la existencia, en el “ser-ya-en...” la facticidad [...]>¹⁴³.

Cura es pre-ser-se-ya-en. Esta estructura es el sentido del ser del ser-ahí según el cual este ente existe fácticamente entregado a la responsabilidad de su ser, conduciéndose relativamente a éste en cada caso, proyectándose sobre posibilidades de su ser. Cura es estado de abierto y existencia, y su último sentido descansa en la más radical peculiaridad del ser del ser-ahí: el poder-ser sí mismo en cada caso ya en un mundo.

¹⁴² Ibid., pp. 212-213, 253, 309

¹⁴³ Ibid., p. 273

A modo de conclusión

La cuestión original para el proyecto de esta tesis era la pregunta, desde Heidegger, por el habla. Sin embargo, se hizo evidente, según las lecturas que se hicieron sobre el tema, que plantear la pregunta por el habla sin tener una “buena” comprensión de un texto fundamental de dicho autor, era bordar en el aire. Ese texto fundamental para la comprensión del pensamiento heideggeriano es *El ser y el tiempo*. En esta gran obra se vislumbran algunos de los temas que marcarán el pensamiento de Heidegger y que se desarrollarán a lo largo de éste, incluido el habla.

Por ello, el rumbo que tomó esta investigación se centró en una lectura cuidadosa de dicho texto, y quedó acotado a la exposición del análisis de las estructuras ontológicas del ser-ahí. El motivo por el cual quedó de esta manera acotada la investigación es esta: no parecía posible plantear, desde Heidegger, de manera adecuada, la pregunta por el habla si no se partía de la base de *El ser y el tiempo*, porque en este texto está la base argumentativa que hace que cobre real importancia el tema en cuestión en textos posteriores, es decir, en los textos que siguen al publicado en 1927, los referentes al pensar poético donde Heidegger piensa continuamente en la esencia del habla, son, de alguna manera, resultado de la búsqueda emprendida en *El ser y el tiempo*.

En esta investigación, acotar el tema implicó casi renunciar a la preguntar inicial (por el habla), en aras de sentar bases para dicha cuestión; empero, más que una renuncia a la preocupación original que impulsó este texto, se logró abrir el camino que conduce al

adecuado tratamiento de dicha cuestión. El resultado final del proyecto original es éste: la exposición de la analítica existencial.

Como se ve en el índice, la exposición va desde el ser-en-el-mundo hasta la cura como la unidad estructural del ser-ahí; falta la exposición del análisis del tiempo. En el desarrollo de la investigación se tomaron los párrafos 1 a 66 de *El ser y el tiempo*, dejando de lado los 17 restantes, cuya temática es el análisis del tiempo. Los motivos para cortar de esta manera el texto de Heidegger son dos: el empeño en no abandonar del todo la cuestión del habla, la cual resultó incomprendible sin el análisis del tiempo, y la necesidad de acotar, de alguna manera, el trabajo de este proyecto. Sin embargo, conforme avanzó la investigación se hizo patente la necesidad de revisar puntualmente la parte referente al tiempo. La estrecha relación entre habla y tiempo se fue manifestando poco a poco. Aún así, el proyecto concluyó según lo planteado en la introducción; dando como resultado una exposición de los existenciales que conforman la analítica existencial. La primera conclusión a la que se llegó, es una confesión: falta el análisis del tiempo. Éste cobra real importancia en la analítica existencial, sobre todo en el estado de resuelto; el tiempo es, hacia el final del texto que nos ocupa, el sentido de la cura. Incluso en la introducción de *El ser y el tiempo*, se impone la importancia del tiempo, no sólo en tanto horizonte de comprensión del ser, sino en tanto da sentido a la unidad estructural del ser-ahí, la cual está transida de un extremo a otro por la temporalidad.

Una vez hecha esta confesión, se han de señalar algunos problemas que surgieron, y que quedaron señalados a lo largo del presente escrito: la cuestión de la propiedad y la relación entre existencia y facticidad.

El primer problema que surge con la propiedad es cuando se plantea la pregunta del cómo, es decir, ¿cómo es el ser-ahí propio en la cotidianidad? Quizá no sea una pregunta del todo válida, pues la propiedad no es presenciada por otro ser-ahí, sino que es el ser-ahí del caso quien se encuentra en la propiedad y es él mismo quien atestigua dicha posibilidad, lo cual no implica que el ser-ahí del caso sepa, en el sentido corriente del estar consciente, que es propio. Después del análisis del modo impropio de ser del ser-ahí, después de la descripción del uno, y después de planteados tantos ejemplos del inmediato modo de comportarse el ser-ahí, queda la tentación de preguntar por el modo fáctico de ser del ser-ahí propio. Ante esta tentación se imponen dos cuestiones: por un lado, la imposibilidad de describir de manera cabal y directa, esto es, prescindiendo de la vía negativa, la propiedad; y por otro lado, las dificultades a las que se enfrenta la exposición de la propiedad fáctica, es decir, de la facticidad del propio.

En esta misma línea, la propiedad presenta otra dificultad. Se dijo que es sólo el ser-ahí del caso quien puede atestiguar su propiedad, el ser-ahí que se atestigua como propio en el estado de resuelto es un ser-en-el-mundo. A este existenciarío le es peculiar el ser-cabe los entes, es decir, el estar absorbido por ellos. ¿Cómo es un ser-ahí propio en el ser-cabe?, es decir, ¿cómo puede ser propio el ser-ahí que se mantiene en la cotidianidad dominado por el público estado de interpretado? La propiedad, en tanto que es una modificación del modo del existir del ser-ahí, esto es, un cambio óntico, no modifica las estructuras ontológicas que determinan a este ente; por ello, el ser-ahí propio no sale de la cotidianidad, ni está en manera alguna separado de ella por el hecho de ser propio. Lo que dice Heidegger al respecto es que <El “ser ahí” es en cada caso ya e inmediatamente quizá ya de

nuevo en el “estado de no resuelto”.>¹⁴⁴; lo que se señaló como un estar abierto en lo cerrado en el capítulo tercero del presente texto.

La tercer cuestión que se ha de plantear sobre la propiedad es esta: si la propiedad es un cambio, una modificación de la cotidianidad, como lo señala Heidegger varias veces, ¿cuál es el sentido de plantear una posibilidad como la de la propiedad frente a la impropiiedad? A esto ha de responderse que la importancia de la propiedad radica en que es la posibilidad de que el ser-ahí llegue a ser el que es, de que “alcance” su ser y con ello las posibilidades peculiares de su existencia. Sin embargo, a lo que apuntaba la pregunta recién planteada es a esto: si la propiedad es sólo una modificación existencial, es decir, óptica, ¿cuál es la relación entre lo óptico, modificado en la propiedad, y lo ontológico del ser-ahí, su ser? Según la lectura hecha para este texto, esta cuestión resulta estar íntimamente ligada con la pregunta por la “relación” entre existencia y facticidad, la cual no es tema para estas páginas.

Desprendiéndose de esta última inquietud aparece otra cuestión: la “relación” entre facticidad y existencia. Existencia es el ser del ser-ahí, facticidad el modo en que el ser-ahí es. En *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger dice que la facticidad es el existir propio del ser-ahí en cada caso. ¿Se referirá a la misma propiedad de la que habla en *El ser y el tiempo*? En este último, dice el autor en repetidas ocasiones, que el ser-ahí es fácticamente ya existente. ¿Cómo se desemboza la relación entre facticidad y existencia?, ¿es, lo que hay entre ambas, una relación? Quizá la importancia de plantear estas cuestiones se vea un tanto opacada por el modo en que se plantean ahora; la razón por la que se

¹⁴⁴Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México 2000, p. 325

expresa de esta manera dicha cuestión, se debe a que es un problema que fue rodeando la investigación, es un asunto que se deja entrever y que secretamente invade, poco a poco, los capítulos de este texto. Sin embargo, por burdo que parezca el planteamiento que ahora se hace, la importancia de tales cuestiones es innegable. Lo más que se puede decir ahora es que queda la sospecha de que de esta “relación” entre existencia y facticidad nace la peculiar concepción de hermenéutica que maneja Heidegger a lo largo de su pensar. Además, esta presunta relación ha de alimentar la idea de fenomenología, en sentido heideggeriano, según la cual el autor se conduce en su pensar. Claro que estas son sólo sospechas que habrán de ser confirmadas o rechazadas en otra investigación.

Los problemas que han sido señalados y que pretenden concluir esta tesis, la propiedad y la “relación” existencia-facticidad, se tocan en este punto: ¿cómo es la facticidad del propio?, ¿cómo existe fácticamente el ser-ahí que se ha ganado a sí mismo? La relación entre estas cuestiones va más allá del ser-ahí en tanto que no se acota por el desarrollo expositivo de la analítica existencial, es decir, la postura que se tome al respecto afectará la comprensión que de fenomenología se tenga, y con ella la idea de filosofía como ciencia del ser. Esto es así por una de las supuestas características del propio, a saber, la posibilidad de “ver a través” de las estructuras. Este “ver a través” puede ser leído como el ver las cosas mismas, como el ir a ellas sin encasillarlas en una interpretación ya dada. Si esto fuera así, ¿será el propio, en tanto que puede “ver a través”, quien tiene la capacidad de hacer “verdadera” fenomenología, es decir, ontología, es decir, filosofía?. Pero, una vez más, estas son simples sospechas que aguardan el momento de ser investigadas.

La investigación que ha de seguir al texto que se presenta ahora quizá deba tratar las cuestiones que quedan inconclusas, los huecos que han sido llenados con las sospechas mencionadas. Pero eso es tema de otro texto.

Bibliografía

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, trad. José Gaos, México, novena reimpresión, 2000

_____, *Introducción a la filosofía*, Frónesis, Univ. de Valencia, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, tercera edición, 2001

_____, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, trad. Juan José García Norro, 2000

_____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza editorial, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, primera reimpresión, 2000

_____, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, trad. Angela Ackermann, Barcelona, cuarta reimpresión, 2001

_____, *De camino al habla*, Odós, trad. Yves Zimmermann, Barcelona, 1987

_____, *Identidad y diferencia*, Anthropos, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, reimpresión, 1990

_____, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, trad. Jorge Eduardo Rivera, Chile, 1997

Safranski, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, trad. Raúl Gabás, Barcelona, 2000

Steiner, G. *Heidegger*, FCE, trad. Jorge Aguilar Mora, México, primera reimpresión, 2001

Gaos, J., *Obras Completas X: de Husserl, Heidegger y Ortega*, UNAM, México, 1999

Ott, H., *Martin Heidegger*, Alianza Universidad, trad. Helena Cortés, Madrid, 1992

González Valenzuela, J. (coord.), *Heidegger. La pregunta por la ética*, UNAM, México 2001

Aguilar-Álvarez Bay, T., *El lenguaje en el primer Heidegger*, FCE, México, 1998

Parkes, G. (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Univ. of Hawaii press, 1990

Acevedo, J., *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Chile, 1999

Benedito, M., *Heidegger en su lenguaje*, Tecnos, Madrid, 1992

Rivera, J.E., *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria, Univ. Católica de Chile, Chile, 2001

Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-interpretativa*, FCE, trad. Rosa Helena Santos-Ihlau, México, 1993

Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997

Índice

Agradecimientos	1
Introducción	4
Capítulo I: Ser-en-el-mundo	7
1) Mundo	7
a) Mundanidad del mundo	12
a.1) Conformidad del mundo	19
b) Espacialidad	23
2) Ser-con	28
3) Ser sí mismo y el “uno”	33

Capítulo II: El ser del ser-ahí _____	37
1) Encontrarse _____	38
2) Comprender _____	44
3) Interpretar _____	48
Capítulo III: Cura _____	63
1) La definición formal de cura: pre-ser-se-ya-siendo _____	64
2) Cura y el sí mismo _____	76
3) Cura _____	110
A modo de conclusión _____	119

Bibliografía _____ 125

Índice _____ 128