

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

**Mundo, Verdad y Posibilidad.
Conceptos Básicos para la Aclaración del
Tiempo Original en *Ser y Tiempo***

TESIS

Que presenta:
César Darío Hernández Bautista
Para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

Asesor: Mtro. Ricardo Horneffer Mengdhel

Ciudad Universitaria
México, D. F., marzo de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Agradecimientos

A mi padre, por todo y mucho más.

A Alberto Constante por haberme mostrado el mundo de otro modo, por abrirme los ojos...

A Ricardo Horneffer por haberme acompañado de manera única.

Mundo, Verdad y Posibilidad.
Conceptos Básicos para la Aclaración del
Tiempo Original en *Ser y Tiempo*

Índice

Introducción

Capítulo I. Tiempo y Fenomenología	1
A) La cuestión del tiempo	4
B) La Fenomenología Hermenéutica	8
Capítulo II. Mundo y Verdad	16
A) Caracterización del ser-ahí	16
B) Mundo y Comprensión	22
C) El estado de abierto	34
• El encontrarse	36
• El comprender	38
• El habla	44
• La caída	50
D) El quién del ser-en-el-mundo	53
Capítulo III. Posibilidad y Finitud	59
A) La angustia y el ser-para-la-muerte.	61
B) El tiempo extático	73
▪ El tiempo mundano y la intratemporalidad	79
▪ El horizonte extático del tiempo original	85
Conclusiones	99
Bibliografía	111

*La conciencia humana tiene derecho a
hacerse preguntas, hasta esa pregunta extrema en la que
ya no hay conciencia ni pregunta,
sólo una llama inenarrable que arde en el fondo del espíritu.*

Antonin Artaud

Introducción

La obra de Martín Heidegger parece haber sido la última Ontología General llevada a cabo por la filosofía. La obra de este pensador es el último gran *corpus* eminentemente dedicado a cuestiones ontológicas que la filosofía haya conocido. Es decir, la filosofía ha hablado desde entonces a través de algunos otros discursos con secciones metafísicas o de algunos otros análisis ontológicos, pero nunca más de una gran ontología, y no porque no se hayan realizado intentos de llevar dicha ontología a cabo, sino porque la filosofía misma aún no las “ha visto”, porque como tradición aún no ha “tomado conciencia” de dichos intentos.

Otras disciplinas filosóficas, muy señaladamente la filosofía de la ciencia y la filosofía de la mente, deciden hoy el futuro de la ciencia filosófica. Estas disciplinas han conceptualizado el nivel ontológico de sus propias reflexiones de una manera muy diferente a como solían conceptualizarse en la tarea de una metafísica. Concentrándose en variadas cuestiones del lenguaje y del conocimiento desde una perspectiva más o menos positiva, siempre intentando alejarse de la “especulación” (a veces sin mucho éxito), han abandonado los viejos caminos de la ciencia primera, en tanto metafísica.

A ochenta años de la publicación de *Ser y Tiempo*, hoy podemos repetir casi de la misma manera la pregunta que Heidegger arroja en el epígrafe de esta obra: <<¿Seguimos entonces hoy siquiera perplejos por no comprender la expresión “ser”? En manera alguna.>> Asimismo, podríamos decir que la pregunta que interroga por el ser ha caído en el olvido, que su reiteración sigue constantemente pendiente.

Claro que se ha intentado hacer investigación ontológica en estos ochenta años, y por supuesto que no ha sido la única la realizada por Heidegger posteriormente a la

publicación de *Ser y Tiempo*. La filosofía aún no ha recuperado varios de estos intentos. Y es que la filosofía del siglo XX se ha visto avasallada por el impacto de las “conclusiones”, demoledoras y a la vez oscuras, del filósofo de la Selva Negra para la ciencia filosófica. Proclamar el final de la filosofía y buscar los nuevos caminos del pensar parecen ser las estocadas letales con las que el propio Heidegger silenció todo intento posterior de plantear la pregunta fundamental como hilo conductor de una ontología general y filosófica, una pregunta ontológica que surgiera dentro de la tradición metafísica. Aunado a esto, la calidad y fuerza del trabajo de nuestro autor parece dejar poco que decir en estas cuestiones fundamentales, al menos en el mismo nivel de análisis, profundidad y originalidad. Son múltiples las razones por las que parece que una ontología en sentido riguroso es, hoy por hoy, imposible.

La mayor parte de la metafísica llevada a cabo desde 1927 no ha parecido tener la capacidad de llevar estos planteamientos a una base nueva y al mismo tiempo filosófica.¹ Llevar a cabo la pregunta que interroga por el ser sólo podría ser tarea de una ontología filosófica. ¿Será posible pensar una ciencia filosófica del ser producto de estos días? ¿Es todavía posible hacer ontología? Y sobre todo, si se piensa con cierto temor en una respuesta negativa a estas dos preguntas: ¿es que acaso el ser-ahí no necesita ya preguntar e interrogarse por el ser? De ser aún necesaria esta pregunta, sólo sería posible su desarrollo dentro del ámbito filosófico.

El hilo conductor de la ontología heideggeriana es la pregunta que interroga por el ser. En su obra emblemática, *Ser y Tiempo*, dicha pregunta queda planteada en el horizonte del tiempo. Según Heidegger, el tiempo es el horizonte comprensor del sentido del ser. La tradición filosófica ha dado al tiempo un tratamiento paradójico: por un lado nunca ha dejado de mencionarlo, de considerarlo uno de sus problemas; por otra parte, muy a pesar de los alcances de las respuestas, ha negado su pleno *status* ontológico y lo ha rebajado a un

¹ Es necesario investigar el estado actual de la Filosofía, es decir, que esta ciencia que se ha dicho la más crítica vuelva a serlo radicalmente. Existen hoy muchísimos discursos a los que se les adjetiva como filosóficos, aunque no parezca haber unidad alguna ni consistencia en la discusión filosófica mundial. No es gratuito que Heidegger hable de que su tiempo presumía como un “progreso” el volver a afirmar la “metafísica”; nosotros podemos ver que vivimos en una época que tiende a la desaparición de la filosofía, una época que busca extinguir la necesidad de preguntar por el ser.

nivel puramente óntico. El tiempo ha sido subsumido a lo largo de la historia de la ontología a problemas como el movimiento, el cambio, la contingencia. A la inversa, tomado como el horizonte comprensor del sentido del ser, el pleno concepto ontológico del tiempo, es el tiempo la fuente de dichos fenómenos. La tradición frente a la cuestión del tiempo nunca ha podido plantear de modo suficiente la peculiar relación entre ser y tiempo.

Una historia del concepto de tiempo se volvía necesaria. Dado que la ontología, la filosofía, la metafísica, no habían preguntado por el ser desde el horizonte que le era más propio, el tiempo, la pregunta por el ser no habría sido radicalmente planteada aún en la historia de la ontología. El ser, por haber sido arrancado de su horizonte, había caído en el olvido.

El tiempo es aquello desde lo cual se comprende e interpreta lo que se dice ser. Y es el tiempo lo que en la tradición filosófica ha sido hecho a un lado, de variadas maneras, en las formulaciones ontológicas. Se tornaba forzoso, en ese contexto, preguntar por el horizonte comprensor del sentido del ser, es decir, por los caracteres del ser oriundos del tiempo. La pregunta por el horizonte nos ha de dar la respuesta a cuál ha de ser la constitución del tiempo. Pero esa tarea requería una fundamentación previa que sirviera de hilo conductor y punto de partida para el planteamiento de la pregunta que interroga por el ser. De esta manera, era necesario preguntar por lo ente ya que el ser lo es siempre de un ente: del ente decimos que “es”.

Pero no era posible llevar a cabo una pregunta por la entidad del ente en general. Algo que la tradición no había llevado a cabo de manera preliminar era aclarar a qué ente había que interrogar de manera preeminente. La pregunta por el ser entendida bajo estas coordenadas requirió una analítica previa, la del ente que pregunta. El ser-ahí, ente cuyo ser consiste en la comprensión del ser, es expuesto en *Ser y Tiempo* hasta el límite mismo: el sentido de su ser es la temporalidad. Tanto la pregunta como la caracterización del ser-ahí implican el desarrollo de una ontología general: una que vincule de manera radical tiempo y ser. Sin embargo, en *Ser y Tiempo* Heidegger únicamente apunta en esta dirección, pero son insuficientes los pasajes en los cuales se intenta ir más allá de la temporalidad y la

comprensión del ser para alcanzar el concepto existencial de tiempo y exponer los límites del sentido del ser. El horizonte comprensor queda señalado, pero no explicitado ni mucho menos aclarado en esta obra. La finalidad de nuestra investigación es intentar elucidar ese concepto mediante la articulación de lo indicado por Heidegger. Los conceptos básicos para esa tarea son mundo, verdad y posibilidad.

Capítulo I

Tiempo y Fenomenología

La expresión “ser”, el término “ser”, es usado cotidianamente. Al menos en occidente (entendido éste en sentido amplio) el concepto *ser* es usado y referido en toda expresión y experiencia, aunque sea de modo velado o implícito. Es decir: en toda vivencia y experiencia el hombre se refiere a lo que *es* y sólo a esto, pero no se tiene una certeza de lo que signifique dicho concepto, ni su expresión en la partícula del lenguaje: el “es”. Debemos entender este concepto como el tema central y único de la filosofía. Pero en la vivencia cotidiana se actúa bajo el presupuesto de que, al referirnos a algo que “es”, no hay necesidad de preguntarnos qué se entiende por este término, como si cada vez que pensamos o experimentamos algo *siendo* comprendiésemos perfectamente ese “ser” que atribuimos. A la experiencia cotidiana le tiene sin cuidado el significado de la expresión “ser”, mucho menos se preocupa por el concepto referido con esta palabra, simplemente no pregunta por él.

Y sin embargo, para Heidegger esa pregunta, la fundamentalmente filosófica, es constitutiva ontológicamente de la existencia humana. La existencia *consiste* en la comprensión del ser. Por ello elige la acepción *Dasein*, ser-ahí (el estar-siendo), al referirse a esta existencia comprensora del ser, para referirse al ente que en cada caso somos nosotros mismos (el hombre). *Somos* entes a los que les es inherente estar referidos al ser, comprenderlo y preguntar por él.

La filosofía es la apropiación explícita de esta pregunta, al menos ese es su origen. La filosofía nace con la intención de hacer explícitamente esa pregunta, yendo totalmente en contra de la tendencia cotidiana. Por ello Heidegger cita a Hegel: <<“el mundo de la filosofía es en sí y por sí mismo un mundo trastocado”>>¹, en el sentido de que ir en contra de esa tendencia significa mirar el *mundo* con otros ojos, al tiempo que esto nos indica que

¹ Heidegger, Martin. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. 1ra edición, Editorial Trotta. Trad. Juan José García Norro. España, 2000. Pág. 39. En adelante PFF.

la tendencia cotidiana al encubrimiento de la pregunta por el ser es inherente al ser-ahí mismo.

El “ser ahí” se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él *es* y que en su ser comprende de alguna manera. Éste es el sentido formal del tener el “ser ahí” por constitución la existencia. De él recibe la exégesis *ontológica* de este ente la indicación de desarrollar los problemas de su ser partiendo de la existencialidad de su existencia. Mas esto no puede querer decir construir el “ser ahí” partiendo de una posible idea concreta de existencia. Justamente en el punto de partida del análisis, no debe ser el “ser ahí” objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su indiferenciada modalidad “inmediata y regular”. Esta indiferenciación de la cotidianidad del “ser ahí” *no es una nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente. **Partiendo de esta forma de ser y tornando a ella es todo existir como es.** Llamamos a esta indiferenciación del “ser ahí” “el término medio”.²

La filosofía es una tradición eminentemente occidental³, cuya presencia (aunada a otras variables, como la religiosidad y la civilización) dotó de unidad a la historia de occidente. Occidente se constituye, podemos decir, sobre la base de las ideas filosóficas de racionalidad y pensamiento. Esta tradición, que consistía en el llevar a cabo la pregunta fundamental, dio nacimiento a <<...prejuicios que cobijan y alimentan constantemente de nuevo el no sentir que haya menester de preguntar por el ser. Estos prejuicios tienen su raíz en la ontología antigua.>>⁴ La filosofía fue menguando (ya desde sus orígenes) la fuerza del preguntar original, hasta dar por supuesto aquello que preguntaba su propio preguntar. Este dar por supuesto puede exponerse en los tres grandes prejuicios con los que la filosofía omite preguntar por el ser: la universalidad suprema del concepto “ser” (más allá de la universalidad de género y especie, por lo que el ser no participa de ningún género, es un *transcendens*), la indefinibilidad del concepto “ser” (pues no puede derivarse de géneros superiores: no los hay, es un universal trascendental y por lo tanto <<el “ser” no es lo que

² Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. 2ª edición, F.C.E. Trad. José Gaos. México, 1971. Pág. 55. El subrayado es nuestro. En adelante SyT.

³ Sobre la división oriente-occidente, que no es ya una división evidente, habría que pensar en los efectos de la globalización y la cuestión de la cultura global. A raíz de la bomba atómica parece que oriente se occidentalizó y lo propio de cada una de estas formas de pensar se ha disuelto. En este trabajo nos referimos a “occidente” o a lo “occidental” como una forma comunitaria e histórica de pensar el ser: occidente piensa el ser como presencia.

⁴ SyT, pág. 12

se dice un ente>>) y, por último, el concepto “ser” es el más comprensible de los conceptos (comprensibilidad que, según Heidegger, es de “término medio y vaga” y por ende muestra una tremenda incomprensibilidad, pero que <<Hace patente que en todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto ente hay *a priori* un enigma.>>)⁵

Mas si los secretos juicios de la razón común –que se encuentran en la base de la omisión cotidiana de la pregunta- son el tema de toda analítica, debe proceder cualquier intento de llevar a cabo esta pregunta por dos vías simultáneas: una destrucción de la historia de la ontología que permita vislumbrar el sentido original de la pregunta que interroga por el ser, y un análisis no prejuiciado de la cotidiana ausencia de la pregunta. Ambas vías encuentran su unidad en la analítica ontológica del ente al que es inherente la comprensión del ser –el ente en el que es posible la comprensión del ser-, el ente que pregunta, el ente que planteó de tal manera esta pregunta que engendró con ella una tradición filosófica, el ente capaz de desatar una *γίγαντομαχία*: el ser–ahí.

¿Por qué el ser-ahí se encubre cotidianamente la posibilidad de preguntar por el ser? Hemos dicho que esa pregunta es constitutiva de este ente, pero ¿de qué manera se muestra esta inherencia de la pregunta que interroga por el ser justo en el no preguntar cotidiano? También hemos dicho que la filosofía ha dado por supuesto al ser, que ha olvidado el sentido originario que tiene la pregunta. ¿Cuáles podrían ser las razones de este ocultamiento *teorético*? Parece difícil alcanzar a ver detrás de este doble ocultamiento, ver más allá de este olvido en el que el ser se encuentra. La oscuridad que rodea la comprensión del ser, la “multivocidad” de la expresión “es” y la complejidad con la que ha procedido la filosofía respecto al ser hace visible que el ser no está simplemente dado. Al ser le pertenece de alguna manera el ocultamiento.

Hacer la pregunta fundamental consiste en ejercer violencia contra la doble tendencia del ocultamiento del ser. Por eso la destrucción de la historia de la ontología es simultánea con una analítica existencial que devela las condiciones de posibilidad de la existencia

⁵ Cfr. SyT, pág. 12-13.

cotidiana y del modo inmediato y regular en el que se comprende el ser. Nada más alejado de una “antropología filosófica”:

La forma de acceso y de interpretación tiene que elegirse más bien de tal suerte que este ente pueda mostrarse en sí mismo por sí mismo. Y sin duda debe tal forma mostrar el ente tal como es “inmediata y regularmente”, en su “cotidianidad” “de término medio”. En ésta deben ponerse de manifiesto, no estructuras accidentales y arbitrarias, sino estructuras esenciales, que se corroboren determinantes del ser en toda forma de ser del “ser ahí” fáctico. Es mirando a la fundamental constitución de la cotidianidad del “ser ahí” como brota y se destaca por vía preparatoria el ser de este ente.⁶

A) La cuestión del tiempo

La radical originalidad del pensamiento heideggeriano (originalidad no exclusiva de SyT, sino de la totalidad de su pensamiento) puede ubicarse en esta frase: <<[...] aquello desde lo cual el “ser ahí” en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es *el tiempo*.>> Por ello se vuelve eminentemente necesaria una <<*explanación original del tiempo, como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del “ser ahí” que comprende el ser.*>>⁷

Todos los problemas que la filosofía se ha planteado tienen a la base la cuestión del tiempo. El tiempo ha sido un problema central en las reflexiones filosóficas, aunque un problema al que rara vez se le ha tratado partiendo del fenómeno mismo y que se ha visto reducido o negado la mayor parte de las veces. Pero de alguna manera la cuestión, fundamental o minimizada, no ha sido desterrada: el problema persiste. Desde las tesis de Parménides y Heráclito hasta Platón y Aristóteles, pasando por Anaximandro y muchos otros, la ontología antigua determinó el curso de la historia del concepto de tiempo y, de manera velada, también alimentó privilegiadamente la concepción occidental cotidiana del tiempo. Correlativamente, la tradición filosófica se ha visto influenciada por la concepción vulgar del tiempo, concepción que no ve a través de la vivencia inmediata y regular del tiempo. Por ello debe la explicación del tiempo original deslindarse <<de la comprensión

⁶ SyT, pág. 27

⁷ Ídem. pág. 27

vulgar del tiempo, que se ha hecho explícita en una interpretación del tiempo como la que se ha depositado en el concepto tradicional del tiempo, que impera desde Aristóteles hasta más acá de Bergson.>>⁸ Por ello la tarea de una destrucción de la historia de la ontología tiene por fin <<ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.>>⁹, y no una mera negación o corrección del decurso del pensamiento occidental. La tendencia de dicha destrucción es más bien positiva: busca el sentido original de la pregunta que interroga por el ser. <<[...] llamamos a la determinación original del sentido del ser y de los caracteres y modos de este oriundos del tiempo, su determinación “temporaria”. El problema ontológico fundamental de la exégesis del ser en cuanto tal, abarca por ende el poner de manifiesto la “temporiedad” del ser.>>¹⁰

Entonces la cuestión es averiguar <<[...] dónde y hasta dónde, en el curso de la historia de la ontología en general, **ha sido y podido ser unido el tema de la exégesis del ser con el tema del fenómeno del tiempo**, y si han sido y podido ser trabajados a fondo los problemas de la temporiedad cuyo planteamiento es necesario a tal unión.>>¹¹ La razón de esto radica en que, en general, “el tiempo” funciona y es usado como criterio de distinción entre las regiones de lo ente.

La filosofía ha creado varias “modalidades temporales” como “categorías” para distinguir las regiones de lo *real*. De esa manera, se afirma que tanto la historia humana (el objeto de las ciencias del espíritu) como los sucesos de la naturaleza, son “temporales”, entendiendo por el adjetivo “temporal” el hecho de que ocurren al interior de la sucesión del tiempo. Se atañe esa temporalidad a lo *real*, en tanto lo *real* que transcurre y deviene. En oposición a esa región de entes temporales se colocó la cuestión del ser; se pensó de

⁸ *Ibíd.* pág. 28

⁹ SyT. Pág. 33

¹⁰ *Ibíd.* Pág. 29

¹¹ *Ibíd.* Pág. 33. El subrayado es nuestro.

modo oscuramente inmediato en una intemporalidad del ser. Sería esta oposición la que haría la diferencia entre el ser y lo ente. Pero la oposición intemporal-temporal sirve también de base para hablar de la eternidad del ente supremo. Así, vio la luz la discusión ontoteológica del problema de la eternidad en tanto atributo del ser y del ente supremo. Bajo esta discusión se dio la confusión del ser con el ente divino. Que esta confusión tuvo su auge en la escolástica medieval es evidente. Determinar si ella o algunos de sus elementos operaban implícitamente ya en la ontología antigua requeriría de un análisis exhaustivo abocado a dicho fin. Podemos aventurarnos a decir que dicha confusión caducó durante el transcurso de la modernidad, tal vez debido a la brutal desacralización llevada a cabo durante esta época. Sin embargo, no podemos ver si la secularización moderna pudo separar de raíz los planteamientos que permearon tanto a la filosofía como a la teología y que hicieron pasar a la una por la otra. Si los planteamientos de la cuestión del ser y de la cuestión del ente supremo se emparejaron y unificaron, nada garantiza que hayan sido devueltos a sus bases propias. Quizás la ontología no haya podido desembarazarse absolutamente del pensamiento que identificaba dios y ser ni de las consecuencias teóricas de dicha identificación. Resulta imposible aclarar un problema tan sutil en una época que ni siquiera se plantea llevar a cabo la pregunta que interroga por el ser; incluso esta ausencia del preguntar por el ser podría tener sus raíces en la onto-teología.

“Temporal” ha significado para la filosofía el “ser en el tiempo” (<<determinación que es a su vez oscura >>), como lo que ocurre al interior de una sucesión de la totalidad de lo real, la *realidad*. Lo temporal se distingue de lo intemporal (<<las relaciones espaciales y numéricas>>¹²) y de lo supratemporal (la eternidad). El uso del “tiempo” como criterio de distinción de las regiones de lo ente pasa por comprensible de suyo, se dan por supuestas las razones para que el tiempo sea el fundamento de la categorización de lo que “es” y ocupe esta función diferenciadora. La funcionalidad ontológica del tiempo, que determina paradójicamente lo intemporal, lo temporal y lo supratemporal, plasmada en la concepción tradicional del tiempo, sólo tiene sentido en el horizonte de la comprensión vulgar del tiempo. La vivencia cotidiana del “tiempo” y la comprensión vulgar del tiempo que le es inherente, no ha sido suficientemente violentada por la ontología. A la inversa, la ontología

¹² *Ibíd.* Pág. 28

(la metafísica, la filosofía, el “destino de occidente”) se ha nutrido de aquélla y, en vez de partir del fenómeno original del tiempo, ha dado por supuesta una idea conforme a la cual ha desarrollado un concepto que deforma y escinde la forma propia del tiempo, tanto que no conceptualiza más que una forma del tiempo: la presencia.

Los modos en los que la filosofía ha abordado el tiempo como cuestión han sido insuficientes. En ellos la filosofía ha parcelado el fenómeno del tiempo en pos de una idea más o menos arbitraria del ser. El tiempo es justo lo que parece haber escapado a la racionalidad y al hambre de conocer, medir y definir. Y escapa incluso al pensamiento en general. ¿Cuándo se da una experiencia del tiempo donde éste no se escurra, no se escape y se tenga *una comprensión aclaradora de lo que el tiempo es?*

Ninguna forma del pensamiento humano ha resuelto satisfactoriamente la cuestión del tiempo. Ni las ciencias positivas (especialmente la física y la matemática), ni la filosofía y las “ciencias del espíritu” han desentrañado la esencia propia del tiempo. Los conceptos de cambio, sustrato, ἀρχε y φύσις, aquellos con los que nace la ontología presocrática, yacen aún en el fondo de la cuestión del tiempo y mantienen su vigencia en las actualizaciones y formulaciones más diversas que se han venido haciendo a lo largo de esta historia. Según Heidegger, el concepto tradicional del tiempo se ha mantenido en lo fundamental dentro de la caracterización del tiempo llevada a cabo por Aristóteles, aunque ha sido modificada y retocada a lo largo de la historia de la ontología. La sucesión, el movimiento, el tiempo como medida: incluso Newton pensaba el tiempo en estos términos. Ni siquiera la física cuántica nos ofrecería bases para una caracterización positiva de lo que el tiempo es. Filosóficamente no extraeríamos de esta teoría más afirmaciones que las ya aludidas de alguna manera en la historia de la filosofía: el tiempo es un fenómeno constitutivo de la realidad física, es relativo (requiere de un observador) y se relaciona directamente con el espacio y el movimiento. La Teoría de la Relatividad, que Heidegger en 1925 consideraba toda una Filosofía de la Naturaleza:

[...] cuyo sentido no es otro que la tendencia a exponer la trama originaria de la naturaleza tal como ella, independientemente de toda indagación y caracterización, subsiste. La teoría de la relatividad es una teoría de las relatividades, es decir, una teoría de las condiciones de acceso y

de las maneras de concebir que hay que configurar para que, al acceder a la naturaleza con determinados tipos de medición espaciotemporal, se pueda garantizar la invariabilidad de las leyes del movimiento. No busca relativismo alguno, sino todo lo contrario: su verdadera pretensión es, dando un rodeo por el problema de la gravitación, en el que se ha centrado el problema de la materia, hallar el en-sí de la naturaleza.¹³

No puede pretenderse que la física nos ofrezca las bases para elaborar el concepto ontológico del tiempo, pues filosóficamente hay que aclarar el tiempo con la mira puesta en el horizonte comprensor del sentido del ser. Desde la consideración del tiempo como cambio o movimiento, encima físico, no puede aclararse el fenómeno originario del tiempo. Si el tiempo es o no y de qué manera “es”, sólo pueden ser cuestiones pertenecientes a la ontología.

B) La Fenomenología Hermenéutica

“Destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo es el problema de la ontología.”¹⁴ Si esta es la cuestión, ¿cuál deberá ser el método para apuntar a dicha cuestión? La respuesta es: la fenomenología. El término fenomenología se refiere al *concepto de un método*. El método no prefigura artificialmente el campo de objetos, ni a los entes de ese campo que pretende destacar; el método pone el acento en el cómo del acercamiento de la investigación. *Método* es la conceptualización de aquel fenómeno que nos permite dirigirnos a las cosas. Así, el concepto del método surge de las cosas mismas y no de una construcción teórica sobre la manera de proceder nuestro inquirir, ni mucho menos determina qué deben ser las cosas. *Método* es la tematización de la condición de posibilidad de que las cosas nos hagan frente, de que algo se haga patente. Por ello la fenomenología expresa la máxima: “¡a las cosas mismas!”.

El término como tal tiene dos partes, *fenómeno* y *logos*, cada una surge de su raíz griega φαινόμενον y λογος, respectivamente. Heidegger lleva a cabo un primer análisis de cada raíz por separado, para posteriormente mostrar que “fenomenología” no es un

¹³ Heidegger, Martín. *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial. España, 2006. Pág. 37. En adelante PHCT.

¹⁴ SyT. Pág. 37

compuesto de ambos: fenomenología expresa una relación ontológica entre *fenómeno* y *logos*.

Fenómeno tiene su raíz mínima en φα y su primera forma es φως que significa luz. La luz (*Licht*) es uno de los conceptos transversales de la obra heideggeriana. La fenomenología tiene en la luz su raíz. La luz es aquello sobre el fondo de lo cual algo puede mostrarse, refiere a la condición de posibilidad para que algo se haga o pueda hacerse patente. De φος proviene φαίνω, que es un poner a la luz en general, o un mostrar algo o hacer algo visible, patente. A su vez, tenemos el φαίνεσθαι, que significa mostrarse. Cuando algo se muestra está de algún modo iluminado. Por último, con base en todo lo anterior, Heidegger da una *pre-definición* de fenómeno: <<lo que se muestra en sí mismo, lo patente>>¹⁵, y agrega que podemos llamar fenómeno a la totalidad de lo que está a la luz y de lo que *puede* ser puesto en ella. No entendamos el fenómeno de la fenomenología como la efectiva acción de mostrar algo o la efectividad del mostrar; nuestra atención debe recaer en el carácter de posibilidad que pertenece a cualquier mostración. Fenómeno es la posibilidad de mostrar el ente. En general, los entes están mostrándose de una u otra manera y, en tanto múltiples y variadas, estas maneras pueden mostrar al ente como algo que él mismo no es. Pero aparecer como algo que no es sólo lo puede un ente en tanto siempre esta mostrándose.

Así, Heidegger enuncia dos niveles de fenómeno: como algo que “parece ser” y como “lo patente”. Para que algo parezca ser algo primero tiene que mostrarse; un ente puede parecer tal o cual cosa sólo sobre la base de su mostrabilidad, de su “es”, y previo a la formulación del “es” ha de ser ya patente.

Aparte de esta diferenciación, que es una mera modificación del original ser patente al derivado “parecer ser”, encontramos otra derivación señalada del fenómeno: lo que comúnmente llamamos las apariencias y simples apariencias. La apariencia de una cosa no es la cosa misma, de ahí que sea una “apariencia de...”. Dicha apariencia es algo que se muestra, que muestra a la apariencia misma, y sólo es factible si se enraiza en la patencia

¹⁵ *Ibíd.* Pág.39

(posible) del ente del que es apariencia. Así, la apariencia es un anuncio, un mostrarse algo que anuncia la posibilidad de mostrarse de la cosa a la que la apariencia pertenece. El ente se muestra y la apariencia anuncia esa mostración, la apariencia es un ente que hace referencia al ente que anuncia. Mostrarse y aparecer no son lo mismo; únicamente puede haber una apariencia y un aparecer sobre la base de un mostrarse, pero no todo mostrarse requiere de “apareceres”. El fenómeno de la fenomenología es lo que se muestra en sí mismo, lo patente. Aparecer y “parecer” solo lo puede un ente en tanto está en la posibilidad de la patencia.

Por su parte, λογος es habla. Mediante el habla, que es constitutiva del ser del ser-ahí, el ser-ahí (el ente que pregunta) *puede ver*. Aparecer, parecer y mostrarse son elementos del fenómeno que están siempre referidos al ente que *puede ver*. En el hablar se hace patente aquello de lo que hablamos, es traído a presencia, habla es *permitir ver*. Esto es αποφαινεσθαι. El habla, como lo antes dicho del método, “permite ver” <<partiendo de aquello mismo de que se habla.>>¹⁶ El habla como “permitir ver” es αποφανσις, y es un modo del hacer patente. En el habla siempre vemos algo porque siempre mostramos algo, aunque existe la posibilidad (y es así la mayor parte del tiempo) de que si el habla no surge de aquello de que habla y se impone a las cosas, el habla dé a las cosas la “apariencia de”, es decir, que el habla brote del anuncio y no surja de lo que no se muestra en dicho anuncio, no surja de manera eficiente del ente mismo. Así, el habla parte siempre del fenómeno, aunque puede embozar el fenómeno detrás de la apariencia. El habla puede hablar de lo patente, pero sobre lo patente puede enredarse en el parecer ser y en la mera apariencia. Enredada en la mera apariencia o en el “parecer ser” el habla señala, aún así, que en el fondo del enredo hay algo patente.

El mostrar no es un mero poner a la luz, como iluminado siempre, es más bien un posible poner a la luz. Por eso el habla es también ocultamiento, porque al hacer patente algo lo hace desde su presencia y no desde su posibilidad. Si se quiere ver desde otra arista, el habla presenta “algo como algo” y al hacerlo desarrolla un posible modo del hacer patente. En este desarrollo, por más que no se quiera perder de vista el carácter de

¹⁶ *Ibíd.* Pág. 43

posibilidad, ya estamos emplazados en una toma de posición que nos encubre la posibilidad. Si algo **ya es** patente de una manera determinada no *puede ser* patente en la amplitud de las posibilidades en las que puede ser mostrado.

En este punto ya estamos hablando del “tercer” elemento que constituye el método fenomenológico hermenéutico, la interpretación. La interpretación es el desarrollo de la posibilidad de comprender algo; ese algo le es dado a la comprensión desarrollado por la interpretación y el habla “como algo”. La interpretación tiene tres niveles: el primero y fundamental es que, al ser la interpretación un desarrollo del comprender que es una estructura constitutiva del ser-ahí, proyecta el horizonte comprensor del sentido del ser. El carácter primario de la interpretación es la comprensión del “es” perteneciente al ente. Un segundo nivel, en el que por su forma de ser el ser-ahí es siempre interpretativo, a este ente le pertenece la forma de ser del comprender y todo comprender implica una interpretación como su desarrollo. <<[...] el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es del propio vivir fáctico.>>¹⁷ La fenomenología es hermenéutica en un tercer sentido porque refiere al negocio de la interpretación, que es en el cual <<se le *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al “ser ahí” mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser.>>¹⁸ La fenomenología debe mostrar lo que se muestra en y por sí mismo, y su carácter hermenéutico fundamental le viene dado por el horizonte comprensor del sentido del ser, por el que se pregunta. Con estas precauciones tiene sentido hablar de la “hermenéutica” en tanto método de las ciencias del espíritu, es decir, en tanto “producto” de la cultura humana.

El “negocio de la interpretación” no es otro que el “negocio de los filósofos”, y que trata de *traducir en conceptos* lo que es posible decir del fenómeno. *Traducir en conceptos* es “poner en libertad” el fenómeno.

La conocida objeción, ya mencionada anteriormente, de que todo tratar con conceptos es ya una objetivación, conduce a una presuposición filosófica. En tanto que presuposición no se alcanza

¹⁷ Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Alianza Editorial. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid, 1999. Pág. 33

¹⁸ SyT. Pág. 48

a ver que tal manera de ver los conceptos se enmarca en el ámbito teórico. La hegemonía de lo teórico se establece al considerar los conceptos como “herramienta” de la filosofía. Por ello en la tradición filosófica es una *communis opinio* que todo conceptuar es, de entrada, objetivar. En este sentido los conceptos son vistos como meras objetivaciones.¹⁹

Ya hemos dicho que el habla es un permitir ver. Aquello que permite ver, permite ver desde el desarrollo del comprender que llamamos la interpretación, de esta manera podemos entender este traducir como un “hablar del fenómeno”. Es en este hablar donde podemos arrancar el ser a los entes y mostrarlos desde su ser mismo. Este es el modo en que el $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ “traduce” el fenómeno en conceptos. El concepto, en este sentido eminente, articula aquello que puede ser dicho del ser de los entes. Por ello los existenciaristas (estructuras ontológicas del ser-ahí) son denominados conceptos formales, porque hacen referencia a las estructuras de ser (no al ser en general) de un ente. Hay que analizar el formalismo de estos conceptos para entender en qué consiste su “vacío”.

El concepto ontológico abre el fenómeno porque alude de algún modo a él. Un concepto ontológico debe ser en principio formal, en el sentido de que refiere a la condición de posibilidad de los modos de ser en cada caso posibles del ente y no a modos específicos o situaciones concretas de los entes. Pero debe estar en posibilidad de dar cuenta de esos modos específicos, que al fin y al cabo, son datos de las “cosas mismas”. La peculiar formalidad de los conceptos ontológicos debe señalar la condición de posibilidad de los entes y sus diversos modos. Un concepto ontológico señalará siempre al ser de los entes y esquemáticamente a las modalizaciones posibles, no al ente particular y sus circunstancias concretas. Señalar la condición de posibilidad de los modos de ser del ente es “ir a las cosas mismas”.²⁰ Así, la interrogante heideggeriana de *Ser y Tiempo* no se dirige al ente por el ente, sino al ser de lo ente (se interroga al ente por su ser), en tanto el ser en general siempre lo es de un ente. <<La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto

¹⁹ Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la Vida Fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdés Editores. UIA. México, 2004. Primera Edición. Pág. 171

²⁰ La clave del concepto de mismidad se encuentra en la relación que guarda con el concepto de diferencia. La historia del problema de la identidad y de la diferencia, así como de la unidad y la multiplicidad, piénsese señaladamente en el *Parménides* de Platón, es la historia de la mismidad..

fenomenológico de fenómeno entiende por “lo que se muestra” el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados.>>²¹

No siempre se forja el concepto correspondiente al fenómeno, porque las dificultades para decir algo del ser del ente son múltiples. Habría que agregar a la complejidad hasta aquí enumerada, que a todo concepto formal le corresponde su peculiar esquematismo y éste ya delimita la problemática modalización de lo dicho en el concepto. <<[...] una cosa es contar cuentos de los *entes* y otra es apresar el *ser* de los entes. Para esta última tarea faltan no sólo en los más de los casos las palabras, sino ante todo la *gramática*>>²²

Pero cuando el comprender logra forjar conceptos lo suficientemente formales, con esquemas que broten de “las cosas mismas” y de los modos inmediatos de éstas, pero aun así no alcanza a “llegar más lejos”, a “ir más allá” de lo dicho, es cuando la fenomenología está en marcha. Es en este “no poder” donde la fenomenología señala sus propios límites y circunscribe sus problemas fundamentales. Aquí los conceptos formales se tornan conceptos fundamentales, aquellos que aluden al complejo formal-esquemático-modal.

Que los conceptos heredados son palidecidos mediante el no ver originario de la tradición, remite a la posibilidad de que ver originariamente la experiencia fundamental puede abrir los conceptos en forma no pálida, no teórica. Y una posibilidad de esto se da mediante la formación conceptual indicadora formal en la fenomenología hermenéutica.²³

En esto consiste la interpretación en tanto *ερμενευειν* de la fenomenología: la forja de conceptos ontológicos. El *ερμενευειν*, tanto en su significación primitiva como “negocio de la interpretación” como en su sentido originario como interpretación comprensora (es decir, como desarrollo exegético de la pregunta que interroga por el horizonte comprensor del sentido del ser), tiende a la forja de conceptos. Por lo anterior, a la vez que la fenomenología es hermenéutica por *dar a conocer* <<a la comprensión del ser inherente al

²¹ SyT. Pág. 46

²² *Ibíd.* Pág. 49

²³ Xolocotzi, Ángel. *Op. cit.* Pág. 173

ser-ahí mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser>>²⁴, lo es más originariamente por la inherencia de la comprensión del ser al ser-ahí. Esta inherencia es el *a priori* de la interpretación del ser que lleva a cabo el ser-ahí y es el punto de donde surge y adonde retorna toda cuestión filosófica. Es decir, la fenomenología es hermenéutica porque requiere ser analítica existencial de la pregunta que interroga por el horizonte comprensor del sentido del ser. Pero entonces, ¿a qué podemos llamar fenómeno?

Fenómeno es “lo que se muestra en y por sí mismo”, o sea lo patente. De todo ente que se muestra, que aparece y *es* patente, decimos que “es”. De manera inmediata y regular comprendemos que el ente es mostrable o susceptible de hacerse patente justo porque es. El “es” que pertenece al ente (el “es” que decimos de las cosas) es siempre comprendido de algún modo determinado. Previo a toda teorización de dicho “es”, incluso antes de todo decir “es”, el ser-ahí precomprende siempre lo que éste “significa”. La precomprensión es la condición de posibilidad de abrir el *es*, y únicamente porque de alguna manera precomprendemos el ser de lo patente, podemos cotidianamente detenernos y ocuparnos en el ente y pasar por alto la peculiar patencia del “es”.

El ente no se muestra en y por sí mismo. La mostrabilidad del ente, los modos de hacerse patente, le son otorgados al ente en su peculiar “es”. El ente, los entes en general, no son el fenómeno de la fenomenología. El fenómeno de la fenomenología es el ser de los entes, el *es* en el que los entes se hacen patentes. El ente es mostrado en y por su ser, esto es lo que se señala al hablar de *αποφαινεσθαι*. <<Fenómeno mienta, por lo tanto, *un modo de ocurrencia (de la comparecencia) de lo ente en sí mismo, el del mostrarse a sí mismo.*>>²⁵

Por lo dicho, debemos asumir que el verdadero fenómeno de la fenomenología es el ser. El problema, la cuestión filosófica es cómo mostrar el ser en y por sí mismo, aquí radica la perplejidad de la filosofía. Si el ser se muestra en y por sí mismo, y al par “ser lo

²⁴ SyT. Pág. 48

²⁵ PHCT. Pág 110

es siempre de un ente”, entonces el ser se muestra en el ente del que decimos “es”. Por ello el “ir a las cosas mismas” de la fenomenología va del contenido material de los entes en su regularidad (su modo inmediato y regular) a la formalización del ser posible del ente (posible en tanto modal). La mismidad de lo ente se da en el ser, el fenómeno de la fenomenología es la mismidad de las cosas, pues no importa el contenido material y los modos específicos, sino la posibilidad de los distintos modos.

Ir “¡a las cosas mismas!”, fenómeno-logía en tanto <<αποφαινεσθαι τα φαινόμενα: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo>>²⁶. Permitir ver lo patente tal como se muestra en y por sí mismo. El ser ilumina al ente de tal manera que podemos decir que el ente “es”. Cada ente es referido, en tanto el ser-ahí se dirige a él, por su peculiar “es”. La apariencia es un ente que hace referencia a otro ente, al ente del que es apariencia. Fenómeno, en tanto “el ser lo es siempre de un ente”, es el ente referido al ser, el ente referido a su mismidad.

La dilucidación del primer concepto de fenomenología indica cómo lo esencial de ésta no reside en ser *real* como “dirección” filosófica. Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad.²⁷

Así, se vuelve fundamental para llevar a cabo la pregunta que interroga por el ser la analítica del ente que interroga. De esta manera sólo hay dos “venerables” preguntas (en el fondo sólo una): la que interroga por el horizonte comprensor del sentido del ser y la que intenta <<poner en libertad *aquel a priori* que ha de ser visible si ha de poder dilucidarse filosóficamente la cuestión “qué sea el hombre”>>²⁸. Poner en libertad este *a priori* tiene una <<urgencia apenas menor que la de la misma pregunta que interroga por el ser>>; este es el objetivo de la analítica existencial que se desarrolla en *Ser y Tiempo*. La analítica del ser-ahí es el desarrollo de la cuestión del ente que interroga.

²⁶ SyT. Pág. 45

²⁷ *Ibíd.* pág. 49

²⁸ *Ibíd.* pág. 57

Capítulo II

Mundo y Verdad

*En el principio era la palabra
al final, el mundo sin fin.*

James Joyce

A) Caracterización del ser-ahí

¿Cuál *a priori* ha de ser visible si ha de poder dilucidarse la cuestión “qué sea el hombre”? Recordemos que se eligió la expresión ser-ahí como un indicador formal del ente que en cada caso somos nosotros mismos, el “hombre”, para no caracterizar de antemano el ser de este ente con una concepción aceptada tradicionalmente y comprensible de suyo.

El ser-ahí tiene por constitución la existencia, lo cual significa que es un ente que en su ser es relativamente a su ser. El ser-ahí es existencia porque es un ente que se dirige a su ser comprendiéndolo. Por ello el preguntar por el ser es constitutivo de este ente:

[...] nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No *sabemos* lo que quiere decir “ser”. Pero ya cuando preguntamos “¿qué es ‘ser’?”, nos mantenemos en cierta comprensión del “es”, sin que podamos fijar en conceptos lo que el “es” significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debemos apresar y fijar el sentido. *Esta comprensión del ser, “de término medio” y vaga, es un factum.*¹

El ser-ahí es relativamente a su ser y se dirige a sí mismo en la comprensión de su ser, en esto consiste la existencia; unitariamente con esa comprensión peculiar, el ser-ahí se mueve siempre ya en cierta comprensión del ser en general. También en esa comprensión es co-comprendido el ser de los entes, pues el ser-ahí es él mismo un ente que comprende su ser y proyecta esta comprensión siempre fuera de sí. Comprender el ser en general, el ser mismo del ser-ahí y el ser de los entes en la forma del “término

¹ SyT, pág. 15

medio”, conforma la preeminencia óptico-ontológica de este ente, la cual es la más alta justificación para comenzar la pregunta que interroga por el horizonte comprensor del sentido del ser con la pregunta por la existencia. <<De aquí que la *ontología fundamental*, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la *analítica existencial del “ser-ahí”*.>>² La comprensión de “término medio” y vaga es un fenómeno unitario. El ser-ahí está tan inherentemente referido a sí mismo como al ser en general y al ser de lo ente, el ser-ahí se comprende a sí mismo con la misma originalidad que comprende al ser y al ente. El ser-ahí es relativamente a sí mismo en tanto siempre comprende al ser y siempre “se las ve” con los entes. Estos elementos no son jerárquicos ni dependientes unos de otros, no son tres momentos ni una serie de comprensiones simultáneas; antes bien, la unidad de la comprensión de “término medio” y vaga es un factum:

El “ser ahí” tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es *óptica*: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es *ontológica*: en razón de su ser determinado por la existencia, es el “ser ahí” en sí mismo “ontológico”. Al “ser ahí” es inherente con igual originalidad -como un ingrediente de la comprensión de la existencia- esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del “ser ahí”. El “ser ahí” se ha mostrado, así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes.³

Inherente a la constitución del ser del ente que denominamos “ser-ahí” es el comprender su ser. No hay otro ente que se refiera a su propio ser en el modo del comprender, a

² *Ibíd.* pág. 23

³ *Ibíd.* pág. 43

excepción del ente que tiene la forma de ser del ser-ahí. <<A los entes les es su ser “indiferente”, o vista la cosa exactamente, “son” de tal forma que no puede su ser serles ni indiferente ni lo contrario. La mención del “ser ahí” tiene que ajustarse al carácter del “ser en cada caso, mío”, que es peculiar de este ente, mentando o sobreentendiendo a la vez el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”.>>⁴ El ser-ahí comprende, integralmente con la comprensión de su peculiar ser, al ser en general. Es decir, la comprensión del sí mismo peculiar conlleva, de forma integral, la comprensión del ser en general, comprensión que se despliega en la comprensión de lo ente: en la comprensión del ente en tanto ente que *es*.

No “tener noción del horizonte desde el cual debemos apresar y fijar el sentido” es justo en lo que radica la medianía y la vaguedad de la precomprensión del ser. Dicha medianía y vaguedad de la precomprensión inherente al ser-ahí no es obstáculo, sino correlato del hecho de que <<El ser de este ente es, en cada caso, mío. En el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser.>>⁵ El ser que se comprende a sí mismo, como forma de ser, es propio del ente que tiene la forma del ser-ahí. Esta fundamental “relatividad” circular del ser-ahí, la ex-sistencia, dota a este ente de una singularidad ineludible (es lo nombrado con el “en cada caso”). El ser-ahí no comprende el ser de una determinada manera, lo comprende mediana y vagamente, según sea el caso en el que este ente exista: la comprensión del ser sólo pertenece a la propia situación de la que brota. Únicamente en el caso peculiar en el que es proferido el “es”, tiene este “es” su singular pertinencia. El sentido y la comprensión son en cada caso *posibles*. También es “en cada caso” la fijación del sentido del ser relativamente al cual es este ente, la comprensión que el ser-ahí tiene de su ser peculiar parte ella misma de un sentido que le permite articular lo comprendido. Posible no significa aquí lo innecesario, lo que es pero podría no ser. Juzgar lo posible como contingente o innecesario, en oposición a lo ideal o racionalmente

⁴ *Ibíd.* pág. 54

⁵ *Ibíd.* pág. 53

necesario, es parte de la identificación del ser con la presencia. Como veremos, *posible* debe concebirse en el sentido de “lo cierto y al par indeterminado”. De ahí que Heidegger atine a hablar de la responsabilidad del ser-ahí pues, en cada caso, es un ente que comprende su ser y *puede* comprender éste en muy variadas formas. La comprensión del ser *puede* articularse de muchas maneras. Las nociones de sentido y horizonte se tratarán ampliamente hacia el final del presente trabajo.

Al comprender que se articula desde la comprensión del ser singular que “en cada caso soy yo mismo” y que no se orienta **primariamente** desde otros entes, lo llama Heidegger “propiedad” (*Eigentlichkeit*). La comprensión del ser que brota y se articula **primariamente** desde la precomprensión de los entes que no son “sí mismo”, la llama comprensión “impropia” (*Uneigentlichkeit*). Estos dos modos de comprenderse son los esenciales 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. El “ser ahí” existe. El “ser ahí” es, además, un ente que en cada caso soy yo mismo. Al existente “ser ahí” le es inherente el “ser, en cada caso, mío” como condición de posibilidad de la propiedad y la impropiedad. El “ser ahí” existe en cada caso en uno de estos modos o en la indiferenciación modal de ellos.>>⁶ La propiedad y la impropiedad, de las que hablaremos más adelante, son modalidades del “en cada caso”.

Estar en cada caso comprendiendo el ser con respecto al ente y a sí mismo, es lo que en el ser-ahí podemos llamar esencia. El ser del ser-ahí es la existencia; ésta consiste en la comprensión en cada caso del ser (singular y general) pues el ser que “le va” al ser-

⁶ *Ibíd.* pág. 65

ahí es el ser que “es en todo caso el ser de un ente”. El ser-ahí está ontológicamente (en su constitución original) forzado a conducirse con respecto al ser comprendiéndolo. La comprensión del ser se articula en el “es” que se adjudica al ente. El ser-ahí está forzado a dirigirse y referir el “es” al ente, a comprender el ente en tanto “es”. <<Ser es en todo caso el ser de un ente>>⁷, pues el ser que “le va” al ser-ahí es “en cada caso, mío”, en cada caso el ser-ahí modaliza su singular y posible comprensión con respecto al ente que se conduce. Existir, referido desde sí mismo al ser y a lo ente, es en lo que consiste la esencia íntima del ser-ahí. La existencia, como esta proyección comprensora del *es*, es la esencia del ser-ahí.

Debido a que por su constitución ontológica el ser-ahí se demora en los entes, se conduce con respecto a ellos, y a que la comprensión del ser en general está ya referida en su “ser relativamente a sí mismo”, no tiene la existencia un *qué* en general que responda por su contenido material. El contenido de la existencia varía en cada caso, por eso sus estructuras pueden ser comprendidas bajo conceptos con cierta especie de formalidad. La “esencia” responde por el *qué* de una cosa, pero en el ser-ahí su *qué* (hasta donde se puede hablar en este ente de un *qué*) se va dando, es un ente que va siendo. El *qué* del ser-ahí se despliega en las modalidades posibles de la comprensión del ser y en la singularidad del caso, es su modo de ser: <<El “qué es” de este ente (*essentia*) hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*).>>⁸

⁷ *Ibíd.* pág. 18

⁸ *Ibíd.* pág. 54

El ser-ahí es preeminente por ser “en cada caso relativamente a”, sobre todo por serlo constitutivamente: el ser-ahí es posibilidad, referida al ser y al ente.

Si el Dasein muestra una constitución ontológica completamente diferente de lo subsistente y si existir, en nuestro uso terminológico, quiere decir algo diferente que *existere* y *existentia* (εἶναι), entonces se vuelve también problemático si a la constitución ontológica del Dasein pertenece algo como la constitución quidditativa, la *essentia*, la οὐσία. Constitución quidditativa, *realitas* o *quiditas* es lo que responde a la pregunta *¿quid est res?* ¿qué es esta cosa? Incluso una consideración muy sumaria muestra que el ente que nosotros mismos somos, en general, no puede ser interpelado, como tal mediante la pregunta: *¿qué es esto?* Sólo logramos acceder a ese ente si preguntamos *¿quién es?* El Dasein no está constituido por una quiddidad, sino, si se nos permite acuñar la expresión, por una *quisidad* (werheit). La respuesta no da una cosa, sino un yo, un tú, un nosotros. Pero, por otra parte, todavía preguntamos qué es este quien y esta quisidad del Dasein –qué es el quien a diferencia del qué antes mencionado en el sentido estricto de la constitución quidditativa de lo subsistente-.⁹

Los entes que no son existentes (fuera de sí), los entes que no son “relativamente a”, son en el modo de la subsistencia: tienen un qué en el sentido de la *essentia* y la quiddidad. El vaso es un objeto para tomar agua. La silla es una cosa para que la gente se siente. Lo ente es comprendido “como algo”, siempre refiriéndolo a qué es y a que “es”. La tesis heideggeriana acerca del olvido del ser y de la omisión de la pregunta en la tradición filosófica plantea que la comprensión del ser como presencia es una generalización injusta: la presencia intemporal del ser es una analogía extrapolada de la subsistencia del ente. Podemos ubicar al ente en tanto subsistencia, podemos adjudicar el “es” a la subsistencia, incluso comprender el ser como presencia es una posibilidad “legítima”. Pero el peligro del olvido llega cuando una posibilidad se impone a las otras y las anula, cuando una posible

⁹ PFF, pág. 155

comprensión se emplaza como lo definitivo y pasa por lo comprensible de suyo: aquello por lo que ya no hace falta preguntar. El simple hecho de que la tradición pudiera pensar un qué del ser (atributos, categorías) y que al mismo tiempo afirmara que el concepto “ser” es indefinible, muestra la paradoja: el problema no es pensar que la presencia sea el único modo de ser (que no es así parece evidente), basta con la comprensión que mienta la presencia como modo eminente del ser para condenarlo al olvido.

Frente al ente subsistente como modo general y universal de ser, Heidegger opone y descubre una precedencia de la existencia sobre la subsistencia. La tesis tradicional acerca de que a todo ente le pertenecen la *essentia* y la *existentia*, como sustancia y accidentes o efectividad, es discutida a fondo por Heidegger (con el término subsistencia) en su ubicación histórico-filosófica en *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*.

La subsistencia es un modo de “aplicación” del “es”, un modo de comprender el ser de lo ente. El modo de ser que tiene la posibilidad de la comprensión es la existencia; este modo de ser es en cada caso posible y es relativamente a sí mismo, a lo ente y al ser en general. El “en cada caso” determina la singularidad del evento comprensor y delimita las posibilidades que se “abren” en ese caso peculiar. <<El “ser ahí” tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que le es inherente, la tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de aquel ente relativamente al cual se conduce, por esencia, inmediata y constantemente, el “mundo”. En el “ser ahí” mismo, y por ello en su peculiar comprensión del ser, radica aquello en que señalaremos la retroactiva irradiación ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del “ser ahí”.>>¹⁰

Justo en los rasgos ontológicos de la existencia (en cada caso, relativamente a y esencia-existencia) se muestra que la existencia consiste en el estar vuelta sobre sí, fuera de sí y se da expresión a la estructura del ser-en el mundo y del ser-cabe este mundo.

B) Mundo y Comprensión

¹⁰ SyT, pág. 25

A la base de toda comprensión óptica y de todo conducirse respecto de los entes, como condición de posibilidad, el ser-ahí posee una comprensión preontológica del ser. Conducirse relativamente a cualquier ente, “tener que vérselas” con el ente, es una de las implicaciones del “fuera de sí” de la existencia y este “fuera de sí” es comprensivo. El concepto ontológico del trato de la existencia con los entes es el “curarse de”. La existencia “se cura” de lo ente, “por mor de sí misma” la existencia es “curándose de”. El ser-ahí se cura de lo ente en tanto su propio y constitutivo “fuera de sí” remite a su cercanía con lo ente. El ser-ahí es ser-cabe lo ente.

La precomprensión del ser en general se proyecta desde el ser-ahí al ente en cada caso. El ser-ahí se demora en el ente, por ello es importante reiterar que el término ser-ahí sobreentende el pronombre personal: << La mención del “ser ahí” tiene que ajustarse al carácter del “ser en cada caso, mío”, que es peculiar de este ente, mentando o sobreentendiendo a la vez el pronombre personal: “yo soy”, “tú eres”.>>¹¹. *Ich bin* significa yo soy, *bei* es una preposición que hace referencia a *bin*, ser-cabe dice relación a “yo soy”. Como acceso a la constitución del mundo Heidegger acuña la noción de *sein bei* (ser-cabe). Ser-cabe tiene el sentido del estar vuelto hacia aquello que está en el radio de acción del ser-ahí. El ser-ahí es cabe los entes que corresponden a su entorno, la referencia del ser-ahí a estos entes surge de y al par genera su propio entorno. El ser-ahí habita su entorno comprendiéndose a partir de los entes con los que se “las tiene que ver”, comprendiéndose a partir de su “curarse de”. No se alude aquí a la condición físico-espacial de los entes, que por ser físicos pueden estar uno junto a otro. Los entes efectivos pueden estar ahí “juntos”, pero en tanto no están referidos comprensivamente a su ser ni al de los otros entes, jamás pueden tocarse. Un ente subsistente no puede estar vuelto hacia su entorno. Esto sólo lo puede hacer la existencia, el ente que llamamos ser-ahí.

Ser-cabe significa dirigir la comprensión del ser desde la existencia hacia el ente, arrojar el “ser, en cada caso, mío” al ente subsistente. Cultivando esta dirección (*habito*), afectado de lo ente (*cuitas*), el ser-ahí actúa y se ocupa en su entorno. El ser-ahí elige (*diligo*), cultivándose en el ente, su manera de habitar y proyectar el entorno. La existencia

¹¹ *Ibíd.* pág. 54

es siempre existencia entornada. <<“Ser” como infinitivo del “yo soy”, es decir, comprendido como existenciarío, significa “habitar cabe...”, “ser familiarizado con...” “Ser en” es, según esto, la expresión existenciaría formal del ser del “ser ahí”, que tiene la esencial estructura del “ser en el mundo”.>>¹²

Por ello tampoco es pertinente entender el “yo” de manera nuclear. El ser-ahí no es un alma atrapada en un cuerpo, ni tampoco debe comenzar una ontología general por separarlo de su mundo, si es que el camino fenomenológico ha de acceder a lo que “es” desde aquello que ello mismo es. El ser-ahí es mundo. El ser-en-el-mundo es una estructura de ser del ser-ahí. Mienta que la existencia es y sólo puede ser, en su peculiar constitución ontológica, en tanto constituye el mundo. Los elementos estructurales del ser-en-el-mundo son el ser-en, el-mundo y el ente que es ahí. Nos preguntamos por la constitución de la mundanidad del mundo, por el ser-ahí en tanto ser-en-el-mundo y, sobre todo, por la manera en que estos entes se co-instituyen. El ser-cabe es el primer dato formal de esa implicación, la primera determinación ontológica del ser-en.

La cuestión de la subjetividad, pensar la existencia como sujeto, tiene pertinencia en el ámbito del conocimiento. Pero la relación sujeto-objeto es un esquema explicativo del fenómeno epistémico que no se ajusta a la constitución ontológica del ser-ahí. Ópticamente parecemos referirnos así a nosotros mismos, nos representamos las vivencias como un yo individual en relación con un ente particular: “yo uso un vaso”, “yo leo un libro”. Sin embargo, en el fondo nunca tenemos que vérnoslas con un solo ente. Poder tener que ver con un solo ente requiere un procedimiento de parcelación. En el laboratorio, un científico positivo extrae su objeto del entorno propio del ente. La experiencia inmediata y regular no consiste en pesar, medir y observar bajo condiciones controladas un objeto de conocimiento. No se puede fundar la ontología del ser-ahí en el fenómeno del conocimiento, tampoco puede este fenómeno servir de acceso al ser de este ente. Sin embargo, tanto la vivencia cotidiana como la constitución ontológica del ser-ahí contienen la posibilidad de la relación de conocimiento. No podría negarse, si se procede atendiendo a lo que “es”, que el conocimiento ha tenido un papel directivo en la conformación de la

¹² *Ibíd.* pág. 67

historia humana. La “racionalidad cognoscente” y las prácticas de la ciencia positiva son susceptibles de ser representadas mediante el esquema sujeto-objeto.

Viendo por sí, el ser-ahí se absorbe en el ente: el que es él mismo y aquel que se le presenta a cada momento como el ente del que hay que curarse. La precomprensión del ser que modula esta absorción no es una precomprensión pura: por ser “en cada caso” es siempre fáctica y nunca (al menos en el trato cotidiano) permanece vacía ni separada del ente concreto al que se dirige específicamente. Mas por ser previa se mantiene en el término medio y en la vaguedad, por ello el ser-cabe está “familiarizado”. Fácticamente, en sentido original, nunca se dirige el ser-ahí a un ente singular.

El “ser ahí” comprende su más peculiar ser en el sentido de un cierto “ser efectivamente ante los ojos”. Y sin embargo es la “efectividad” del hecho del peculiar “ser ahí” radicalmente distinta, bajo el punto de vista ontológico, del venir a estar delante efectivamente una formación rocosa. La efectividad del factum “ser ahí”, *factum* que es en cada caso cada “ser ahí”, la llamamos su “facticidad”. [...] El concepto de facticidad encierra en sí el “ser en el mundo” de un ente “intramundano“, de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su “destino” estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él.¹³

Pero ¿en qué consiste esa facticidad?, ¿por qué es tan difícil generar un concepto ontológico de lo múltiple? La “efectividad” del ser-ahí es su singularidad: tener que ver en cada caso por su ser estando absorbido en lo ente. El ser-ahí es siempre un ente determinado, está determinado por su entorno y por el modo en que comprende su entorno y los entes que se presentan en dicho entorno. Es además singular, pues el ser que le va, el ser al cual es relativamente, es el “sí mismo”. Determinado y singular son los rasgos del “en cada caso”, la particularidad tiene así un *status* ontológico. El ser-ahí comprende su entorno y el sí mismo por tener una comprensión preontológica de término medio y vaga del ser. El mundo es complejo, no es la relación de una conciencia o un yo con un ente, sino el constante proyecto de la comprensión del fuera de sí en su situación peculiar. El ser-ahí se mueve en la comprensión de un plexo de entes, de los cuales “se cura”, precisamente por

¹³ *Ibíd.* pág. 68

ello es su destino quedar absorbido en lo ente. “Curarse de” viendo por sí mismo, como una descripción formal, abarca las más diversas maneras en las que el ser-ahí pueda conducirse relativamente al ente.

El “ser en el mundo” del “ser ahí” se ha dispersado y hasta despedazado en todo caso ya, con su facticidad, en determinados modos del “ser en”. La multiplicidad de tales modos del “ser en” puede mostrarse por vía de ejemplo con la siguiente enumeración: tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir...¹⁴

El ser-ahí es un ente que “se cura” de lo ente viendo por sí mismo. La relación con lo ente que es más familiar al ser-ahí es la de la manipulación, una relación de utilidad, justamente debido al carácter del “curarse de”. El ser-ahí indaga, emprende, considera y define cotidianamente su entorno con propósitos de inmediatez. Podemos mirar en este existenciaro la problemática de la intencionalidad: ningún acto es puro, está cargado con una serie de significaciones, de peculiaridades concretas y de motivaciones. La utilidad, el ente comprendido como algo “a la mano”, no significa tan sólo el tener un fin práctico, sino comprender al ente como algo en el horizonte del “para”. El ente útil tiene su sentido y se usa porque es algo que sirve “para algo”. La relación sujeto-objeto también yerra por esto: el ser-ahí no se relaciona con un ente puramente real, solamente efectivo y ya, la existencia se pone en referencia con un todo de entes intramundanos que son siempre comprendidos como algo, regularmente para algo. El ente no es nunca una efectividad pura, sino un ente que tiene un significado que alude a un todo de significación.

A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos “ser a la mano”. Sólo porque el útil tiene *este* “ser en sí” y no se limita simplemente a ofrecerse, es manejable en el sentido más lato y “disponible”. El más agudo dirigir la vista al “aspecto”, sea éste o aquél, de las cosas, si es “no más que *dirigir* la vista al “aspecto” de éstas, no es capaz de descubrir lo “a la mano”. El simple dirigir la vista “teóricamente” a las cosas carece de la comprensión del “ser a la mano”.¹⁵

¹⁴ *Ibíd.* pág. 69.

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 82

Lo ente es experimentado, de manera inmediata y regular, como útil. La otra posibilidad de mirar al ente es la que logra la conducta “teorética”. En ésta se determina al ente en su substancialidad, en sus atributos esenciales. La conducta “teorética” no requiere pensar al ente como un medio, mucho menos obtener siempre de él un beneficio utilitario. Por ello la técnica y la cibernética son problemáticas: su presencia implica la posibilidad de confundir la ciencia con la tecnología, de poner la amplia variedad de posibilidades de preguntar por un ente al servicio de un modo determinado y dominante de utilidad. La utilidad, en su sentido ontológico, no consiste en la explotación de la naturaleza. Utilidad y subsistencia (lo “a la mano” y “ante los ojos”) son modalidades del ser en el mundo en las que éste se mueve cotidianamente. En ninguna de ellas el ser-ahí retrae la comprensión del ente a su base. No es necesario para este ente (en tanto ente), para la vida humana en general, llevar a cabo un análisis metódico de carácter ontológico de lo implicado en su precomprensión. En ninguna de las experiencias cotidianas se encuentra forzosamente un discurso ontológico. << Esta familiaridad con el mundo no requiere por necesidad “ver a través” teoréticamente de las relaciones que constituyen el mundo como mundo. Pero la posibilidad de una expresa exégesis ontológico-existencial de estas relaciones sí se funda en la familiaridad con el mundo que es constitutiva para el “ser ahí” y que contribuye a integrar la comprensión del ser inherente al “ser ahí”.>>¹⁶ En tanto que ambas experiencias se mantienen lejanas de su base ontológica, de su origen, es que se les llama cotidianas. **La cotidianidad es una estructura de la temporalidad del ser-ahí, es en ella en donde se despliega el destino íntimo del ser-ahí: quedar absorto en lo ente.**

Curarse de lo ente no es accesorio a la existencia. La facticidad y la singularidad de la responsabilidad del sí mismo son condiciones inherentes al fuera de sí. Esta facticidad es también el fenómeno que escapa a los planteamientos dicotómicos sobre el ente existente: mente-cuerpo, carne-espíritu, conciencia-naturaleza, yo-mundo. El ser-ahí es un ente complejo, que es fuera de sí comprendiendo y proyectando el mundo desde el mundo que es su propio entorno. <<Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el destino más íntimo que afecta a la vida fáctica>>¹⁷.

¹⁶ *Ibíd*, pág. 101

¹⁷ Heidegger, Martin. *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica. [Informe Natorp]*. Editorial Trotta. Trad. Jesús Adrián Escudero. Pág. 39 En adelante IFA.

Debemos entender el mundo, en su sentido existencial, no como un recipiente que contenga la totalidad de la realidad, sino como la ubicación en la que se despliega el destino íntimo del ser-ahí: quedar absorbido en lo ente. El mundo no es, ontológicamente hablando, un ente que contenga a otros entes, incluido el ser-ahí. El mundo es una trama referencial constituida por entes que siempre significan algo. El mundo es significatividad, pero tampoco debe entenderse ésta en relación con las “meras palabras”. Todo ente hace referencia a un todo de significación, pues el ente se muestra al ser-ahí en su “curarse de”. Al “curarse de” el ser-ahí interpreta, proyectando su comprensión del ser, lo ente. Habría que pensar la efectividad de los entes subsistentes justo desde la significatividad y no desde una presencia pura. Ni siquiera en una cronología que nos llevara a las experiencias primitivas del mundo, podríamos decir que el hombre apareció “rodeado por naturaleza”. Los entes son siempre “algo”, generalmente “para algo”. El ruido es ya, en tanto ente intramundano, un sonido. La utilidad, que se fundamenta en ese todo de significación, es el modo inmediato y regular en el que el ser-ahí experimenta el mundo. En la inmediata regularidad del ser-ahí no hay un ente puro, apartado y desnudo de significaciones. En la otra posibilidad cotidiana, la del “ver en torno” (en las ciencias positivas y en la deliberación), existe la posibilidad de despojar al ente de ciertas significaciones del plexo cotidiano. La verdadera ciencia lleva a cabo ontologías regionales: se pregunta por el ente más allá de su significado cotidiano. Pero toda ciencia encuentra su base en sus conceptos fundamentales. La biología habla del genoma, la física del caos, la matemática del cosmos, pero todas explican y proceden mediante ciertos conceptos básicos. Estas ciencias “puras” también muestran al ente “como algo”, aunque (cuando son verdaderas ciencias) despojado del “para algo”.

[...] hay que mantener fundamentalmente separadas las diferentes estructuras y dimensiones reiteradamente señaladas en los problemas ontológicos: 1. El ser de los entes intramundanos que hacen frente inmediatamente (“ser a la mano”); 2. El ser de *aquellos* entes (“ser ante los ojos”) que cabe encontrar delante y determinar en un peculiar proceso de descubrimiento a través de los entes que hacen frente inmediatamente; 3. El ser de la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de entes intramundanos en general, la mundanidad del mundo.¹⁸

¹⁸ SyT, pág. 102

Aun los entes para los cuales no hay un qué específico, y aquí podríamos hacer uso de los casos anómalos en los que la realidad se fisura y acaece un ente sumamente sorprendente, son ya de alguna manera pre-dispuestos por el plexo. El plexo referencial da al mundo y a los entes que pueden aparecer en él cierta familiaridad; esta tranquilidad es condición de posibilidad de la vida humana. La condición de posibilidad de la presencia del ente es el mundo abierto. Que el mundo sea abierto quiere decir que la presencia del ser-ahí hace que los entes sean presentes para alguien. También ocurre con estos entes “anómalos” que, en cuanto son puestos delante del ser-ahí, éste se limita a incorporarlos homogéneamente a su mundo, a integrarlos al mundo pero no desde una pureza anterior al significado, sino en tanto siempre son “como algo”, o “son” y eso mundaniza la sorpresa y el asombro. La relación mundo-familiaridad es básica para comprender la constitución ontológica del ser-ahí y la experiencia que este ente puede tener del ente intramundano. Ni siquiera podría afirmarse que el plexo referencial es un medio para que el hombre se entretenga en el ente: el ser-ahí es ontológicamente mundo y únicamente desde la significatividad puede el ente ser algo y hacerse patente para el ser-ahí.

El significado del ser real y efectivo y el significado de la existencia del mundo se funda y se determina a partir de su carácter: como el asunto mismo del trato propio del cuidado. El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos. El mundo se articula, en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como *mundo circundante*, *mundo compartido* y *mundo del sí mismo*. Correlativamente, el cuidarse expresa la preocupación por los medios de subsistencia, por la profesión, por los placeres, por la tranquilidad, por la supervivencia, por la familiaridad con las cosas, por el saber acerca de, por la consolidación de la vida en sus fines últimos.¹⁹

Todo manipular tiene una intencionalidad y una finalidad, toda utilidad es dirigida por un todo de significación: lo útil es útil para algo. ¿Aprende el ser-ahí que el piso está hecho para caminar? Por supuesto que no, pero sí le es dictado el qué del suelo, lo que se debe o no hacer ahí, los riesgos que implica ese ente, así como la manera más sencilla de solventarlos. El ser-ahí es yectado en el mundo a través del cómo guardar conformidad con

¹⁹ IFA, pág. 35

los entes intramundanos. El plexo referencial del mundo del ser-ahí, plexo que constituye su “relación” con lo ente, es un plexo heredado, mundo es mundo compartido. El ser-ahí no aparece en el interior de un ente natural o desprovisto de significados, más bien es arrojado en un mundo ya constituido históricamente por la comunidad del ser-ahí. Un existenciario fundamental para comprender la constitución del mundo como significatividad es el ser-con. El ser-con es un existenciario básico para responder la pregunta por el quién del ser-en-el-mundo.

El ser-ahí no es arrojado en una naturaleza de entes “ante los ojos” desnudos de cargas significativas, el ser-ahí es yectado como ser-ahí a un mundo ya constituido por “los otros”. El ser-ahí, por su peculiar esencia que consiste en no tenerla, es formado por el mundo público en el que ha sido puesto. No hay un ser-ahí que pueda serlo sin pasar por el aleccionamiento de la comunidad histórica de la existencia. En ningún sentido se puede hablar de este ente con justicia si se le piensa como un sujeto puro. Un sujeto puro carece de intenciones, de recuerdos, de vivencias, de contexto. Al ser-ahí le es inherente, para ser lo que él es, un mundo dado. Pero no dado como algo ya puesto ahí, sino como una serie de significados, conductas, modos de ser que han sido transmitidos a él por su propio entorno. Esa transmisión es posible porque el ser-ahí es un ser-con, está siempre volcado a “los otros”.

“Los otros” no necesitan ser efectivamente allí para que el ser-ahí sea un ser-con, “los otros” son ellos mismos *Dasein*. El ser-con es un existenciario, es una estructura de ser del ente que tiene la forma de ser de la existencia. Cada existencia es ser-con, por lo que se las tiene que ver con el ser-ahí-con de otros. Así como la vivencia del ente a la mano o ante los ojos se da sobre la base del ser cabe, la con-vivencia con otro ser-ahí se da desde el ser-con. Así como el ser-ahí entornado está constantemente “curándose de” los entes que no tienen su forma de ser, así constantemente está ya “procurando” por los otros. Las modalidades de este “procurar” son variadas. El ser-ahí es entregado, existiendo, a la responsabilidad de su ser; el procurar por es el cómo de la con-vivencia de esta responsabilidad.

Generalmente el ser-ahí se libera de esta “carga” de la responsabilidad de existir en el “procurar por”, se libera de su responsabilidad apegándose al estado de interpretado que ha llevado a cabo la opinión heredada; ésta es la modalidad impropia del ser-con. Este es el “se” heideggeriano: nos preocupamos como *se* preocupan, nos sentimos como *se* sienten, usamos como *se* usa, pensamos como *se* piensa, vivimos como *se* vive. Evita el ser-ahí constantemente tener que vérselas con el mundo desde su propia singularidad y se limita a ser como en el mundo humano *se* es. En última instancia, lo que evita el ser-ahí es tener que llevar a cabo la experiencia de la existencia desde sí mismo y entrega su propia responsabilidad a la comunidad y a su “tradición”. Esa comunidad es el “uno”, el “uno” es aquel que dicta cómo *se* hace la existencia. Este “uno” que somos todos y es nadie.

Hemos basado la exposición del ser-en-el-mundo en el *fuera de sí* de la existencia tratando de mostrar que el ente que es relativamente a sí mismo está co-originariamente referido a la totalidad de lo ente. La precomprensión del ser es el fenómeno que se muestra en la unidad del ser-ahí y el mundo. Es el *fuera de sí*, el que la existencia sea fundamentalmente proyectiva del mundo y al par sólo pueda serlo desde el mundo compartido y circundante, lo que articula la mundanidad con la comprensión del ser en general (incluido el sí mismo). La vinculación original se da entre el fuera de sí y la comprensión del ser. No ha de entenderse el fuera de sí como si este ente comenzara por saber de sí para luego ponerse en relación con la realidad. Ser relativamente a sí mismo es ser fuera de sí. <<El alma (del hombre) es de cierto modo los entes; el “alma”, que constituye el ser del hombre, descubre, en sus modos de ser, la *aisqhsij* y la *nÕhsij*, todos los entes en el doble aspecto del “que es” y del “cómo es”, es decir, siempre también en su ser.>>²⁰ Pero también habría que agregar una inversión: la totalidad de lo ente conforma las variadas posibilidades del ser ahí (el mundo es condición de posibilidad de la existencia), la forma del “alma” conviene a todo ente, por ello todo ente es susceptible de ser descubierto por el ser del ser-ahí.

No tiene sentido preguntar por el ser partiendo de una separación radical entre el ser y lo ente. Para Heidegger “el ser lo es siempre de un ente”; de hecho, va más lejos aún y

²⁰ SyT, pág. 24

afirma que ser -no entes- sólo lo hay en tanto *se da* la comprensión del ser. Podríamos decir que seguiría *habiendo* entes sin la presencia comprensora del ser-ahí, pero ser no. Sólo *se da* el ser en la comprensión del ser-ahí. La existencia es la apertura del mundo porque el ser-ahí proyecta el ser a lo ente, proyecta su estar referido a la comprensión del ser “curándose de” los entes. Los entes “son” en tanto el ser-ahí comprende el ser. Esta comprensión es vaga y de término medio, pero se puede “ver a través” de ella mediante la pregunta explícita que interroga por el ser. Ahora se hace más claro por qué la pregunta por el ser comienza con la pregunta por el ser del ser-ahí, pues es en la comprensión de este ente donde el ser *se da*. Pero el que el ser se dé en la comprensión del ser-ahí ya nos impele a mirar la relación entre la comprensión del ser y la vivencia y el trato con el ente. ¿Cuál es el camino que conduce a la ontología desde el mundo y de la constitución del ser del ser-ahí hasta los problemas temporáneos del ser?

Un problema constante para la elucidación del tiempo ha sido la cuestión del espacio. Éste es un ingrediente constitutivo del mundo, mas hay que pensarlo desde la comprensión de la mundanidad como significatividad, hay que pensar el espacio desde el plexo referencial y su unidad con el por mor de la existencia. En última instancia, el problema del espacio conduce al planteamiento del problema de la subsistencia, la realidad y el en sí. Tal vez en la exposición del análisis heideggeriano del espacio se vuelva más claro el problema fundamental de la sustancia y su relación con el tiempo.

En general, la tradición ha tomado el espacio o como un ente o como una categoría del ente. El análisis heideggeriano se concentra en la concepción cartesiana del espacio, en la cual éste sería identificado con el fenómeno de la *res extensa*, o sea, sería un modo de ser del ente. La cosa es un compuesto: tiene forma, color, peso, pero su ser es la extensión. Aquello que hace ser a la cosa lo que es es la extensión. Podemos *suspender* el color, las cualidades, pero la extensión del ente es lo sustancial de éste. <<La extensión, a saber, en longitud, latitud y profundidad, es lo que constituye el verdadero ser de la sustancia corpórea que llamamos “mundo”. [...]La extensión es *aquella* estructura del ser del ente en cuestión que tiene que “ser” ya antes de todas las demás determinaciones de su ser, para

que éstas puedan “ser” lo que son.>>>²¹ Pero partiendo de la caracterización del ente intramundano en los modos de lo “a la mano” y lo “ante los ojos”, el espacio físico pasa a un segundo término como una modalidad específica y óptica del espacio original. Para su aclaración ontológica, el espacio ha de ser descrito en los términos del plexo referencial y el todo de significaciones que constituyen el mundo del ser-en-el-mundo. Si todo estar entornado del ser-ahí surge y brota de la responsabilidad de este ente de ver por su ser, entonces el espacio debe tener de alguna manera también ahí su origen.

Con el entorno del ser-ahí se proyecta un paraje, un ámbito familiar en el que el ser-ahí habita. En ese entorno hay entes que son pertinentes para, usables para, en una conformidad con el por mor del ser-ahí. La totalidad de estas relaciones de conformidad es la mundanidad que, dándose siempre comprensivamente, es significatividad. En ese plexo referencial, cada ente es apropiado en un cuándo y en un dónde, en el mundo cotidiano cada ente tiene su sitio. Sólo desde su sitio puede el ente aparecer como útil para tal o cual uso. La presencia de un ente que comprende genera que lo ente aparezca como algo. Al curarse del ente, el ser-ahí lo desaleja, lo atrae a su mundo familiar, lo dota de significado y no porque el ente no esté ya siempre envuelto en significado y familiaridad, sino porque el carácter intencional del ser-ahí que se dirige al ente hace que éste se vuelva patente.

“Desalejar” quiere decir hacer desaparecer la lejanía de algo, es decir, acercamiento. El ser-ahí es esencialmente des-alejador: en cuanto es el ente que es, permite que en cada caso hagan frente entes en la cercanía. El des-alejamiento descubre la lejanía. Ésta es, lo mismo que la distancia, una determinación categorial de los entes que no tienen la forma de ser del “ser ahí”. El desalejamiento debe tomarse, en cambio, como un existenciaro.²²

El útil “a la mano” es disponible y usable porque justamente *está ahí*. Su patencia no radica en la contemplación que el ser-ahí lleva a cabo sobre él. De hecho, la vivencia cotidiana pasa constantemente de largo el útil del que se ocupa. El útil también es generalmente pasado por alto en la reflexión teórica porque, por su propio modo de ser, su patencia en el mundo consiste justamente en ser usado y no en ser contemplado. Este es el fenómeno que

²¹ *Ibíd.* pág. 105

²² *Ibíd.* pág. 120

en *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología* se denomina lo “a trasmano”. El útil sólo es percibido explícitamente en su carácter inusable, en su impertinencia para la situación del caso, en su sorprender como algo fuera de la familiaridad. En estos eventos el plexo referencial se halla estropeado, o mejor dicho, el ente no encaja con la totalidad de referencias y se vuelve cuestión para la vida fáctica la solución de estos obstáculos como forma del “curarse de”. El ser-ahí es un ente que tiende a reparar y restaurar su familiaridad con el mundo, cuando esta familiaridad se ve amenazada por los entes intramundanos su solución se busca mediante cierta “deliberación”.

Esta deliberación se halla a medio camino entre el andar “viendo en torno” haciendo uso de lo “a la mano” y el dirigir la vista a lo “ante los ojos” pura y simplemente. En la conducta teórica el útil es pasado por un proceso de desmundanización: la conducta teórica es un modo del curarse de y deriva del “ver en torno” y la deliberación, por eso se le conceptúa con la expresión “dirigir la vista”. Por ello en el laboratorio no tiene el ente intramundano un sitio ni un paraje propios, singulares, sino que se lleva a cabo una homogenización que permite la generalización de sus resultados.

El descubrimiento del espacio emancipándose del “ver en torno”, para no hacer más que dirigir la vista, neutraliza los parajes del mundo circundante, convirtiéndolos en las puras dimensiones. Los sitios y la totalidad de sitios orientada por el “ver en torno” del útil “a la mano”, descienden al nivel de una mera multiplicidad de lugares para cualesquiera cosas. La espacialidad de lo a la mano dentro del mundo pierde junto con esto su carácter de conformidad. El mundo pierde lo que tenía de específicamente circundante, el mundo circundante se convierte en el mundo natural. El “mundo”, todo de útiles “a la mano”, resulta espacializado en un plexo de cosas extensas no más que “ante los ojos”. El espacio natural homogéneo sólo se manifiesta por el camino de descubrirse los entes que hacen frente, forma que tiene el carácter de una específica “desmundanación” de la “mundiformidad” de lo “a la mano”.²³

El paraje es un sitio abierto por el plexo referencial donde el ser ahí habita y, como ya habíamos anunciado, *cultiva* su propio ser en su “curarse de” los entes con los que se halla siempre familiarizado de algún modo. Las relaciones del para y el por mor de sí mismo son lo constitutivo del espacio. En este sentido, la distancia matemática o física y el tomar el

²³ SyT., pág. 128

espacio como un ente intramundano no alcanzan a cuestionar en qué consiste la espacialidad en su sentido ontológico. No existe ontológicamente un espacio puro. Ateniéndonos al concepto de mundo, el espacio es el ámbito que se pone en juego con las relaciones contempladas por el plexo de conformidad. El desalejamiento es el ser-ahí proyectado en estas relaciones y sólo sobre la base de este desalejamiento puede la conducta teórica encontrar un espacio “puro” y la vivencia cotidiana tomarse sus “distancias”. La naturaleza es sólo posible como modificación expresa del mundo. La naturaleza es el ente que el ser-ahí proyecta cuando comprende las cosas como algo “en sí”.

C) El estado de abierto

¿Cómo puede el ser-ahí con-fundirse con su entorno? ¿Cómo puede este ente proyectivo y cuyo ser se arroja en esa proyección constituir tan esencialmente el espacio, el mundo, el ahí? El estado de abierto del ahí es un complejo existencial que posibilita, no sólo la compenetrabilidad del ser-ahí con el mundo, sino también la proyección de la comprensión del ser. Está constituido por el encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*), el habla (*Rede*) y la caída (*Verfallen*). Estas estructuras son formales en tanto conceptos ontológicos, mientras estructuras de ser que se encuentran en toda forma de ser posible del ser ahí. De hecho, son el fondo que hace posible que el ser-ahí sea como es en cada caso. Por ejemplo: una modalidad óptica del comprender es el conocimiento epistémico, así como del habla lo son los lenguajes y las palabras, del encontrarse los sentimientos y de la caída los contextos y situaciones vitales. Lo cual no significa que a la usanza “idealista”, estas estructuras se encuentren más allá de los datos fenoménicos; estas estructuras tienen su base óptica. Además, si bien son formales, lo son en función de que sus casos posibles son ya una modalidad de estas estructuras mismas. La estructura permite variados modos, pero ella misma *es* en el darse su modalización. Esta es la relación entre lo original y lo derivado. Lo original se halla presente implícitamente en lo derivado, pues es su condición de posibilidad, y aunque se distingue de aquello que funda, no podríamos separarlos cabalmente. Todo existencial se ve de inmediato afectado por la facticidad y el “en cada caso”, no hay existenciales puramente formales, aunque a la forja de conceptos fundamentales tienda la ontología. Es aquí cuando toma pertinencia hablar de la posibilidad

de la filosofía como una posibilidad que pertenece al ser-ahí, la posibilidad de formalizar trascendentalmente los conceptos para “ver a través” del ente “en todas las direcciones de lo buscado” y preguntar por el ser.

Es esa misma relación entre lo original y lo derivado lo que nos lleva a preguntarnos por el quién del ser-en-el-mundo. Este quién está determinado por el estado de abierto y también por el ser-con. El estado de abierto y el ser-con nos conducen en *Ser y Tiempo* a la cuestión de la propiedad y la impropiedad que ya antes explicamos formalmente con respecto al comprender. La pregunta por el quién se debe responder con la totalidad del ser-ahí, no sólo con uno de sus modos. Lo original y lo derivado son datos positivos para la analítica existencial.

Cabe apuntar que la siguiente exposición no pretende identificar la propiedad con lo original ni lo derivado con lo impropio. Pero existe una relación directa entre todos estos conceptos: proyectar lo original significa poder ver a través de lo derivado tomándolo ya como un modo de lo posible. Pues no únicamente se absorbe el ser-ahí en los entes intramundanos que no son él mismo, sino que el mundo que absorbe al ser-ahí es justamente un mundo heredado y dado por supuesto. La posibilidad de arrancar esa herencia y hacerla propiamente suya existe para el ser-ahí. Si esta posibilidad existe fácticamente, entonces debe tener una condición de posibilidad, esto es, una proyección ontológica.

La unidad del estado de abierto y el ser-con son fundamentales para el concepto de mundo, que hasta ahora hemos explicado como plexo referencial con respecto al útil y al ente subsistente.

El encontrarse

El encontrarse es el “cómo le va” al ser-ahí en su mundo. Ha sido explicado fundamentalmente como la disposición afectiva con la que el ser-ahí hace frente a su arrojo en el mundo. El fenómeno del encontrarse es el hecho de que la compenetración del ser-ahí

con el mundo es siempre afectiva, el ser-ahí se cultiva en el ente y es responsable por su ser porque lo ente lo afecta fácticamente y en su ser. No sólo son disposiciones afectivas en el sentido de meras emociones, sino el ontológico ser inmediatamente ya transido por lo que él no es. Ante estas afecciones el ser-ahí es impotente, padece el mundo y es responsable de su ser en dicha afección. El encontrarse es fundamental en la comprensión del sí mismo y es la condición de posibilidad de que al ser-ahí le sea abierto su estado de ente arrojado en el mundo, en otras palabras, la yección en el mundo sólo puede ser captada primariamente por el ser-ahí en su encontrarse. Podemos ver que el encontrarse, al igual que la totalidad del estado de abierto, conduce al ser-ahí a ser un ente relativamente a su propio ser, o a la inversa: sólo por tener el ser-ahí la forma del “ser relativamente a sí mismo” puede ser un ente que ontológicamente se comprende y se *encuentra* siempre en una situación.

En el estado de ánimo es siempre ya “abierto” afectivamente el “ser ahí” como *aquel* ente a cuya responsabilidad se entregó al “ser ahí” en su ser como el ser que el “ser ahí” ha de ser existiendo. “Abierto” no quiere decir conocido en cuanto tal. Y justo en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad puede irrumpir el ser del “ser ahí” como el nudo hecho de “que el ‘ser ahí’ es y ha de ser”. Se hace patente el puro hecho de “que es”; el de dónde y el adónde permanecen en la oscuridad.²⁴

Ésta sería la exposición formal del encontrarse. Sin embargo, la modalidad impropia del encontrarse, y del estado de abierto en general, consiste en la auto-interpretación que hace el ser-ahí regularmente de sí mismo como un ente subsistente. Así, los “estados de ánimo” son fenómenos de la conciencia o fenómenos psíquicos. El “cómo le va a uno” se toma inmediatamente como una sucesión de estados de ánimo en la conciencia de un ente efectivamente “ante los ojos” (lo que subyace es la conciencia), los sentimientos y las pasiones son accesorios de la corriente de vivencias psíquicas. El concepto existencial del encontrarse pretende poner en libertad aquello que ha sido hecho a un lado por la tradición en cuanto a “las pasiones del alma” y que también ha sido mal visto cuando se pone en términos de racionalismo e irracionalismo. <<Como contrapartida del racionalismo, el irracionalismo se limita a hablar bizqueando de aquello para lo que el racionalismo es

²⁴ *Ibíd.* pág. 152

ciego.>>²⁵ El encontrarse es el abrir que pone al ser-ahí ante la facticidad de “que es”. *Previamente* a todo conocimiento, sabiduría vital y de toda auto exploración que el ser-ahí pueda tener de sí mismo, el ser-ahí se encuentra con “que es”. Este abrir tiene su forma original en el encontrarse. <<[...] este “que es”, lo llamamos el “estado de yecto” de este ente en su “ahí”, de tal suerte que en cuanto “ser en el mundo”, es el “ahí”. La expresión “estado de yecto” busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad.*>>²⁶

El encontrarse es el existenciario que hace posible todo “dirigirse a...”, sea respecto a un ente a la mano, un ente ante los ojos, o al sí mismo y al otro. Sólo sobre la base de un mundo abierto, sobre un precomprender el ser, pueden hacer frente los entes intramundanos, el sí mismo y “los otros”. Este abrir previo es el fenómeno original de la mundanidad del mundo, es el *a priori* del ser del ser-ahí. El encontrarse abre la existencia desde un fondo, sobre este fondo pueden hacer frente los entes. El ser-ahí se cura de lo ente viendo por sí, esta es la responsabilidad que le va. La familiaridad de estos entes es el motor de dicho “curarse de”. El ser-ahí cuida de sí mismo “curándose de” todos aquellos entes que le hacen frente. Así surge la familiaridad, el estar en el entorno conocido con los entes habituales o comprendiendo los entes y el entorno dándolos por supuesto. La familiaridad “libera” al ser-ahí de tener que estar constantemente “viéndoselas con los entes”. La familiaridad estabiliza el “curarse de” a tal grado que hasta el por mor de sí mismo puede darse por supuesto.

Lo imprevisible y lo amenazador son todos aquellos entes de los que hay que curarse, es lo que hay que familiarizar o anular, es aquí donde se despliegan los afanes del ser-ahí. El ser-ahí se acerca lo que es necesario para seguir existiendo, y esto abarca todo trato con lo ente, desde el sí mismo, “los otros”, lo “a la mano” y lo “ante los ojos”. La carga de la responsabilidad de su ser hace que el ser-ahí busque no tener que estar lidiando con esa carga, sino más bien plegarse a un plexo heredado que lo libera de estar reiterando el descubrimiento del ente, incluido el ente al que le va el sí mismo. La patencia de que se es, el “que es” de la facticidad, no abandona nunca al ser-ahí. Esa patencia es siempre

²⁵ *Ibíd.* pág. 153

²⁶ *Ibíd.* pág. 152

referida en el encontrarse. Esa carga es justamente el sentido del ser del ser-ahí: en su ser es entregado a la responsabilidad de su ser, tiene que ver por sí. Por eso el ser ahí siempre esquiva de alguna manera lo referido en el encontrarse, pues la responsabilidad del sí mismo contiene una carga especial, y se arroja al curarse de lo intramundano intentando curarse de su propia facticidad. <<El “ser ahí” esquiva *óntico*-existencialmente por lo regular el ser “abierto” en el estado de ánimo; lo que quiere decir *ontológico*-existencialmente: en aquello a lo que tal estado de ánimo no se vuelve, es desembozado el “ser ahí” en su ser entregado a la responsabilidad del “ahí”. En el esquivar mismo es “abierto” el “ahí”.>>²⁷

Acerca del encontrarse son fundamentales los análisis del temor y la angustia. Ambos son fenómenos del encontrarse. El temor es un modo impropio del encontrarse, mientras que la angustia es un modo señalado, en el sentido de que ese modo existencial tiene un vínculo con el fenómeno original del encontrarse. En el temor el ser-ahí se preocupa por su ser ante las amenazas de los entes intramundanos. Para curarse de ellos es necesario subsanar la amenaza, es decir, hacer que el ente pierda su peligrosidad, ya sea explicándolo o controlándolo. Se teme por sí mismo ante un ente que amenaza. El temor es justamente el encontrarse absorbido en el ente, aquel encontrarse que se esquiva del sí mismo. La angustia, como veremos en nuestra exposición del ser para la muerte, es el modo concreto del encontrarse en el que se le vuelve patente expresamente al ser-ahí su yección en el mundo.

El comprender

El comprender es también un existencial del estado de abierto. En tanto tiene la forma de ser-en-el-mundo, está siempre el ser-ahí en una situación, la de su propio entorno. El ser-ahí es yecto, puesto en un mundo, y la primaria característica de su relación con el mundo es que ésta es afectiva. Esto es encontrarse. El ser-ahí encuentra afectivamente su situación, su “encontrarse en” lo coloca ante su “que es”. El ser-ahí es relativamente a sí mismo. Su encontrarse lo pone en situación; al abrir su situación, abre el ser-ahí sus posibilidades, es

²⁷ *Ibíd.* pág. 152

decir, el ser ahí se comprende como ser posible, como “poder ser”. El “cómo le va” contiene la indicación de este ente como un ser posible, indicación que se hace patente por el “que es” de este ente que hemos llamado *facticidad*, y que se proyecta en-el-mundo como “poder ser”. El encontrarse es comprensivo, pues el estado de abierto y la constitución del ser-ahí es unitaria. Así, todo comprender es también “encontrándose”, todo comprender es afectivo.

En el “por mor de qué” es abierto el existente “ser en el mundo” en cuanto tal, “estado de abierto” que se llamó “comprender”. En el comprender el “por mor de qué” es co-abierta la significatividad que se funda en él. El “estado de abierto” del comprender abarca, en cuanto “estado de abierto” del “por mor de qué” y la significatividad, con igual originalidad el íntegro “ser en el mundo”. La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal. El “por mor de qué” y la significatividad son abiertos en el “ser ahí”, quiere decir: el “ser ahí” es un ente al que, en cuanto “ser en el mundo”, le va él mismo.²⁸

Existiendo, el ser-ahí se abre a sí mismo como ser-en-el-mundo. No sólo se abre para tener una aprehensión de sí, el estar referido a sí mismo que se caracteriza por la comprensión tiene el carácter del “poder ser”. Comprender es abrir el “poder ser”. El ser-ahí comprende porque él es apertura. Comprender es ver abriendo y, con ese ver, proyectar posibilidades de ser. Comprender no es una facultad cognitiva ni aperceptiva del ser-ahí. La facticidad es la presencia de un comprender que proyecta las posibilidades del ser de cada caso. “Cada caso” no señala a un yo aislado y puro, sino a un ente que en su fondo es ya mundo y este mundo es del sí mismo, del ente circundante (a la mano, ante los ojos) y compartido (ser-con).

El ser-ahí proyecta su comprensión del ser y dicha proyección es la proyección del mundo; lo que se proyecta es el poder-ser del ser-en-el-mundo. Lo proyectado por el ser-ahí es la *posibilidad*. <<A veces usamos hablando ópticamente la expresión “comprender algo” en el sentido de “poder hacer frente a una cosa”, “estar a su altura”, “poder algo”. Lo que se puede en el comprender en cuanto existenciar no es ningún “algo”, sino el ser en cuanto

²⁸ *Ibíd.* pág. 160

existir.>>²⁹ Únicamente desde la comprensión tiene lo ente la posibilidad de *aparecer*. Lo ente es en sí mismo susceptible de ser *presentado*. En cada caso en que lo ente se muestra, se muestra *como algo*. El aparecer tiene la estructura del “algo como algo”, la apariencia es un ente que anuncia al ente del que es apariencia. El plexo referencial nos ofrece al ente “para algo” siempre “como algo”. El “para algo” del plexo referencial tiene la estructura del “algo como algo”. En el plexo referencial el ser-ahí abre las posibilidades de uso o de re-visión teórica del ente desde y para la familiaridad heredada, desde el “qué” del ente, cuya base ontológica se oculta inmediatamente a la vivencia cotidiana. Aún en ese punto puede el ente aparecer y ser comprendido desde la posibilidad, aunque ésta se encuentre “clausurada” o pre-dada. Pues siempre puede el ser-ahí abrir el uso del útil, fijar las relaciones de conformidad del para, desde posibilidades originarias del ver por sí mismo. A la base del hacer uso de lo útil y del dirigir la vista temáticamente al ente subsistente, en el fondo de todo “curarse de” se encuentra el por mor de sí de la existencia. Inmediata y regularmente incluso este por mor de sí mismo es dado por supuesto y, en tanto algo familiar, se le toma como algo que ya no requiere ser reiterado; el por mor de sí original deriva en un olvido de sí mismo. Porque el ser-ahí es un ser-con, se vuelve este “por mor” un “curarse de” como los otros se curan o como los otros se han venido curando, lo cual libera al ser-ahí de su responsabilidad de dar forma a su propio por mor. Estas deformaciones y encubrimientos no anulan el carácter de posibilidad que se halla en el fondo de todo dirigirse a lo ente.

La posibilidad en cuanto existenciarío es, por lo contrario, la más original y última determinación ontológica positiva del “ser ahí” [...] En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el “ser ahí” en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades; en cuanto es el “poder ser” que él *es*, ha dejado pasar de largo otras; constantemente se da a las posibilidades de su ser, las ase y las marra. Pero esto quiere decir: el “ser ahí” es “ser posible” entregado a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un cabo a otro. El “ser ahí” es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar “poder ser”. El “ser posible” “ve a través” de sí mismo en diversos modos y grados posibles.³⁰

²⁹ *Ibíd.* pág. 161

³⁰ *Ídem.*

Todo comprender, comprender el ser en general, es *posible*. La facticidad y el en “cada caso” enuncian que la modalización de “lo posible” es un hecho. No podemos idealizar “lo posible” y pensar un absoluto, vacío y separado de la concreción de la facticidad, “lo posible” es siempre de un ente. Rigurosamente hablando, la modalización de “lo posible” es la que fundamenta la concepción de lo posible; la ontología, en tanto posibilidad del ser-ahí, tiene una fundamentación óptica. La posibilidad no subyace a la modalización ni a la inversa: desde la posibilidad se da la modalización y desde los diversos modos se proyecta la *posibilidad*. Puesto en términos del *Parménides* platónico, la comprensión de la “multiplicidad” es desde donde podemos pensar la “unidad”, la unidad es una proyección de la totalidad de lo múltiple.

La proyección yecta del poder ser es la existencia, con dicha proyección se abre el ser-en-el-mundo. Encontrarse y comprender son estructuras de ser; el ente que tiene esas estructuras es el ente que abre el “ahí” de la mundanidad. El ser-ahí es el “ahí” del mundo. Pensar la presencia del ente (o de lo que sea) independientemente de un *testigo* es un sin sentido. El ser-ahí es la comprensión que abre las posibilidades de ser de todo lo presente, de todo aquello de lo que se puede decir que “es”. El ser-ahí es modal y puede ser modal por ser un ser posible. “Ser relativamente a sí mismo” y “la esencia del ser-ahí es su existencia” son caracteres del ser del ser-ahí como ser posible.

Si la esencia del ente que comprende es su existencia y el comprender abre las posibilidades de la existencia, estas posibilidades pueden ser desarrolladas, no sólo en tanto llevadas a cabo, sino también como un “mantenerse apto para la posibilidad”. El desarrollo de las posibilidades es el interpretar. <<Lo abierto en el comprender, lo comprendido, es siempre ya accesible de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su “como que”. El “como” constituye la estructura del “estado de expreso” de algo comprendido; constituye la interpretación.>>³¹ En la interpretación son desarrolladas y hechas expresas las relaciones de conformidad y el todo de significatividad. El mundo es interpretado en cada caso, en tanto las posibilidades proyectadas son el “como” de este mundo y del ser-ahí. En tanto todo ocuparse del ente, todo dirigirse a, supone una cierta comprensión del ser

³¹ *Ibíd.* pág. 167

en general y, al par con ello, todo ente es siempre “como algo”, todo ente se constituye como transido por la significatividad. El ser-ahí ha ya comprendido *previamente* y de alguna manera aquello que proyecta en su trato con el ente. Comprender ese fondo tiene el sentido del “poder ser”. Es el enigma que llamamos el *a priori* del mundo: no hay fenómeno que no haya sido de alguna manera precomprendido, es el fondo común de todo lo que acaece. El esquematismo del concepto de ser, la analogía que se hace a cada instante, en cada caso, sobre cualquier ente, implica que sólo puede sernos patente algo en tanto comprendemos, explícita o implícitamente, el fondo de su patencia. Este enigma es el ámbito de la hermenéutica como interpretación originaria. Es lo que se ha dado en llamar círculo hermenéutico y que omitimos, para presentarlo ahora, en nuestra exposición del carácter hermenéutico de la fenomenología.

El círculo hermenéutico está formado por un “tener previo”, un “ver previo” y un “concebir previo”. El “tener previo” es el arrojo en el mundo del ser-ahí, la yección en un mundo que el ser-ahí no eligió pero con el cual se las tiene que ver. El “tener previo” es la carga de experiencias, la determinación del contexto singular. “Tener previo” significa que nunca hay una experiencia del ente que no brote de las previas experiencias que son siempre de lo ente. A este “tener previo”, el “ver previo” pone la dirección para “recortar” la mostración del ente. No es lo mismo ver un fenómeno natural, como una tormenta, con la vista puesta en la perspectiva de una ciencia que con la perspectiva de la poesía, o con la visión indiferente de la cotidianidad. El “ver previo” es el ver que direcciona la vivencia del ente, el descubrimiento de los entes “como algo”, pero desde algo. Ambos previos determinan y son siempre determinados por el “concebir previo”, que son los conceptos fundamentales con los cuales se abre la experiencia del ente. Dependiendo del fenómeno de que se trate, puede el círculo hermenéutico llegar a forjar estos conceptos fundamentales o simplemente apegarse a los ya disponibles. <<Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto[s].>>³²

El ser-ahí proyecta su mundo interpretando, lo abierto en la comprensión es desarrollado “como algo”. El “poder ser” es proyectado y esta proyección se configura y

³² *Ibíd.* pág. 168

configura al ser-en-el-mundo *hermenéuticamente*. “Tener, ver y concebir previos” son los elementos que siempre tiene un ser-ahí para hacerle frente a su situación. Es en el círculo hermenéutico del comprender-interpretante donde radica la significatividad del mundo. La interpretación no es algo que el ser-ahí pueda dejar de *hacer*, la mirada del ser-ahí desarrolla siempre sus posibilidades de ser, así como tampoco puede dejar de comprender, pues no es una facultad que puede dejar de ejercerse, sino un modo de ser. La totalidad del mundo abierto es siempre algo con sentido para el ser-ahí.

Sentido es aquello en que se apoya el “estado de comprensible” de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El *concepto de sentido* abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. *Sentido es el “sobre el fondo de que”, estructurado por el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo.*³³

El ser-ahí no puede dejar de desarrollar sus posibilidades en tanto es un ente que tiene que ver por su ser, pues éste no le es dado como una lista de potencias a desarrollar, sino como posibilidad fáctica que tiene que curarse y proyectar su mundo. Al enunciar una proposición, el ser-ahí presenta un ente como algo. Para que esta fonación tenga lo que comúnmente se llama sentido es suficiente su referencia al todo de la significatividad, pero para que el todo de la significatividad sea comprendido el ser-ahí debe tener de alguna manera ya un mundo proyectado y que al ser proyectado lleve en sí la posibilidad de la presencia del ente. Lo articulado en la interpretación comprensora no es un ente subsistente puro al cual se le agregue un significado, tampoco un significado ideal en el cual quepa poner como ejemplar al ente; lo originariamente articulado en el sentido es el ente y la condición de posibilidad de su “como”. Por ello, el sentido mismo no es lo articulado, sino siempre articulable. En la interpretación, lo articulado es el ente con su “como”, lo articulable es el sentido; el sentido es condición para que el ente aparezca. El sentido no tiene variadas posibilidades, se mantiene como posibilidad. Lo que se modaliza es la patencia del ente y su significatividad, el sentido es la posibilidad de esa articulación. Únicamente sobre la base de ese sentido originario puede haber “sinsentidos” o pueden tener las cosas “sentido” derivadamente. En la base del “algo como algo” el sentido se

³³ *Ibíd.* pág. 169

mantiene regularmente oculto; sin embargo, el algo como algo puede ser llevado a su origen: el ser es lo que se muestra en y por sí mismo, la cuestión es mostrar al ser *como* es en y por sí mismo. La cuestión de la fenomenología es mostrar algo como en cada caso ya era: posible. Por esta vía se presenta el problema de la verdad.

El habla

El tercer elemento del “estado de abierto” del “ahí” es el habla. El habla es *logos* y, como ya dijimos, consiste en un “permitir ver”. En tanto existenciarlo, no podemos identificarlo con la fonación o las palabras, tampoco con la lengua o el idioma (por más que los lenguajes guarden una relación con las concepciones del mundo). Todas éstas son modalidades ónticas del habla, son entes que tienen la forma de ser del habla. Ontológicamente habla es articulación. Sólo sobre la articulación del *logos* puede la interpretación ser articuladora. El *logos* no sólo articula al ente como algo, encima o más profundamente lo que permanece en el habla como lo articulable es el sentido. Lo articulado en el habla es el mundo, el habla articula la significatividad del mundo desarrollada en el comprender. El círculo hermenéutico integrado por el ver, tener y concebir previos halla su fundamento en el habla. De ese todo de significación es de donde cabe sacar al ente a la luz de ciertas “significaciones”. Estas significaciones son expresadas en palabras, que son dichas y de las cuales podemos “hacer uso”, es decir, las palabras son tomadas en su expresión como algo “a la mano” dentro del mundo. Esto sólo puede ser así porque el habla original pertenece de suyo al ser-en-el-mundo. <<Hablar es articular “significativamente” la comprensibilidad del “ser en el mundo”, al que es inherente el “ser con” y que se mantiene en cada caso en un modo del “ser uno con otro” “curándose de”. Éste, el “ser uno con otro” es “hablante”: da su palabra y retira la palabra dada, requiere, amonesta, sostiene una conversación, se pone al habla [...]>>³⁴.

La proposición es un modo derivado de la interpretación comprensora, que muestra la concatenación del estado de abierto, pues está igualmente referida a su base en el habla. La proposición tiene tres significaciones básicas que forman la unidad de la proposición.

³⁴ *Ibíd.* pág. 180

Toda proposición es una *indicación*. <<Con esto mantenemos el sentido primitivo de *logos* como *apófansis*: permitir ver los entes por sí mismos.>>³⁵ El carácter indicativo de la proposición es el señalar al ente en su presencia, no la efectividad de un proceso psíquico de juicio. En segundo lugar, toda proposición es una *predicación*. <<Toda predicación es lo que es, en cuanto indicación y sólo así. La segunda significación de proposición tiene su fundamento en la primera.>>³⁶ La proposición es, al par que indicadora, determinativa. Determinar es un delimitar sobre la base de la indicación, los límites dan a aquello que se indica la posibilidad de que se muestre, lo que no tiene límites carece de singularidad, sólo se muestra lo ya previamente delimitado. La patencia de la cosa se delimita y se muestra en esa delimitación. En tercer lugar, toda proposición es *comunicación*. <<Es un “co-permitir ver” lo indicado en el modo del determinar.>>³⁷ Lo indicado hace frente en común, en su pertenencia al mundo en el que se vuelve patente. Así, la proposición enunciada comunica a “los otros” lo indicado. Lo anterior apunta al hecho de la *repetibilidad* de lo descubierto; aunque no se tenga al ente en la cercanía, “los otros” pueden ver al ente mediante su indicación. Este es el fundamento del “saber de oídas” de las *habladurías* (constitutivo de la impropiedad), en el que nos pensamos liberados de tener que llevar a cabo una indicación y una mostración directa de la experiencia y nos limitamos a *repetir* lo ya dicho como *se* dijo.

El habla tiene dos **posibilidades existenciales** señaladas: el oír y el silencio. <<El “oír a” alguien es el existencial “ser patente” del “ser ahí”, en cuanto “ser con”, para el otro. El oír constituye incluso la primaria y propia “potencia” del “ser ahí” para su más peculiar “poder ser” como un oír la voz del amigo que lleva consigo todo “ser ahí”.>>³⁸ Este “oído” se presta regularmente, no al ser-ahí mismo del caso, ni siquiera al otro ser-ahí que me indica, sino que se da por supuesto y se enreda en la repetibilidad de las *habladurías*. Aquello a lo que generalmente el ser-ahí “oye” es al “uno” que somos todos y es nadie. El ser-ahí no se oye a sí mismo, se acalla su propia voz en el “mar” de “los otros”, en la difusión “ruidosa” de la opinión heredada, de que todo sea tan comprensible de suyo,

³⁵ *Ibíd.* pág. 173

³⁶ *Ídem.*

³⁷ *Ídem.*

³⁸ *Ibíd.* pág. 182

de la familiaridad donde nada sorprende ni sobresalta, donde todo funciona. Pero en esto sólo puede enredarse el ser-ahí por estar fundamentalmente referido a sí mismo, sólo desde la voz propia puede el ser-ahí cederse al “uno”. <<El decir muchas cosas sobre algo no garantiza lo más mínimo que se haga avanzar la comprensión. Al contrario: la verbosa prolijidad encubre lo comprendido, dándole seudoclaridad, es decir, la incomprendibilidad de la trivialidad.>>³⁹

En tanto *lōgoç*, el habla es el dónde de la verdad. La lógica, como disciplina filosófica, ha ubicado de variadas maneras este problema en el contexto de la adecuación. El famoso *adequatio intellectus et rei* ha sido el basamento filosófico para plantear el problema (porque nunca ha dejado de ser problema) de la verdad. Esta tesis tiene su origen en Aristóteles. La tradición escolástica puso especial interés en ella y fue la que fijó de manera radical la cuestión en esos términos.

Notable resulta la actualización que hace Heidegger de Aristóteles en este punto, como en muchos otros. Rompiendo con la tradición, Heidegger muestra que no fue Aristóteles quien dio por sentado este concepto de verdad como adecuación en el juicio. Validar la verdad de una proposición por su adecuación con el objeto implica una base común entre la proposición y el objeto, desde la cual, y sólo desde la cual podrían convenir.

A la hora de determinar el sentido de la <<verdad>> se acostumbra a apelar al testimonio directo de Aristóteles. Según él, la <<verdad>> es algo que <<aflora en el juicio>>; dicho con más precisión, la <<adecuación>> entre el pensamiento y el objeto. [...] Ahora bien, en Aristóteles no se encuentra la más mínima huella ni de este concepto de verdad como <<adecuación>>, ni de la concepción corriente de *lōgoç* como juicio válido [...] ⁴⁰

El problema es la concepción de lo ente como sustancia y la extensión de esta concepción al ser. La tradición ha pensado que a la base de la realidad hay un fundamento simple y unitario, absoluto y eterno. Problemática ha resultado la brecha que se abre así entre el ser y lo ente, es decir, la gradación del ser. Lo ente *es* derivadamente, pues lo que *es*

³⁹ *Ibíd.* pág. 183

⁴⁰ IFA., pág. 62

verdaderamente está *más allá* de los entes particulares. La oscuridad de la noción de sustancia es brutal, no sólo por su polisemia o ambigüedad que bien puede ser un carácter positivo del concepto, sino por lo que queda dado por supuesto en su interior. La sustancia *es* independientemente de todo aquello que *es*. La sustancia también puede ser sustancia de un ente particular, es decir, su esencia. En ese sentido la sustancia señala aquello que subyace, aquello que hace ser a la cosa lo que es, su ser. Lo que subyace a la cosa es aquello que no cambia, que se mantiene idéntico a través de todos los cambios accidentales que sufre la cosa. Y en la noción de verdad tradicional se da por supuesto que es a eso que subyace a lo que el juicio debe adecuarse para ser verdadero.

Aun allí donde no se trata sólo de experiencia óptica, sino de comprensión ontológica, busca la interpretación del ser inmediatamente su orientación en el ser de los entes intramundanos. Encima, se pasa por alto el ser de lo inmediatamente “a la mano” y se empieza por concebir a los entes como un conjunto de cosas “ante los ojos” (*res*). El *ser* toma el sentido de “*realidad*”. La determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad. Respondiendo a este desplazamiento de la comprensión del ser, cae también el comprender ontológicamente el “ser ahí” dentro del horizonte de este concepto del ser. El “*ser ahí*” es, lo mismo que los demás entes, “*realmente*” “*ante los ojos*”. Así es como toma el *ser en general* el sentido de “*realidad*”.⁴¹

De una u otra manera toda la tradición filosófica cae al interior de esta crítica, aunque habría que llevar a cabo justo la destrucción de la historia de la ontología para saber si los matices de cada investigación ontológica recogida por la tradición pueden hacer una diferencia significativa. No se trata de “borrar de un plumazo” toda la tradición; el mismo Heidegger afirma que la ontología, a pesar de la “metafísica” y de la ontoteología, ha seguido llevándose a cabo. Así como no se trata de dar por buena esta crítica sin más, tampoco tendría sentido intentar salvar los planteamientos de Kant, Hegel, Aristóteles o Descartes. La verdadera mirada filosófica consistiría en ver a través de esos planteamientos y mirar si hicieron justicia a “las cosas mismas”. Es un hecho que la noción de sustancia en la tradición filosófica no se ajusta a aquello que “las cosas mismas” muestran y, sin embargo, también es un hecho que estamos hablando de verdaderos filósofos.

⁴¹ SyT, pág. 221

Con respecto a Descartes y su concepción del mundo como *res extensa* hace Heidegger anotaciones a la oscuridad de la idea de sustancia que podríamos tomar para la tradición en general:

Claros están los fundamentos ontológicos de la definición del “mundo” como *res extensa*: la idea de sustancialidad, idea de un sentido ontológico no sólo no aclarado, sino declarado imposible de aclarar, y explanada, en consecuencia, por el rodeo de la propiedad sustancial más importante de la sustancia respectiva. En el definir la sustancia por medio de un ente sustancial estriba la razón de la ambigüedad del término. Lo mentado es la sustancialidad, pero se la comprende partiendo de una propiedad óptica de la sustancia. Lo ontológico es suplantado por lo óptico y el término *substantia* tan pronto funciona con una significación ontológica como con una significación óptica, aunque las más de las veces con una vagarosa significación óptico-ontológica. Ahora bien, tras de estas pequeñas diferencias de significado se oculta la falta de señorío sobre el fundamental problema del ser. El tratarlo requiere “rastrear” del *modo justo* los equívocos; quien intenta algo semejante no “se ocupa” con “meras significaciones de palabras”, sino que tiene que arriesgarse a entrar por los problemas más radicales de las “cosas mismas”, para sacar en limpio semejantes “matices”.⁴²

La verdad como adecuación parte de la concepción del ser como algo “ante los ojos”, del ser como “realidad”. Claro que las muy distintas épocas filosóficas trataron el problema desde perspectivas distintas, pero la modernidad no hizo más que explotar lo dicho por los griegos con el término *ousia*. En Aristóteles se muestra la tendencia a dar como sentido primordial de este término el de la sustancia primera, que será posteriormente identificada con Dios, aun en Descartes. Así, la intemporalidad (o supratemporalidad) es la condición del ser, frente a la temporalidad de lo múltiple y cambiante que es lo ente. Desde ahí también brota la interpretación del hombre como el compuesto de cuerpo y alma y de aquí se pasa a la epistemología de la relación sujeto-objeto. Es decir: o el ente tiene una forma supratemporal o sólo hay pura multiplicidad, o la multiplicidad tiene una forma que subyace y que de alguna manera participa del fundamento supratemporal; del *otro lado*, el hombre tiene sensibilidad, pero ésta sólo le aporta datos de las cosas sensibles así que debe ser el alma, el intelecto o la mente, que son la forma que subyace en el hombre, lo que le da la capacidad de *convenir* con aquello que hace ser a la cosa lo que es; la materia

⁴² *Ibíd.* pág. 109

corresponde con la materia y el intelecto con lo ideal. De una u otra forma, la brecha entre el fundamento supratemporal y lo real fundado es insalvable.

Pero partiendo de la cotidianidad, de aquella forma de ser del ser-ahí y del mundo en que se muestran como en cada caso ya son, Heidegger observa que se requiere de un proceso bastante forzado para que el ser-ahí tenga una sensibilidad pura, para que pueda puramente pensar en algo como una presencia pura y para ver el mundo como algo “externo” a la constitución de este ente. El ser-ahí es *fuera de sí* y en esto consiste. No hay un fundamento supratemporal que esté dado ahí, así como tampoco es la presencia de los entes una “pura presencia” con la que el ser-ahí se encuentre. Toda presencia, todo ente presente, es presencia ante alguien. Es el fuera de sí el carácter que arroja al ser-ahí *hacia* el ente, así el ente se muestra a alguien como algo. Existencia quiere decir hacer fenómeno lo ente, proyectar el ser hacia el ente. La verdad originaria es el des-ocultamiento: la proyección de la comprensión del ser al ente. Preguntar qué era el ente *antes* de la aparición de la comprensión del ser carece de sentido y es una ceguera metódica, pues el ser-ahí que se plantea esa pregunta tiene siempre a la base de su dirigirse a lo ente una comprensión del ser. El ser-ahí *puede* dirigirse a lo ente porque lo comprende en su ser. Lo cual no quiere decir que todo ente esté contenido en la conciencia humana o que la verdad caiga en un relativismo en el que las cosas son como el ser-ahí quiere que sean. Porque aparte de todo esto el ser no es una posesión del ser-ahí, sino que este ente está poseído por el ser.

El ser de la verdad está en una relación original con el “ser ahí”. Y sólo por ser el “ser ahí” estando constituido por el “estado de abierto”, el comprender, puede comprenderse lo que se llama el “ser”, es posible la comprensión del ser. Ser –no entes- sólo lo “hay” hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es*, hasta donde y mientras el “ser ahí” es. El ser y la verdad “son” igualmente originales.⁴³

La verdad es la proyección de la comprensión del ser. Esta proyección descubre entes. Los entes descubiertos pueden ser así “verdaderos” en sentido derivado. El verdadero, en sentido original como ser develador, es el ser-ahí. En todo “dirigirse a...” se da una develación del ente. El ente debía ser comprendido ya de alguna manera para que el ser-ahí

⁴³ *Ibíd.* pág. 251

pudiera dirigirse a..., es comprendido-proyectado en su ser. Esta comprensión está oculta en la vivencia cotidiana, pues el dar por supuesta la constitución del ente la pasa por alto. Usamos los entes e incluso nos detenemos a mirarlos con una concepción previa de lo que son, por ello podemos dirigir nuestra intencionalidad a ellos. La significatividad es este previo, que de manera “natural” está transido por las opiniones de la “comunidad humana”, del “uno” que nos dicta cómo son las cosas y para qué sirven. Pero su patencia, el que es de lo ente, queda descubierta por la proyección del ser-ahí. Así, la verdad original es desocultamiento de la patencia y después determinación y delimitación del ente.

La *realidad* es un modo de emplazar la comprensión del ser. Aún así queda el problema de “lo real”, o sea, de qué hay en la constitución de lo ente para que éste pueda ser vuelto fenómeno por el ser-ahí. Este problema es indicado apenas en *Ser y Tiempo* con el rótulo del problema de la trascendencia del mundo, que es el problema antes nombrado sobre el relativismo o la fundamentación de lo ente en el ser-ahí. <<*Toda verdad es –con arreglo a su esencial forma de ser, la del “ser ahí”- relativa al ser del “ser ahí”*. ¿Significa esta relatividad precisamente que toda verdad sea “subjetiva”? Si se hace de “subjetivo” una exégesis que lo explane como “sometido al arbitrio del sujeto”, ciertamente no.>>⁴⁴ La trascendencia del mundo encuentra su base en la relación del horizonte del tiempo (la constitución temporánea del ser) y la constitución temporal extática del ser-ahí. Explicar a fondo la cuestión de la trascendencia del mundo requiere un análisis del concepto de tiempo ofrecido por Heidegger.

La Caída

La cuarta estructura del estado de abierto del ser-ahí es la caída. Es de igual originalidad que el habla, el comprender y el encontrarse. La existencia es, en cada caso y a cada momento, caída. Se dice que la existencia es en todo caso caída en dos sentidos, y ambos brotan de lo que hemos caracterizado como facticidad: la singularidad y la yección en el mundo. La existencia es caída por su facticidad. Hemos subrayado que la facticidad tiene la forma del “en cada caso” que se entrama con el resto de los existenciaros. Éstos son

⁴⁴ SyT. Pág 248

indicadores de la raíz que posibilita diversos modos, no apuntan a una especificación sino a la condición de posibilidad de los diferentes modos y al cómo de su modalización. La formalidad de los existenciaros tiene el sentido de apuntar a lo posible sin determinar su modalidad concreta, partiendo del hecho de que toda posibilidad se da, en cada caso, en una modalidad concreta. La singularidad tiene así su *status* ontológico y sirve como orientadora en la forja de los conceptos ontológicos formales. La facticidad del “en cada caso” es la formalización de esa singularidad inherente a todo ser-ahí. A eso apunta, en un primer sentido, la caída: la singularidad “concreta” de un ente que es ese ente y no otro.

El segundo sentido de la caída, que sigue de cerca al anterior, es el que nombramos como el destino más íntimo del ser-ahí, el quedar absorbido en lo ente. Ente se dice de todo aquello que “es”, el ser-ahí es un ente, las cosas son entes, “los otros” son entes, e incluso el “mundo” (tomado como la suma completa de los entes) es un ente. El ser-ahí se absorbe en lo ente de manera inmediata por su propia constitución. El estar en ese “entre” entes es lo que presentamos como la yección del ser-ahí en el mundo (en su sentido ontológico). Sólo puede el ser-ahí absorberse porque comprende y porque lo ente puede ser comprendido. Esa comprensión se mueve regularmente, en la cotidianidad, en el estado de interpretado del “uno”. El ser-ahí, por su propia constitución, tiende a la familiaridad con su entorno; su entorno debe serle familiar y conocido para conformarse con él por mor de sí mismo. La yección en el mundo es un conformarse con el todo de significación que constituye el mundo. Ese todo de significación, a pesar de no estar regularmente clarificado, es un plexo determinado que se recompone hasta formar lo que podríamos llamar una concepción del mundo (aunque ésta sea un fenómeno de nivel óptico).⁴⁵ Todo ser-ahí proyecta mundo, el mundo es significatividad. Cada ente intramundano hace referencia a un todo de significación, cada ente remite a otros entes. Los entes que hacen frente dentro del mundo, por ser comprensibles, son siempre entes con sentido y con significado. La significatividad es mundo, pues no podría darse el mundo sin esa proyección fundamental del ser-ahí. Sin embargo, partiendo de la cotidianidad, esa significatividad no se proyecta desde una

⁴⁵ Las concepciones del mundo son interpretaciones de la realidad que se hallan personificadas en los individuos que la comparten. Cada persona se dirige en cada ocasión a su “mundo” desde una concepción del mundo específica que se mantiene más o menos igual en una sociedad (en sentido social e histórico) y a su vez diversa en cada individuo y en cada grupo social. La estructura existenciaros que denominamos mundo es un fenómeno mucho más abarcador que las concepciones del mundo y su concepto es radicalmente formal.

experiencia primigenia de lo ente. El ser-ahí es arrojado a un todo de significación determinado. Y aquí “arrojado” sólo puede querer decir “educado”. Cada ser-ahí es formado por su comunidad y en su tiempo, es yectado en un mundo que tiene un plexo referencial donde cada cosa es lo que es y nada más.

El “ser ahí” no necesita ponerse en una experiencia “original” ante los entes mismos y sin embargo permanece, en la forma correspondiente, en un “ser relativamente a ellos”. El “ser ahí” se apropia en muchos casos el “estado de descubierto” no por medio de un descubrir peculiar, sino oyendo lo que se dice.⁴⁶

Claro que el ser-ahí se da su paraje en ese mundo al que es arrojado y no se apega cabalmente al todo de significación, por ello mantenemos la atención en el “en cada caso” del ser-ahí. Pero así como la conformidad de un ser-ahí con su mundo no es la mera adopción del todo de significación previo, tampoco es un proceso eminentemente singular y “personal”. No hay mundos particulares. De hecho, ateniéndonos al modo inmediato y regular, la asimilación del todo de significación es bastante homogénea. En rigor, todos nos movemos como los demás se mueven y usamos como los demás usan, incluso pensamos y sentimos como nos han mostrado “los otros” que ha de hacerse, lo cual es un fenómeno positivo y necesario de la yección en el mundo. El por mor de sí mismo también se endosa al poder del “uno”, incluso las relaciones del “para qué” del trato con lo ente se encuentran determinadas por la forma de ser comunitaria.

[La caída...] que no expresa ninguna valoración negativa, pretende significar esto: el “ser ahí” es inmediata y regularmente *cabe* el “mundo” de que se cura. Este “absorberse en...” tiene por lo regular el carácter del “ser perdido” en la publicidad del uno. El “ser ahí” es inmediatamente siempre ya “caído” “de” sí mismo en cuanto “poder ser sí mismo” propiamente y “caído” “en” el “mundo”. El “estado de caído” “en” el “mundo” mienta el absorberse en el “ser uno con otro”, en tanto éste resulta gobernado por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Lo que llamamos la “impropiedad” del “ser ahí” resulta ahora determinado con más rigor mediante la exégesis de la caída.⁴⁷

⁴⁶ SyT, pág. 245

⁴⁷ *Ibíd.* pág. 195

Por supuesto, lo anterior no limita el “ser relativamente a sí mismo” de la existencia. El ser-ahí tiene que ver por sí mismo en cada caso. Ver por sí mismo que implica un tener que vérselas con los entes que hacen frente. Todo ver es un comprender, así que comprendiéndose el ser-ahí comprende los entes que no son él, todo ente remite a los otros entes. El comprender es siempre interpretante, todo comprender es una proyección que muestra al ente en un modo de ser. Al “curarse de” comprensivo le es inherente una significatividad que se desarrolla en un todo de significación determinado. Cada cosa es algo en referencia al algo de las demás. Y el ente ha de ser como es en esta significación para que el “curarse de” pueda conformarse con él. Cuando un ente tiene ya su significación brota la familiaridad con él, pues sabemos a qué atendernos. Pero el ente, como se ha dicho desde hace mucho, se dice en muchos sentidos y al parecer nunca puede quedar simplemente atrapado en la significación que se le ha dado. Además de que la significación proyectada por el ser-ahí va cambiando a su vez. Como señalamos antes, la significatividad no debe entenderse en el contexto del significado de las palabras, sino como la condición hermenéutica del ser-ahí: el ser-ahí es un ente que interpreta y da sentido a lo ente en cada caso, pues la existencia consiste en la proyección de la comprensión del ser.⁴⁸

La caída es un movimiento, la tendencia del ser-ahí a quedar absorbido en los entes desde el “público estado de interpretado” del “uno”. Está es la comprensión desde el “no sí mismo” en la que consiste la impropiedad del ser-ahí. Pero en tanto tendencia puede ser modalizada desde otra perspectiva, la del sí mismo peculiar. El tomar sobre sí la herencia y alcanzar a ver a través de la familiaridad pública, quedar absorbido en el ente desde sí mismo, que no puede consistir en la invención de un mundo singular sino en mantenerse óntico-ontológicamente dispuesto a llevar sobre sí la responsabilidad de la peculiar yección en el mundo.

D) El quién del ser-en-el-mundo

⁴⁸ El devenir de la historia humana muestra que esa familiaridad es heredable. El estado de cosas le es dado a las “generaciones” de hombres. Por ello podemos decir que “cada hombre es hijo de su tiempo” y darle tanto peso al “contexto histórico” de una obra humana, o hablar de las formas culturales de tal o cual periodo histórico y del “espíritu de la época”, y también de la concepción del mundo de tal o cual cultura. Pero la herencia de esa familiaridad no dirime el problema de la unidad de la historia.

Hasta ahora hemos expuesto los rasgos estructurales del ser-ahí como elementos interrelacionados, mismos que apuntan a la posible unidad de los existenciaros. Desde esa unidad ha de ser factible establecer la diferencia y la conexión entre los dos modos de ser: la existencia y la subsistencia o, al menos, el planteamiento de ese problema. Poniendo especial atención en el mundo y el estado de abierto, en la verdad como desvelamiento y la existencia como posibilidad, pensamos que es pertinente ahora hablar del conocido concepto de la cura. <<La “vacuidad” y “generalidad” ópticamente innegable de las estructuras existenciaras tiene su *peculiar* precisión y plenitud *ontológica*. El todo de la constitución misma del “ser ahí” no es simple a pesar de su unidad, sino que muestra una articulación estructural que encuentra su expresión en el concepto existenciaro de cura.>>⁴⁹

Con las explicaciones anteriores debe hacerse bastante más clara la frase “la esencia de este ente, hasta donde puede hablarse de ella, es su existencia.” La existencia consiste en que a ese ente que llamamos ser-ahí le va, en su ser, su ser mismo. Este ente no tiene una naturaleza o una potencialidad que actualizar. Este ente es, a su vez, ese ente singular que él es. Este ente es relativamente a sí mismo: es un ente que comprende su ser. El ser-ahí es aquel ente ante el cual es posible la patencia de todo ente. El ser-ahí comprende, en el fondo de la existencia, el ser en general y sobre la base de esta comprensión puede hacerse frente a sí mismo y permitir que los entes que no son él le hagan frente. Comprender es el proyectar la comprensión del ser, proyectar el poder-ser de esa comprensión. La significatividad es el fondo del mundo porque el ser-ahí proyectivo comprende a los entes dentro de esa significatividad. El todo de significación se hereda y se configura según el caso. Así el mundo se articula, pues nunca hay relación con un ente, lo ente cobra de alguna manera cohesión en el todo de significación del caso. Este es el estado de abierto del ahí. Abrir es presenciar la patencia del ente.

La cura, como reza su definición heideggeriana, es el “pre-ser-se-ya-en-el mundo, cabe los entes intramundanos”. En tanto posibilidad, en tanto existencia, el ser-ahí se “pre es” a cada momento. La proyección del poder ser es previa y mucho más original que

⁴⁹ SyT, pág. 220

cualquier realización o efectividad del ser-ahí. De hecho, debe ser ya claro que el ser-ahí no es nunca algo efectivo. La efectividad supone el subyacer de algo que es siempre presente. Eso que subyace es fundamento de aquello que cambia o varía. Pero en el ser-ahí lo que “subyace” es la posibilidad de esa “variedad”. El ser-ahí es, en esencia, lo que va siendo. La efectividad también implica la “realidad” de lo que está ahí delante como algo “ante los ojos”, es decir, los accidentes son lo efectivamente ahí de lo que subyace. Pero en el ser-ahí la posibilidad no subyace a la efectividad y no podríamos equiparar la posibilidad a la potencia. La posibilidad es siempre una posibilidad desarrollada, lo posible deriva siempre en su desarrollo, pero de tal manera que se mantiene oculto en lo desarrollado. Por eso el ser-ahí se pre-es, pues la efectividad no es una forma de ser que le sea propia; lo efectivo es de tal manera que nunca puede pre-ser se. En tanto posible el ser-ahí ya es, de hecho, todo aquello que le es posible ser, pues la comprensión proyectiva de su poder-ser se le “adelanta” o se le ha adelantado en cada caso ya. <<El “ser ahí” es siempre ya “más allá de sí”, no como un conducirse relativamente a otros entes que él *no* es, sino como “ser relativamente al ‘poder ser’” que es él mismo. Esta estructura de ser del esencial “le va” es la que vamos a llamar el “pre-ser-se” del “ser ahí”>>⁵⁰.

El ser-ahí sólo puede ser aquello que le es abierto en su proyección. El “se” del pre-ser-se indica, a la vez que esa propiedad del sí mismo, la referencia al “uno” y al se. <<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. El poder ser es aquello por mor de lo cual el “ser ahí” es en cada caso como es fácticamente.>>⁵¹ El ser-ahí *se* pre-es a sí mismo, generalmente desde el no sí mismo del “uno”. Si el ente es interpretado cotidianamente desde la idea del “ser ante los ojos”, también y con mayor fuerza ha de interpretarse el sí mismo desde esa guía. <<No se llega a empuñar el “por mor de qué” propio, la proyección del “poder ser” sí mismo es abandonada a la disposición del uno. En el “pre-ser-se” mienta, por ende, el “se” en todos los casos al “sí mismo” en el sentido del “uno mismo”.>>⁵² Cotidianamente el ser-ahí se comprende como un ente que está ahí efectivamente, como un ente “ante los ojos”, lo que conduce a la

⁵⁰ *Ibíd.* pág. 212

⁵¹ *Ibíd.* pág. 213

⁵² *Ibíd.* pág. 213-214.

interpretación que separa alma y cuerpo. El cuerpo es el efectivo estar ahí materialmente y el alma es la sustancia siempre presente que subyace a los accidentes.

El “ya en el mundo” señala el carácter previo de la mundanidad como condición de posibilidad para que el ser-ahí sea como es. El mundo constituido por “los otros” y al cual es arrojado el ser-ahí. Así mismo, se busca mostrar que el ser-ahí es siempre en el mundo y que no puede carecer de él, pues toda existencia es por definición conformadora y proyectora del mundo. Por ello, la última parte de esa formulación tan abigarrada hace referencia al ser-cabe. Pues es ahí donde se cultiva la responsabilidad del ser-ahí de dar forma a su ser, aunque esta responsabilidad sea cedida al uno. Este ente se mantiene siempre entornado y fuera de sí.

Ahora bien, la propiedad y la impropiidad son las dos grandes posibilidades de ser de la cura. La cura puede emplazar la comprensión del ser desde el sí mismo o desde el no sí mismo. El no sí mismo, que se deja guiar por la opinión heredada, da al ente intramundano la forma del útil que tiene un lugar determinado y familiar en el plexo. Cuando éste llega a fallar, el ser-ahí pasa a la actitud teórica del “ver en torno” que busca explicar e iluminar los fenómenos del mundo que nos parecen “absurdos” o fuera de lugar. Una vez explicado lo “absurdo”, el ser-ahí impropio lo “acerca” como algo familiar que ya no sorprende pues tiene ya determinado su significado.

¿Cómo podríamos caracterizar esto en la posibilidad de la propiedad? ¿Cuál es la necesidad de la analítica existencial de plantear un problema como éste?

Todo filósofo ha hablado, de alguna manera, de la posibilidad de mirar al mundo de una forma diferente. Muy señaladamente en Heráclito, pero también ya en Parménides, hay referencias a esa manera diferente de moverse el hombre con respecto a lo que “es”. La propiedad heideggeriana apunta simplemente al hecho de que el ser-ahí no se comprende de manera inmediata y regular desde sí mismo, desde aquello que le es propio por su constitución. El ser-ahí no se comprende por lo regular como existencia sino como subsistencia, como un ente intramundano. Que “los otros” jueguen un papel central en esa

“alienación” del ser-ahí parece bastante plausible y apoyado por evidencias. De hecho, no hay una “alienación” en el sentido ideológico o político de la misma, el extrañamiento de sí mismo del que se habla en la caída es una tendencia inherente al ser-ahí; una “alienación” no podría llevar al ser-ahí a dejar radicalmente de ser como él es. El extrañamiento del ser-ahí no hace que éste pierda su carácter de ser posible, simplemente hace que este ente huya de sí mismo ante su constitución. Cotidianamente el ser-ahí se percibe con una forma de ser que no le es propia, se desfigura a sí y a la totalidad de lo ente que comprende. Por eso tiene esta desfiguración la forma de una huida de sí mismo, pues en el ser de este ente se encuentra la tendencia a no comprenderse como él es. Pero lo desfigurado no es lo ente, sino la comprensión del ser que posibilita la presencia de lo ente.

Y la pregunta de la ontología es, para el pensador de la Selva Negra, la que interroga por el ser en cuanto tal. Esta pregunta implica preguntar por el ente que cuestiona. Y también por lo ente en general, pues de ello se dice que “es”. Así, lo ente ha de volverse accesible en su ser, con tal de plantear la pregunta de manera adecuada. Pero ¿cómo basarse únicamente en el ser-ahí cotidiano para llevar a cabo la pregunta fundamental?, ¿basta la tendencia al extrañamiento de sí mismo de este ente para caracterizar su ser? El ser-ahí no es sólo caído, es ante todo un ser posible. Si el ser-ahí se fuga cotidianamente de sí mismo, esta fuga tiene forzosamente su raíz en la constitución ontológica de este ente. La fuga es un dato positivo para la pregunta por el ser del ser-ahí, siempre y cuando no se le tome como el único dato accesible, pues en él se hace presente esa otra posibilidad de girar la mirada y como decía Heráclito “el oscuro”: “esperar lo inesperado”. El extrañamiento es un movimiento que requiere de suyo de la posibilidad de un estado de ser sí mismo. Pero tampoco parece una tarea fácil caracterizar esa posibilidad. Aun así la obra heideggeriana ha dejado varias pistas sobre el camino.

La diferenciación entre las posibilidades de la propiedad y la impropiidad encuentra su justificación en el concepto de tiempo. El tiempo es el horizonte comprensor del sentido del ser, y el ser *se da* en la comprensión que el ser-ahí proyecta. Esta comprensión está dominada, inmediata y regularmente, por la caída y el “no sí mismo” del “uno”. Esta dominación no es un hecho cabal, sino una tendencia del ser-ahí a huir de su ser mismo. El

ser-ahí huye de su ser posible para ceder su responsabilidad a la familiaridad que lo tranquiliza. Huye de su ser y por ello se encubre a cada momento la “comprensión del ser” que él mismo es. El ser-ahí tiene que hacerse responsable por él mismo, llevar la carga de su comprensión del ser y por cómo dar forma a su ser a cada momento y en cada caso, para ello está referido a lo ente en general. La familiaridad y el aquietamiento de la cotidianidad lo eximen de tener que estar llevando a cabo esto a cada instante y por sí mismo. Para establecer esa familiaridad con el mundo, es necesario que el ser-ahí comprenda lo ente como “ante los ojos”, como algo que es de manera estable y definida.

El comprensor proyectarse del “ser ahí es, en cuanto fáctico, en cada caso ya cabe un mundo descubierto. De éste toma sus posibilidades, e inmediatamente con arreglo al “estado de interpretado” del uno. Esta interpretación ha reducido por adelantado las posibilidades de libre elección al círculo de lo conocido, lo asequible, lo que “se lleva”, lo que “es debido” o “está bien”. Este rebajamiento de las posibilidades del “ser ahí” al nivel de lo inmediatamente disponible en la cotidianidad acarrea al par un oscurecimiento de lo posible en cuanto tal. La cotidianidad del término medio del “curarse de” se ciega para la posibilidad y se aquieta en lo simplemente real.⁵³

Esa interpretación nutre la tematización de lo ente y la historia de la ontología en tanto tematización expresa del ser. Lo “ante los ojos”, la sustancia, pasa a ser de manera casi natural el sentido eminente del ser. Y así el ser debe ser intemporal tanto metafísicamente (eterno) como idealmente (idéntico).

Si existe esa otra posibilidad de ser del ser-ahí, en la que este ente tienda a sí mismo y a tomar sobre sí mismo la responsabilidad de ser, en ella debe atestigüarse otra manera de comprender el ser. En la propiedad el tiempo debe ser de otra forma, si es que ahí no tiene la presencia el privilegio como sentido del ser.

⁵³ *Ibíd.* pág. 215

Capítulo III

Posibilidad y Finitud

*Quizá es tan penoso
ser despertado de una visión
como nacer.*
James Joyce

La propiedad, el “precursor estado de resuelto”, al que llega la analítica existencial, es una modificación existencial del ser-ahí. Su lugar en la analítica se justifica debido a la fundamentación óptica a la que debe atenderse. Si la finitud es la constitución ontológica del ser-ahí, entonces ha de corresponderle su modo óptico de ser. La propiedad es el diseño ontológico de una posibilidad que se encuentra como tendencia íntima del ser del ser-ahí, la comprensión del ser. La comprensión del ser se halla en la vivencia cotidiana envuelta en oscuridades, la ontología es un intento esclarecedor de esa tendencia, la fenomenología consiste en la radicalización de esa tendencia del ser-ahí. Así, la propiedad es un modo (proyectado hermenéuticamente) que tiene su fundamento en la posibilidad óptica de dicho diseño.

La propiedad es una modificación existencial de la caída y del “uno”. “Uno” y caída son existenciales del ser-ahí; en cada caso la existencia es caída y en cada caso el ser-ahí es “uno” con “los otros”. En la caída el mundo es hospitalariamente familiar para con el ser-ahí. En el “uno” el ser-ahí se ve liberado de tener que llevar a cabo el descubrimiento de los entes que le hacen frente y se apega a la opinión transmitida acerca del mundo. La significatividad del mundo es asimilada sin más, aunque sea en cada caso. La singularidad del ser-ahí es puesta bajo el dominio de la opinión heredada. ¿De qué manera podría el ser-ahí ser como es por su propia constitución, es decir, ser-verdadero y al par yecto en un mundo compartido? La ontología tradicional ha negado el valor a la experiencia cotidiana, pues la ha considerado una mera apariencia, un estado insignificante para la investigación ontológica. Pero si las cosas mismas se muestran ahí de manera inmediata y regular, la

ontología debe por fuerza partir de la cotidianidad y “tornar a ella” para desarrollar la pregunta que interroga por el ser.

El ser-ahí es posibilidad y huye de esa posibilidad a través de un hacer del mundo su “casa”. La propiedad supone que de alguna manera el ser mismo de este ente ha de llamarlo a ser como es y ha de poner ante él el mundo en su desnudez inhóspita. Esa llamada está ya en el ser del ser-ahí en tanto éste es siempre “relativamente a su ser mismo”. La cura ha de poder ser comprendida (aunque no concebida reflexivamente) por el ser-ahí para que este ente se dirija en todo caso a sí mismo. La existencia consiste en el ser relativamente a sí mismo, y el modo de esa relatividad es la comprensión. La existencia se las ve con su ser comprendiéndolo. Sólo se puede comprender algo sobre la base de su sentido. El ser-ahí se comprende en cada caso en su ser porque puede ver su ser sobre el fondo de su sentido. El ser del ser-ahí es la cura, y ésta implica no sólo la relación con el sí mismo sino con la totalidad de lo ente y la comprensión del ser en general. La cura ha de ser accesible sobre el fondo de su sentido de ser. El que el ser-ahí pueda comprender su ser y con él el ser de los entes y el ser en general, implica que de antemano le está abierto su sentido. El sentido de la comprensión del ser en general es el tiempo. Esto es así porque el sentido sobre la base del cual el ser-ahí puede abrir su ser, ser relativamente a sí mismo, es la temporalidad. Por tener el ser-ahí que comprender su ser, dado que toda comprensión se da sobre el fondo de su sentido, la temporalidad es el sentido del ser de la cura. Y dado que el ente que comprende el ser, la existencia, tiene como sentido de su ser la temporalidad, se puede afirmar que el tiempo es el sentido de la comprensión del ser en general.

La temporalidad no puede tener la interpretación cotidiana que se hace de ella en referencia a la utilidad o la contemplación de los entes. Si la temporalidad es el sentido, entonces ella misma no queda articulada en lo interpretado, sino que posibilita la articulación y por ello queda en el “fondo de...”. El sentido es siempre articulable pero nunca articulado, el sentido no tiene la forma de ser susceptible de mostrarse como algo, el sentido es el fondo que hace posibles los múltiples “como algo”. La temporalidad como sentido de ser del ser-ahí articula la totalidad de este ente, pero sin quedar ella misma definida por esa articulación.

Debemos delimitar lo que la experiencia cotidiana ofrece como dato del tiempo y distinguirlo de lo que la experiencia cotidiana “sabe” del tiempo. Asimismo, tenemos que ver cómo esa concepción vulgar del tiempo se vierte en la tradición filosófica y genera un concepto tradicional del tiempo, en el cual la concepción vulgar del tiempo está contenida. Ante esto el análisis heideggeriano intenta plantear la cuestión del tiempo de una manera radical. El tiempo como horizonte comprensor del sentido del ser no puede tener como hilo conductor la idea del devenir.

Cotidianamente el tiempo es el factor de la realidad que *ordena* el tránsito de la totalidad de lo real. Pues todo lo real es transitorio, exceptuando el conocimiento puro y las entidades metafísicas. La realidad tiene entonces el carácter del movimiento. Y de alguna manera, el que “todo se mueva” es una condición compartida por lo real, es un principio de unidad de lo ente. Por ello la tematización, en tanto interpretación expresa, de esa vivencia cotidiana del tiempo supone que lo ente es “en el tiempo” como contenido por el río que fluye de un pasado hacia un futuro. No es un azar que Aristóteles ubique su tratado del tiempo en la *Física* y no en su tratado sobre la entidad de lo ente o el ser de lo ente, la *Metafísica*.

El “lugar sistemático” en que se lleva a cabo una exégesis filosófica del tiempo puede servir para juzgar la idea fundamental que la guía. La primera interpretación temática y extensa de la comprensión vulgar del tiempo que nos haya sido transmitida se encuentra en la *Física* de Aristóteles, es decir, en el cuerpo de una ontología de la *naturaleza*. El “tiempo” aparece en compañía del “lugar y el “movimiento”.¹

Si la temporalidad, en este caso como sentido del ser del ser-ahí, pudo ser planteada de otra manera por Heidegger, es por su idea de la propiedad. De alguna manera hemos de poder pensar en una posibilidad de existir en la que el ser-ahí no se apegue a la significatividad heredada y se fisure la familiaridad hospitalaria del mundo. Y, con ello, que el fondo de la existencia se muestre como la condición de posibilidad del *darse del ser*. Que la existencia que se experimenta a sí misma como posible sea el fundamento de una ontología general.

¹ SyT, pág. 461-462

A) La angustia y el ser-para-la-muerte

El encontrarse abre al ser-ahí a su ahí. Dice “cómo le va a uno”. Muestra el hecho nudo y simple de que el ser-ahí es. Y dice cómo le va a ese que es. El encontrarse pone al ser-ahí ante su yección en el mundo. Pero la caída en el “uno” es abarcante del todo del estado de abierto y también del encontrarse. El encontrarse caído desfigura aquello que abre. La angustia es un encontrarse señalado. En ella se encuentra la posibilidad de fisurar la familiar significatividad del mundo, pues es un encontrarse no desfigurador.

El temor es un encontrarse constante de la vida cotidiana. Todos tememos por nuestra persona y estamos al tanto de todo aquello que pueda resultar amenazante y nocivo para nosotros. En el temor se teme por la seguridad de “uno mismo”. Por ejemplo, se teme quedar sin empleo para hacer frente a las condiciones que la vida actual impone. También se teme por las decisiones de los políticos, porque ellas pueden poner en riesgo la tranquilidad de nuestra comunidad y su bienestar. El temor es temor por algo ante algo, donde este “por” y este “ante” son términos opuestos, pues uno es amenazado y el otro amenazante. Para “curarse de” lo amenazante se pueden tomar varias precauciones, se puede prever y actuar de manera precavida. Podemos pensar, actuar o reflexionar esas soluciones a través de las cuales alejaremos la amenazante o lo acercaremos quitándole el rasgo de lo que amenaza. Lo que amenaza amenaza en tanto puede ocurrir, puede ser efectivo, es decir, puede realizarse.

El ser-ahí se atemoriza por una forma de sus afanes, de sus preocupaciones, por no poder llevar a cabo aquello que se ha propuesto, por perder algo que tenía como algo seguro y cierto. El temor apunta a lo “ante los ojos”, pues se teme por una “realidad” que hay que cuidar y ante una “realidad” que puede hacernos frente.

El temor oculta una forma originaria del encontrarse, esa que llamamos angustia. En el temor huye el ser-ahí de lo amenazante “curándose” de ello. Se guarda una conformidad entre el ente intramundano que amenaza y el por mor de este ente. Además, en el temor se

teme ante algo que se encuentra en la proximidad de lo “a la mano” ante lo que hay que huir. En la angustia no huye el ser-ahí de ningún ente intramundano; justamente la fuga ante la angustia huye hacia los entes intramundanos. Absorberse en la cotidianidad es una huida ante la angustia. El “ante qué” de la angustia es indeterminado. La angustia no es ante tal o cual ente, ni ante una totalidad proyectada de lo “ante los ojos” o lo “a la mano”.

No es que se empiece por desviar reflexivamente la vista de los entes intramundanos, para pensar sólo en el mundo, ante el cual acaba por surgir la angustia, sino que es la angustia lo que como modo del encontrarse abre por primera vez el *mundo como mundo*. Sin que esto signifique que en la angustia se “conciba” la mundanidad del mundo.²

Pues justamente para la angustia el ente pasa a ser algo insignificante, se rompe la conformidad con el por mor del ser-ahí. La angustia es ante algo indeterminado que no puede ser conforme a ningún por mor, ante eso indeterminado el ser-ahí está constantemente huyendo.

El ante qué de la angustia es *nada* y en *ninguna* parte. El plexo referencial de los parajes se disuelve en la angustia porque, como encontrarse muestra que la significatividad es en último término una condición del ser-ahí. Pero la angustia se angustia porque el ser-en-el-mundo es un ser posible, no algo determinado. La angustia es angustia ante el sí mismo más peculiar, ante la constitución del ser-ahí. La angustia se angustia ante lo posible. <<Con el “por qué” del angustiarse abre, por ende, la angustia al “ser ahí” como “*ser posible*” y como aquello que únicamente en sí y por sí puede ser como singularizado en la singularización.>>³ La angustia es el encontrarse que pone al ser-ahí ante su ser posible, que puede hacer que este ente sea consciente de su ser como existencia. <<La angustia hace patente en el “ser ahí” el “*ser relativamente al* más peculiar ‘poder ser’”, es decir, el ser *libre* para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo.>>⁴ La angustia demuestra que la significatividad familiar no es más que una costumbre en la que el ser-ahí ha quedado inmerso. La yección y la caída son un movimiento, pues el ser-ahí no toma su mundo una vez y para siempre, sino que en cada caso configura y proyecta esta

² *Ibid.* pág. 207

³ *Ibid.* pág. 208

⁴ *Ídem.*

significatividad. La yección en el mundo no es un hecho consumado, es también una tendencia, el ser-ahí es siendo yectado. La angustia abre al ser-ahí a la conciencia de su yección en el mundo y de la omisión que este ente comete constantemente en dicha yección. El ser-ahí ha omitido tomar sobre sí su propia yección y se ha dejado arrojar al mundo configurado por el “uno”. La angustia pone al ser-ahí ante la responsabilidad de su yección. La angustia le muestra al ser-ahí que la significatividad no se halla de suyo en el ente intramundano sino que el mundo como tal es inhóspito y no familiar. En el mundo el ser-ahí no comienza por estar en su casa, sino por estar a la intemperie.

Si el ser-ahí se deja llevar por la angustia y no intenta opacarla huyendo de ella, si se mantiene en la escucha de lo que ella le permite ver, entonces puede “querer tomar conciencia” de sí mismo como un ser posible. Un ser posible que se halla entornado por el mundo inhóspito (pues nada en el mundo es originariamente familiar). El plexo significativo se muestra como una hipóstasis que no es propiamente el mundo, sino la forma de familiarizarnos con él. El mundo es originalmente “insignificante” y, por tanto, inhóspito. Y también destella así lo asombroso de lo ente, aquello a lo que no podemos acostumbrarnos: la patencia sin velos del ente. Podemos decir que el ente *lógico* (el ente al que pertenece el habla) es un ente que se halla entornado en una trama de entes i-lógicos. Pero que en tanto son comprendidos en su patencia hacen referencia los unos a los otros. Y en tanto son comprendidos en su ser son articulados con esa comprensión del ser. La significatividad es proyectada por la condición hermenéutica del ser-ahí.

La nada ante la que se angustia la angustia es <<[...] lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente a su propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada.>>⁵ “Querer tomar conciencia” es darse cuenta asimismo de que la angustia singulariza en la responsabilidad de que el ser es en cada caso el mío. Este singular que tiene que tomar sobre sí la responsabilidad de su propio ser, es un ente sin fundamento. La nada ante la que se angustia el ser-ahí es la posibilidad más peculiar y propia de este

⁵ Heidegger, Martin. “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid 2000. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Pág. 102

ente, de ahí que aparezca como lo indeterminado. Sin embargo, esa nada no es la nada absoluta, sino que, como en el *Sofista* platónico <<[...] cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente.>>⁶

La angustia pone al ser-ahí ante la nada y hace “ver” a la existencia que el ser-ahí no tiene un fundamento y que este ente es su propio fundamento. El ser-ahí carece de una esencia que dicte su forma de ser, su esencia es la posibilidad y su forma de ser es la existencia. El ser-ahí es un ente que se funda a sí mismo porque su constitución implica un “no ser”. Por ello, la angustia abre al ser-ahí como ser-posible y lo impele a tomar sobre sí su responsabilidad ontológica, la de dar su peculiar forma a esa existencia posible. La angustia hace patente al ser-ahí que este ente es, en su ser, el fundamento de un “no ser” y que dicho fundamento está afectado de “no ser”. La angustia le hace patente al ser-ahí que es un “ser para la muerte”.

La existencia es el modo de ser que puede comprender su carácter de infundado. Esta posibilidad de comprenderse es una posibilidad que no está dada, sino que como tendencia íntima de su ser, debe ser ganada por este mismo ente. El ser-ahí debe mantenerse dispuesto para escuchar aquello que la propia angustia comprende (porque todo encontrarse es comprensor).

Ahora resulta fenoménicamente visible ante qué huye la caída como fuga. No *ante los* entes intramundanos, sino justo *hacia* ellos como los entes cabe los cuales puede detenerse el “curarse de”, perdido en el uno con aquietada familiaridad. La cadente fuga *al* “en su casa” de la publicidad es fuga *ante* el “no en su casa”, es decir, la inhospitalidad que hay en el “ser ahí” en cuanto “ser en el mundo” yecto, entregado en su ser a la responsabilidad de sí mismo. Esta inhospitalidad persigue constantemente al “ser ahí” y amenaza, aunque no sea de manera expresa, su cotidiano “estado de perdido” en el uno. Esta amenaza puede ir fácilmente de la mano de una plena seguridad y sentimiento de no haber menester de nada por parte del cotidiano “curarse de”. La angustia puede emerger en las situaciones más inocuas. Tampoco es menester de la oscuridad en que es común sentirse más inhóspitamente. En la oscuridad no hay,

⁶ Platón. “*Sofista*” en *Diálogos*. Tomo V. Editorial Gredos, Barcelona 2000. Traducción de N. L. Cordero. pág. 436. 257b

en un modo pronunciado, “nada” que ver, aunque lo cierto es que el mundo es *aún y más impertinente* “ahí”.⁷

La huida de la angustia es la fuga que llamamos la caída. Para huir de su propia finitud que se abre en la angustia, el ser-ahí requiere de la familiaridad. La base de la cotidianidad familiar y tranquilizadora del ser-ahí es la angustia, o mejor dicho, la huida de la angustia. La angustia amenaza de la misma manera el ser-uno-con-otro en tanto ese dar por supuesto al otro. La angustia singulariza y no puede esta singularización anular a “los otros” pero sí la influencia de la tradición heredada y endurecida por la presión que el “uno” ejerce para forjar la mirada al ente. La angustia fisura la mirada cotidiana, al menos, por lo que dura un parpadeo. La angustia señala que se “puede ver” de una manera diferente al acostumbrado algo como algo, aunque la angustia no sea propiamente esa mirada.

El ser-ahí no es dueño de su angustia, más bien es la angustia una fuerza latente en la existencia a la que ésta se cierra cotidianamente. La fuga de la angustia tiene lugar en las habladerías y el ruido de la cotidianidad, donde el silencio (esa forma fundamental del habla) se olvida. El ser-ahí no puede decidir con su voluntad provocarse la angustia, ésta es algo que le ocurre. Pero también podríamos decir que la angustia está siempre ocurriendo. Como el sonido cósmico de los pitagóricos, que el hombre no puede escuchar, pues su oído está acostumbrado a él, ya que ese sonido está activo todo el tiempo y el hombre nació con ese sonido ya en su oído, por eso es insensible a él.⁸ Del mismo modo, el ser-ahí debe estar en cierta disposición para asumir la angustia que se mantiene latente, debe poder mantenerse silencioso para poder escucharla.

Esa disposición a la escucha silenciosa es lo que nombramos como un “querer tener conciencia”. La conciencia no es el “yo” como el núcleo sustancial de un sujeto. También advierte Heidegger que no debe tomarse en el sentido de la conciencia moral. El “querer tener conciencia” es una atestiguación existencial que el ser-ahí puede tener sobre su propio ser. Es la fundamentación óptica de esa posibilidad que llamamos propiedad. Al explicar el

⁷ SyT, pág. 209

⁸ Cfr. Bernabé, Alberto (comp.) *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*. Alianza Editorial. Madrid 1988. Pág. 87. El comentario es de Aristóteles y se encuentra en *Acerca del Cielo* 290b12 (58b35).

habla citamos un pasaje⁹ que hace referencia a <<la voz del amigo que lleva consigo todo “ser ahí”>>; esta es la vía por la que el ser del ser-ahí “llama” al ser-ahí de vuelta a sí mismo. En la angustia está el comienzo de esta llamada a la que el ser-ahí puede atender o rechazar y huir de ella. “Conócete a ti mismo” rezaba el oráculo de Apolo en Delfos. Heráclito también afirma haberse investigado. Con el “querer tener conciencia” y la vocación al sí mismo refiere Heidegger esa experiencia.

Cada ser-ahí ha de ser como decida ser-se. Preguntar por el sí mismo es ya arrojar una pregunta que construye ese *ecce* que somos cada uno. Lo que en última instancia se pone en juego en la preeminencia de la existencia sobre la esencia, es el fundamento del ser de este ente que en cada caso somos nosotros mismos. La pregunta por el ser, que se encuentra implícita en la pregunta por la entidad, ha buscado tradicionalmente un fundamento. El ser ha de ser fundamento de lo que es. Y el fundamento debe dar certeza y seguridad al conocimiento, es garante de la racionalidad y la cognoscibilidad de lo real, y también de la existencia humana. Pero si la existencia precede a la esencia, entonces la responsabilidad de este ente sobre su propio ser lo hace “fundamento” de sí mismo. Es decir, si no fuera por sí mismo, este ente no tendría a qué asir su propio ser. Sin embargo, el sí mismo de este ente y su propio ser son una y la misma cosa, así que en ese círculo es un ser infundado. El ser-ahí es un ente y su ser es la cura, pero la cura es como es fácticamente y es posible ontológicamente, la cura es como se decide en cada caso. Esta decisión no es una elección moral o ética, en sus sentidos corrientes, al hablar de decidir nos referimos a un “estar en disposición” de tomar la responsabilidad de su propio ser. La impropiedad es la omisión de la decisión de mantenerse dispuesto a cargar esta responsabilidad Como la existencia precede a la esencia, la cura no tiene una forma que le sea esencial, carece de fundamento, pero ella es como decide ser. Así, el ser-ahí es fundamento de un no ser y ese propio fundamento se ve afectado de no ser. Esta es la raíz y la meta de la búsqueda del sí mismo. Esta es la raíz de la angustia, y es de lo que quiere tomar conciencia el ser-ahí que se deja vocar por su propio ser.

⁹ Ver nota al pie 66, página 44.

En razón de la forma de ser constituida por el existenciario de la proyección, es el “ser ahí” constantemente “más” de lo que es efectivamente, si se quisiera y se pudiera llevar registro de la riqueza de su ser, tomándolo a él mismo por algo “ante los ojos”. Pero nunca es más de lo que es fácticamente, porque a su facticidad es esencialmente inherente el “poder ser”. Aunque tampoco es nunca menos por ser un “ser posible”, es decir, aquello que él, por ser un “poder ser”, *aún no* es, lo *es* existencialmente. Y sólo porque el ser del “ahí” debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo: “¡Llega a ser lo que eres!”¹⁰

El ser-ahí es de esta manera un deudor. El ser-ahí se debe a sí mismo. Algunos filósofos han hablado de la carencia del hombre, de su incompletud, pero si se le toma rigurosamente como existencia, a ésta no le puede faltar nada, pues es fáctica y posible, no real y completable. La existencia, en tanto posibilidad, se pre-es de manera radical, es una totalidad a pesar de no tener límites reales pues nada en ella es definitivo. La existencia es un ser-en-el-mundo que proyecta su propio entorno; mundo y verdad (descubrimiento de lo ente) sólo lo hay hasta donde el ser-ahí es; así que la deuda abarca el plexo de significación y la constitución de la mundanidad. Los plexos de referencia entre los entes y el “para” con el “por mor” se dan sobre la base de esa afección del no-ser. El todo de referencia que se articula como mundo está afectado por el no-ser, pues está fundado por un fundamento que es un no-ser. Es el ser-en-el-mundo en cuanto tal el que es deudor, por ello la angustia es ante el ser-en-el-mundo y por él. El mundo es originariamente inhóspito.

La angustia abre afectivamente al ser-ahí a la inhospitalidad del mundo y a su singularidad. En la singularidad, el ser-ahí peculiar puede escuchar la “voz de la conciencia” que lo conduce a su esencial “ser deudor”. Es un ente que en su ser está fundamentado por un “no ser”. La nada y el no-ser toman el sentido de la posibilidad, pues no son la “pura nada”. El ser-ahí carece de fundamento y se enfrenta a la nada porque es un ser posible que debe responsabilizarse a cada instante, y este responsabilizarse no es decidirse por una opción accesoria de su ser, sino por una posibilidad que da forma a su existencia. Encima, este ente omite constantemente en su yección la elección de sus posibilidades en el mundo. La posibilidad que es este ente es de inmediato entregada a la

¹⁰ SyT, pág. 163

interpretación cotidiana. Pero, aun así, se mantiene latente en el sí mismo la angustia ante esa nada. Y también se mantiene abierta la posibilidad que él es. Oculto en el “tener que ver por sí” cotidiano está la inherente conformación proyectiva de su propio ser, aunque esté endosada y alienada en el “uno”. Hay una posibilidad que nunca puede ser cedida al “uno”, aunque podamos encubrirla y deformarla de múltiples maneras: la posibilidad de dejar de ser, la posibilidad de la absoluta imposibilidad de la existencia.

La analítica existencial llega al punto más álgido de sus propios análisis. El “ser para la muerte” del ser-ahí es el “fin” de esta llamada que comienza en la angustia y se elige en la “deuda”. En la angustia el ser-ahí no ha decidido nada sobre sí, ha sido afectado por la nada, pero no ha hecho suyo ese no-ser. La angustia es el encontrarse y a ese encontrarse le corresponde un comprender y un hablar. El hablar que corresponde a la deuda es el silencio que escucha la voz de la conciencia. Pero para tomar sobre sí esa deuda y hacerse responsable del propio ser, debe el ser-ahí comprender su posibilidad más propia, esa que nunca le puede ser arrebatada.

La muerte no es el final de la vida. El sentido ontológico de la muerte no comparte el significado con su sinónimo biológico. La vida es un concepto básico en la filosofía, pero nunca lo había sido tan radicalmente la muerte hasta la filosofía heideggeriana. Y sigue siendo la relación entre existencia y subsistencia el punto clave para entender el giro que se aplica a estos problemas. Si seguimos concibiendo la vida y la muerte en términos de realidad, entonces seguiremos captando esta muerte existencial con una carga biologicista. Es un hecho que los datos concretos sobre la muerte física son el suelo óptico de esta proyección ontológica. Pero se habla de la posibilidad y no de la realidad. La muerte es una posibilidad que a todo ser-ahí le está abierta.

La tendencia del ser-ahí es a no comprenderse como un ente finito. Con todo trata el ser-ahí de mantener cerrada la comprensión de su propia finitud. Sin embargo, la finitud es el sentido más propio de la existencia. Todo “ver por sí” y todo el “por amor” a sí mismo que se encuentra en el trajín de la existencia tiene por *motor* la certeza de la muerte. Todos los hombres sabemos que un día habremos de morir. Y esa es la motivación de toda la

experiencia humana. Todos los afanes, toda libertad de ser esto y no aquello, de tal o cual manera, de interpretar las cosas de un modo y no de otro, tienen como última referencia la posibilidad del morir.

Nadie puede experimentar el morir de los otros. Si en la muerte se deja de ser, nadie experimenta en la muerte del otro la pérdida de sí mismo. Perdemos a los otros y perdemos nuestras posibilidades con ellos, nuestras esperanzas de “vivir algo con el otro”, pero no perdemos nuestro propio ser. Esa experiencia es radicalmente intransferible. Varios análisis antropológicos ubican la muerte y la conciencia de ella como el fundamento del sentimiento religioso. Varias investigaciones psicológicas colocan la muerte como el contrapunto de donde surgen las creaciones humanas. El hombre crea para no morir. La muerte es el no ser radical del ser-ahí. El hombre debe decidir qué hacer con su tiempo mientras muere.

Para Heidegger, sin embargo, la muerte no es un ente del cual pueda el ser-ahí curarse. No podemos calcularla ni anularla, no podemos detener su inexorabilidad como si fuera algo amenazante. Y, sin embargo, el ser-ahí cotidiano se “cura de” todo lo ente para mantenerse “vivo”. El “por amor” vulgar de la existencia es un “para no morir”. Todo el cuidado que pueda tener este ente por su ser desde la caída en el “uno” es un rechazo que busca mantener lo más a raya posible su carácter finito. Pero la cura, el ser del ser-ahí, es justamente “ser relativamente a la muerte”, es la muerte la que articula los distintos modos y la posibilidad que es este ente. La muerte no es algo que está por venir, sino que la existencia es finita en sí misma, nada en ella es definitivo.

La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el “ser ahí” mismo. Con la muerte es inminente para el “ser ahí” él mismo en su poder ser *más peculiar*. En esta posibilidad le va al “ser ahí” su “ser en el mundo” absolutamente. Su muerte es la posibilidad de “ya no poder ser ahí”. Cuando para el “ser ahí es inminente él mismo como esta posibilidad de él, es referido *plenamente* a su “poder ser” más peculiar. Así inminente para sí mismo, son rotas en él todas las referencias a otro “ser ahí”. Esta posibilidad más peculiar e “irreferente” es al par la extrema. En cuanto “poder ser” no puede el ser-ahí rebasar la posibilidad de la muerte.

La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del “ser ahí”. Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreferente e irrebable*.¹¹

El ser relativamente a la muerte es la diferencia radical entre la existencia y la subsistencia. Con la muerte y en ella es el ser-ahí todo lo que *puede* ser. En el ser para la muerte se ubica la constitución de la existencia, es la muerte aquella relatividad del ser-ahí a sí mismo. Tomada como posibilidad, se encuentra en cada caso de la existencia. La muerte está presente en todo “curarse” y en todo “ver”. Pero no como la muerte que ocurrirá al final de la vida, no como el hecho de que en algún punto del tiempo este ente dejará de ser. Más bien, tomando la muerte como finitud y nada, está el ser-ahí muriendo constantemente. Tampoco pensando esto como un estar cada día más cerca de la muerte y más lejos del nacimiento. La finitud es posibilidad, es apertura, pues como la imposibilidad absoluta de la existencia acompaña cada proyección de lo posible. La finitud es la apertura de la posibilidad. Sólo con la muerte cobra su sentido la posibilidad y la apertura. <<[...] el carácter de posibilidad más peculiar que tiene la muerte: ser cierta y al par indeterminada, es decir, posible a cada instante.>>¹² La existencia es finita pues en cada caso es muriendo. El “ante qué” de la angustia es la muerte, la angustia es el estar yecto en la imposibilidad constante que se proyecta en cada posibilidad, el estar ya en la inminente imposibilidad. Por eso es indeterminado el “ante qué” de la angustia, porque la imposibilidad es *nada*.

El estado de abierto, que consiste en que el ser se *da* en la comprensión del ser, puede abrir el ser porque la comprensión del ser-ahí es una comprensión finita. La finitud, la muerte en su sentido rigurosamente ontológico, es la apertura a los múltiples sentidos de lo ente.

¿Cómo puede alcanzar la existencia a “vivir” según esta constitución finita de su ser posible? Dirigiéndose a la muerte como la posibilidad que se halla presente en cada posibilidad. La muerte está en cada caso ahí, en cada manera de ocuparse en los entes y en todo ser-con “los otros”. En cada caso el ser-ahí comprende de una manera, el ser-ahí se comprende de un modo y no de otro. Cotidianamente el ser-ahí comprende en el horizonte

¹¹ *Ibíd.* pág. 273-274.

¹² *Ibíd.* pág. 282

de la efectividad y la subsistencia, lo cual le cierra la posibilidad de comprenderse desde otro horizonte. La finitud, como esa inminencia, es el sentido del ocuparse y demorarse en lo ente, incluso en ese ente que somos nosotros mismos. El ser-ahí que se proyecta a esa posibilidad y la comprende en tanto posibilidad, comprendiéndose a sí mismo a partir de su ser finito, empuña la totalidad de su existencia. Empuñar no significa “tenerse todo”, pues así se expresaría el ser-ahí como un “ser ante los ojos”. Comprenderse como posible es tender a sí mismo en tanto ente finito que es fundamento de sí mismo y cuyo fundamento está afectado de no-ser. La finitud es la apertura del propio ser, en tanto este consiste en un poder-ser, y tender a proyectarlo en cada caso desde sus propias posibilidades. Pues el ser-ahí que precursa de esta manera su morir no puede enredarse en las posibilidades decididas por el “uno”. El “por mor” de sí mismo que se da en el ser relativamente a la muerte hace que las relaciones del “para” con el ente “a la mano” resurjan de una conformidad reiterada. En el morir que se precursa se vuelve claro para el ser-ahí del caso el por mor originario, que es el estar entregado a la responsabilidad de su ser. El ente “a la mano” toma su lugar más original y se hace patente justo en el conformarse con el “por mor” original. También la cotidiana indiferencia en la que se mueve el ser-con “los otros” se revela como el estar compartiendo un “destino” con “los otros” que también son entes posibles. “Los otros” no son entidades intramundanas “ante los ojos”, sino la referencia común del estado de descubiertos de los entes.

Precursar la muerte implica la comprensión de que nada es definitivo o, mejor aún, de que el ente se funda en la apertura de la comprensión del ser. En el precursor estado de resuelto el ser-ahí no concibe la totalidad de lo ente como posibilidad, sino que empuña el mundo compartido y la subsistencia de lo ente como elementos de la experiencia de la existencia. El ente que usamos cobra su sentido en nuestro morir y en nuestro morir se desvela el hecho de que su uso es cotidianamente impropio. Pues no *se* usa regularmente “por amor” a nuestro ser, sino sólo usamos como *se* usa y para lo que *se* usa. Y esto no significa que el precursar corrija el uso “negativo” que se hace de lo “a la mano” en la vivencia cotidiana, sino que hace visible que ese uso es una costumbre, un dar por consabida la constitución del ente y, a una con ello, la constitución de nosotros que necesitamos usarlo. El ser del ente “a la mano” está en juego en su relación con el “por

mor” de nosotros mismos. Si en la utilidad el ente se da por supuesto, también se estará dando por supuesto ese por mor. En la urgencia del “curarse de” que da por supuesto el “algo para algo” y no lo devela desde su propio por mor, la existencia se comprende a sí misma como un ente “ante los ojos”. La propiedad que precursa su morir hará una modificación que desvele ese dar por supuesto, no sólo el “para” del ente “a la mano”, sino la forma de ser del ente con el que se conforma ese “para”.

La propiedad es un estado de abierto que no se comprende primariamente desde la caída, sino desde la tendencia a la finitud, desde la latencia del sí mismo. Su encontrarse es la angustia, su habla es el silencio que se escucha a sí mismo y su comprender es un precursar su posibilidad más propia, la que articula la totalidad de su ser: su muerte. La caída no deja de ser un existenciarío del ser-ahí propio, en la propiedad el ser-ahí sigue siendo arrojado en un mundo compartido y preestablecido. Pero la caída toma, en el estado de la propiedad, la forma de un empuñamiento de la yección, un elegir la tradición heredada como el “nacimiento” del sí mismo y un hacerla propia por medio de la singularidad: <<no es la existencia propia nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existenciaríamente sólo un modificado empuñar ésta.>>¹³. Esto es lo que Heidegger denomina el “estado de resuelto”, pues la existencia se resuelve a tomar sobre sí su propia constitución ontológica y a elegir ser responsable por su existencia ópticamente:

La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección *en esto* la llamamos “existencial”. La cuestión de la existencia es una “incumbencia” óptica del “ser ahí”. Para liquidarla no se ha menester de “ver a través” teóricamente de la estructura ontológica de la existencia. El preguntar por esa estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. El complejo de estas estructuras lo llamamos la “existenciariedad”. La analítica de ésta no tiene el carácter de un comprender existencial sino “existenciarío”. La posibilidad y necesidad de una analítica existenciaría del “ser ahí” se halla prefigurada en la constitución óptica de éste.¹⁴

En el “precursor estado de resuelto” la existencia retorna a su propia constitución. La finitud abre la temporalidad que “permite ver” al ser-ahí su propio ser. La temporalidad es

¹³ *Ibíd.* pág. 199

¹⁴ *Ibíd.* pág. 22

el fondo sobre lo cual el ser-ahí se hace patente a sí mismo su ser. La existencia se articula como existencia en la proyección de la comprensión del ser que le es inherente desde su peculiar constitución temporal. El sentido de ser de la cura es la temporalidad. El fuera de sí de la existencia es el proyectar la comprensión del ser sobre la base del no-ser, la temporalidad es lo articulable de la existencia.

B) El tiempo extático

Éxtasis significa “fuera de sí”. El fondo extático de la existencia, ese “fuera de sí” en el que el ser-ahí proyecta su mundo, es el estar “referido a sí mismo” constitutivo de la existencia. El ser-ahí es “fuera de sí” porque en su ser “le va” este mismo. En esto consiste el círculo de la existencia: estar “referido a sí mismo” desde el extático “fuera de sí” que proyecta el mundo donde lo ente *es*. Dicho fondo se abre en la finitud. La existencia finita abre la posibilidad del ser. El diseño ontológico de la posibilidad óptica de precursar el fin no sólo asegura un suelo óptico firme para la tematización de lo abierto por la finitud, sino que pone de manifiesto el fondo extático de la existencia. Ese fondo es la temporalidad. Abrir la temporalidad original es la justificación de la tematización de la propiedad: el estado de resuelto es aquel que permite, en el precursar la muerte, mostrar la constitución temporal del ser-ahí.

La temporalidad extática es la temporalidad original del ser-ahí. La temporalidad comprendida como la proyección de la comprensión del ser desde la finitud, el “fuera de sí” de la existencia que hemos intentado explicar, no es por lo regular la manera en que este ente se comprende. La vivencia cotidiana, el trato del “curarse de”, tiende a una extraña “nivelación” de la existencia, que encuentra su manera de llevarse a cabo en la comprensión de la propia existencia en el horizonte del ser como presencia, de la sustancia como el sentido eminente del ser y, por consiguiente, del ser de este ente que somos nosotros mismos como subsistencia. La huida de sí y el establecimiento de lo que hay que dar por supuesto en la inmediata cotidianidad, son la expresión de esa nivelación; la nivelación es el movimiento constante del ser-ahí. Es un movimiento *necesario* de la existencia para poder ser yectado en el mundo y tener su peculiar facticidad. La caída y la

familiaridad del “uno” se muestran por ello como existenciaros, son un movimiento propio del ser-ahí. Es un flujo que no alude a ninguna relación de movimiento loco-espacial, ni al devenir de la totalidad de lo real, sino al ser fuera de sí que se proyecta “desde... hacia...”.

Todo fenómeno “temporoso” es una derivación de la extaticidad. El “tiempo” cotidiano mundano que queda fijado en la concepción vulgar del “tiempo” y en el concepto tradicional del tiempo, así como el concepto del tiempo físico basado en el “tiempo de la naturaleza”, únicamente tematizan una parcela del tiempo original y tienen su base en el tiempo extático. No únicamente lo tienen en su base, sino que ellos son una manifestación del tiempo original. Lo original abarca toda derivación, lo posible contempla toda “efectividad” y se contempla en toda efectivización. Y, sin embargo, el tiempo original se encubre en el tiempo vulgar, y con dicho encubrimiento se desfigura el sentido del ser en general, no únicamente para la tematización, sino también para la comprensión en su sentido ontológico. Se escinde el ser del tiempo original, para someter el tiempo derivado al concepto de ser como presencia. Pero esta desfiguración, la derivación de lo original a lo vulgar, es inherente al sentido del ser. Lo original no es pureza absoluta sino lo que se proyecta en constante derivación.

La cuestión en *Ser y Tiempo* no es mostrar únicamente el tiempo extático, sino señalar cómo deriva éste en los fenómenos “temporosos” del tiempo vulgar. De la misma manera, intentó Heidegger mostrar qué del tiempo vulgar quedó fijado en el concepto tradicional del tiempo. Recordemos que los conceptos ontológicos deben hacer visible la condición de posibilidad de los distintos modos, pero también analizar las modalizaciones posibles. El análisis del concepto original del tiempo debe clarificar cómo éste deriva en el tiempo vulgar, cómo el tiempo vulgar sigue siendo, en el fondo, extático. Si la experiencia del tiempo extático se halla en el “precursor estado de resuelto” y la del tiempo vulgar en el “estado de perdido”, entonces debemos aclarar cómo se conserva en la cotidianidad impropia y en todo “curarse de” el fondo extático abierto en la finitud.

El ser-ahí se proyecta en lo ente porque en su comprensión del ser comprende el ser de lo ente. El ser-ahí es el ente que pone en juego su ser, que dona su comprensión para

permitir que lo ente sea en su patencia. El ser es la luz que se arroja para que el ente se haga presente. Pero la luz misma queda encubierta por aquello que ilumina, además de que toda luz genera sombras y encubre algo en aquello que ilumina. El ente sólo puede ser descubierto sobre la base de una comprensión del ser, aunque esta comprensión queda encubierta y este encubrimiento es necesario para que el ente, y no el ser, sea aquello de lo que se ocupe el ser-ahí. Si el ser-ahí estuviera constantemente comprendiendo explícitamente el ser que se da, no tendría “ojos” para hacerse cargo de su relación con el ente.

La existencia es finita porque a cada momento se encuentra en la posibilidad de su propia imposibilidad. El “ser para la muerte” es un existenciario y, como tal, le pertenecen los modos de la propiedad y de la impropiidad. El modo propio de este existenciario es el precursar la posibilidad de la imposibilidad. El modo impropio es la huida a la familiaridad pública, en donde se encubre la inhospitalidad del mundo.

La finitud que se precursa fisura el plexo cotidiano y desgaja el público estado de interpretado. Aun así, el ser-ahí que precursa su muerte no se “eleva” por encima de la cotidianidad, en cambio se apodera de ella haciéndose responsable de su yección en el mundo. Haciéndose responsable de su yección en el mundo el ser-ahí devuelve el plexo referencia a su origen. Si el plexo referencial consiste en la co-referencialidad entre los entes que hacen frente y el por mor de la existencia, entonces el ser-ahí que precursa su finitud devela el originario “por amor a su ser”. Es decir, la utilidad y la disponibilidad de lo “a la mano” se dan corrientemente por supuestos en el “para” público. Allí queda soterrado el “para” originario que es un “para ver por mi ser”. En el dar por supuesto el “para” del ente, no queda únicamente encubierto el ser del ente intramundano, sino unitariamente el sí mismo al que está referido originariamente ese “para”. El ser-ahí se absorbe impropriamente en los modos comunes y vulgares de ver por sí, en los cuales el sí mismo es comprendido como un ente “ante los ojos”. A tal grado llega esta desfiguración que el “para” queda reducido a la efectividad de la necesidad urgente.

El absorberse en los modos públicos de ver por sí es una expresión de la constante huida de este ente ante su ser. El ser-ahí ha de ceder su existencia ante la presión de la urgente efectividad porque de alguna manera se comprende a sí mismo como un ente subsistente. Con ello, el por mor de sí queda reducido al por mor de la realización del “curarse de”. Este curarse se pliega al “se” del “uno”. En la finitud que se precursa, el por mor es arrancado de esa comprensión del ser de lo ente como “realidad”. El por mor originario que posibilita la presentación de lo “a la mano” y su modificación en lo “ante los ojos”, es la finitud. El ser-ahí se lanza sobre lo ente, proyecta mundo, porque es un ente “moribundo”: nada lo acaba y en cada caso lo acompaña la posibilidad de su imposibilidad. La finitud y la extaticidad conforman el sentido del ser de este ente. Si sentido significa el “fondo sobre el cual” algo se vuelve patente, se hace fenómeno, entonces el fondo sobre el que el ser del ser-ahí se vuelve patente es la temporalidad extática. La extaticidad como “fuera de sí” es el “estar referido a sí”, sobre el fondo de la extaticidad el ser-ahí comprende su propio ser.

Esa condición extática del ser-ahí permanece siempre como la condición de posibilidad del trato con el ente. La comprensión del ser que se pierde y queda “detrás” de la absorción en el ente, no puede ser nunca una mera incompreensión. El ser es el fenómeno en cuanto tal, el ente no se muestra en y por sí mismo, su patencia requiere de la comprensión proyectiva del ser. Este proyecto se proyecta en los *éxtasis* de la existencia. La condición extática del ser-ahí es temporal, la temporalidad del ser-ahí es eminentemente extática.

La vivencia cotidiana del tiempo, por ejemplo en el uso del reloj, comprende a éste únicamente en relación con la sucesión. En la temporalidad cotidiana y en su conceptualización siempre ha llamado la atención, por encima de todo, la trinidad del tiempo. El tiempo está “compuesto”, según esta vivencia, por un pasado, un presente y un futuro. Lo pasado es lo que “ya no” es, lo presente es lo que está aquí efectivamente en un ahora y lo futuro es lo que “aún no” es. El tiempo es el tránsito, a través del presente, de lo futuro a lo pasado. El futuro que está por venir atraviesa el presente para quedar de alguna manera contenido en el pasado. A su vez, el pasado queda direccionado hacia el futuro: el

presente es el tiempo central. Este concepto tradicional del tiempo tiene como horizonte el de la comprensión del ser como presencia. <<[...] *tomar el concepto vulgar de tiempo como punto de partida* y ver cómo lo que se conoce comúnmente como tiempo y que es lo que únicamente ha convertido en problema la filosofía hasta ahora, *presupone la temporalidad misma.*>>¹⁵ El “momento” que tiene la preeminencia en la tematización de ese tiempo es el presente. En la utilidad este “tiempo” se vuelve manifiesto, aunque justamente la vivencia queda imposibilitada para verlo. Es este “tiempo” sobre el que la tradición filosófica ha dirigido sus análisis. En Aristóteles y en Agustín es el presente el que articula la totalidad del tiempo, puesto que el pasado “ya no” es y el futuro “aun no” es, entonces del tiempo sólo se puede hablar desde el presente. <<Ya hemos señalado que en las dos interpretaciones antiguas del tiempo, la de Aristóteles y la de Agustín, se ha dicho lo esencial de lo que, dentro de la concepción vulgar del tiempo, puede ser dicho en principio sobre el tiempo.>>¹⁶ Lo pasado y lo futuro están supeditados a este tiempo “central”. Esa temporalidad vulgar encubre por completo, tanto para la investigación ontológica como para la experiencia diaria, la temporalidad original extática del ser-ahí.

Es al interior de la temporalidad vulgar que puede hablarse del devenir de lo real. Se puede hablar del tiempo físico y de los entes que son “dentro del tiempo”, ahora sí, como un fluir del pasado hacia el futuro la totalidad de lo real. El presente es el ahora en el que lo futuro se vuelve pasado. De esta manera no se puede dar cuenta de lo presente en cuanto tal. El “tiempo” es para la concepción tradicional y para la vivencia vulgar algo que “va pasando”. La sucesión de los momentos, de los instantes y de los ahora, es una cadena que se prolonga infinitamente. El tiempo vulgar supone que ese encadenamiento de los sucesos es irreversible. El tiempo tiene así la dirección de sus momentos, lo que será ha de ser arrojado en el pasado para dejar de ser. De antemano esto ya representa el concepto filosófico de lo “temporal”. Lo temporal es una contingencia, algo que no es necesariamente o que representa a lo sumo un trayecto donde lo intemporal, que es “siempre el mismo”¹⁷, se despliega. Lo “eterno” (aquello que permanece en la identidad

¹⁵ PFF. Pág. 278

¹⁶ *Ídem*. Pág. 282

¹⁷ Cfr. Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Ed. Trotta. España, 2003.

perfecta) sería para la metafísica fundamento de lo temporal. Esta es la pugna que se sostiene entre el ser y el devenir. El tiempo original, en la ontología heideggeriana, apunta a algo que está a la base de esta incompatibilidad: hasta aquí únicamente se ha pensado el tiempo bajo la idea del devenir, y por ello, al ser bajo la idea de la presencia. Pero si el tiempo no es originariamente el devenir, pues el devenir ya está pensado en el horizonte de la subsistencia y la efectividad, y a su vez, el ser no es la presencia absoluta, entonces no cabe decir que el ser es lo absolutamente atemporal. La “relación” entre ser y tiempo, la y pensada en la conferencia “Tiempo y Ser”, únicamente puede aclararse como cuestión, sólo puede plantearse como cuestión si <<[...] la determinación tradicional del ser como entidad y la del tiempo como consecución de horas puntuales, son ambas abandonadas en provecho de un pensamiento más original del ser y del tiempo>>¹⁸

Si bien <<Ningún intento de desentrañar el misterio del tiempo puede dispensarnos de una discusión con Aristóteles>>¹⁹, hemos de aceptar las limitaciones de esta investigación y tratar de hacer referencia al tratado aristotélico sin entrar de lleno en su problemática. Es una tarea pendiente para los comentaristas de Heidegger y de Aristóteles llevar a cabo una revisión minuciosa de la comprensión que el pensador de la Selva Negra tenía del tiempo que Aristóteles conceptuó. Para Heidegger, como ya señalamos, el tiempo vulgar es el que queda expresado en el concepto aristotélico del tiempo y este es el concepto dominante de la concepción tradicional del tiempo. Toda elaboración posterior del concepto surge de la investigación aristotélica, incluso el concepto de Bergson, que justamente trata de luchar contra esa influencia. De alguna manera, Heidegger pensaba que el estagirita había desentrañado todo lo que era posible del tiempo pero carecía, por su propio contexto, de un horizonte histórico que le permitiera plantear su investigación desde otra base. <<Toda dilucidación posterior del concepto de tiempo se atiene *fundamentalmente* a la definición aristotélica, es decir, hace del tiempo tema en aquella forma en que se muestra en el “curarse de” viendo” “en torno”.>>²⁰ Aparte, la tradición ha hecho de Aristóteles una interpretación unilateral que no permite tampoco plantear el

¹⁸ Dastur, Françoise. *Heidegger y la Cuestión del Tiempo*. Colección Nombre Propio/10. Ediciones del Signo Trad. Lisabeth V. Ruiz Moreno. Argentina, 2006. Primera Edición. Pág. 40

¹⁹ PFF, pág. 283

²⁰ SyT, pág. 454

problema desde otras perspectivas. El proyecto de Ser y Tiempo, señaladamente *Ser y Tiempo* y *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, contienen la crítica y la comprensión que tenía Heidegger sobre el tratado aristotélico del tiempo.

En seguida trataremos de explicar el fenómeno del tiempo cotidiano y la intratemporalidad de los entes intramundanos, para de ahí pasar a la explicación del tiempo extático. Así podremos ver cómo el primero encuentra su posibilidad en el segundo.

El tiempo mundano y la intratemporalidad

Así como la verdad y el mundo han de asumirse como posibilidades en las que el ser-ahí se encuentra inherentemente, así también el concepto de tiempo debe ser *reconstruido* sobre la base del ser de este ente. Este ente es, dada su finitud, *posibilidad*. El poder-ser del ser-ahí es un poder-ser fáctico que está entornado cabe entes en el modo del “curarse de”. La forma del “curarse de” cotidiano es la de la utilidad. Lo “a la mano” dentro del mundo es presentado como “algo para algo”. El útil no comienza por ser algo indeterminado que va ganando sus cualidades mediante un proceso de conocimiento, el ser-ahí es arrojado en un mundo significativo ya interpretado. Todo ente dentro del plexo de utilidad está referido al por mor del ser-ahí y es determinado por la opinión heredada de la tradición humana.

La existencia referida a la comprensión del ser es interpretativa. El ser-ahí es un intérprete de su entorno, y con dicha interpretación es el proyector del mundo. Los entes son siempre algo “para algo” o “como algo”, porque el ser-ahí los comprende siempre de alguna manera. En la totalidad de referencias del algo para algo y el algo como algo se encuentra la trama significativa que permite que un ente particular se muestre. En la vivencia cotidiana no hay un detenerse a ver lo que la cosa “es”. El ser-ahí se limita a usarla, según la comprensión heredada que delimita los posibles usos de la cosa. El útil está de antemano circunscrito a una gama de opciones de uso. Así, el útil no sorprende y es algo familiar dentro del mundo. El plexo de referencias de uso heredado es el mundo familiar. Este mundo familiar es proyectado por el ser-ahí del caso, que se ciñe al estado de interpretado del “uno”. El ente así presentado toma el carácter de la familiaridad. En la

familiaridad el útil es pasado por alto, simplemente no resalta ni la atención recae sobre él, no hay necesidad de interpretarlo expresamente. El ente es presentado dentro del esquema del “algo para algo” y en ese “para” deja de ser el ente el centro de atención del ser-ahí que se limita al simple uso.

Lo que aparece en la relación de uso es el para, que es siempre un estar a la expectativa de que algo suceda con el uso. Se usa para algo, y ese algo secundario es la finalidad perseguida, lo que se espera realizar. Un *Dasein* usa un encendedor porque espera fumar un cigarro y así pasa de largo el encendedor para concentrarse en el fumar, donde incluso el ente “a la mano” “cigarro” es pasado de largo para centrarse en la finalidad del fumar, que es una forma del “curarse de”.

En la forma del “algo para algo” hay una expectativa de algo que se espera realizar. En la impropiedad, donde el ente está circunscrito a una gama de opciones determinadas por la opinión heredada de su uso, el “para algo” es lo que está por venir, el útil es presentado en una suerte de “pasarlo por alto”. El tiempo como trinidad del presente-pasado-futuro se muestra en el uso de modo preeminente. La referencialidad de los entes al por mor de sí se da sobre la base del *ahora*. La pertinencia del útil y del uso que se hace de él están primariamente referidos a un *ahora* que es “tiempo para”. Por ejemplo, se enciende el foco porque la noche ha llegado, para que con la luz se pueda ver. En ese uso, el *ahora* es la base para la pertinencia del uso y del útil, así como del “curarse de”. El trato con el ente cotidiano se modula según el *ahora*. Este *ahora* no es como la tradición filosófica lo ha considerado: un *ahora* puro, sino referencial. Todo ahora es un “ahora que”, un “ahora mientras” o un “ahora cuando”. <<El expresar, interpretando, los “ahoras”, “luegos” y “entonces” es la más original *indicación del tiempo*.>>²¹ El tiempo del trato con el ente está entramado con la significatividad del mundo.

En la interpretación vulgar del tiempo como secuencia de horas *falta* así la fechabilidad como también la significatividad. La caracterización del tiempo como puro “uno tras otro” *no* deja “venir a primer término” a ninguna de ambas estructuras. La interpretación vulgar del tiempo las *encubre*. La constitución horizontal-extática de la temporalidad, en la que se fundan la

²¹ *Ibíd.* pág. 440

fehchabilidad y la significatividad del ahora, resulta por obra de este encubrimiento *nivelada*. Los ahora quedan, por decirlo así, amputados de estas relaciones, y así amputados se alinean simplemente uno junto a otro, para constituir el “uno tras otro”.²²

Todo *ahora* se da en referencia a un *luego* y a un *antes*. Inmediata y regularmente todo “ahora” es un ahora “después de” y “antes de”. Se usa *ahora* “para” que *luego*. Se usa *ahora* porque *antes*. Este es el tiempo que acompaña al trato del “curarse de”. Todo trato de uso se expresa en un *ahora* con referencia a un *luego* y un *antes*. El tiempo del “curarse de” se muestra como un “tiempo para”. El “tiempo para” es un tiempo fechable, se puede datar el *ahora* por referencia al *antes* y al *luego*. <<[...] todo “luego” es *en cuanto tal* un “luego, cuando...”, todo “entonces” un “entonces, cuando...”, todo “ahora” un “ahora, que...”. Llamamos a esta estructura relacional de los “ahoras”, “entonces” y “luegos”, aparentemente comprensible de suyo, la “fehchabilidad”>>²³

En tanto referido al “para”, se encuentra el tiempo en relación con lo “a la mano” dentro del mundo y, por consiguiente, cabe encontrarlo como algo de lo que se dispone o que no se tiene: se tiene o no se tiene “tiempo para”. El “tiempo para” es entonces significativo y en tanto significativo es mundano, pues la trama del todo de significación es la constitución del mundo. El *ahora* es también un tiempo público, pues todos comprendemos de modo inmediato la fehchabilidad y la significatividad del “tiempo para” por la pertinencia del uso que se lleva a cabo. La desnudez de los ahora en el concepto vulgar del tiempo, que encubre la *fehchabilidad* y la significatividad, contempla los ahora, no como “a la mano” dentro del mundo, sino como “ante los ojos”. Según la interpretación tradicional del tiempo <<[...] hacen frente los entes y *también* el ahora. Aun cuando no se dice expresamente que los ahora sean “ante los ojos” como las cosas, se los “ve” ontológicamente, sin embargo, dentro del horizonte de la idea del “ser ante los ojos”. Los ahora van pasando y los que han pasado constituyen el pasado. Los ahora van *viniendo* y los que han de venir acotan el “porvenir”.>>²⁴

²² *Ibíd.* pág. 455

²³ *Ibíd.* pág. 438

²⁴ *Ibíd.* pág. 455

Todo “ahora para” es un “ahora mientras”. Es un “ahora mientras...” que abarca un “desde antes” “hasta entonces”. En la referencialidad del *ahora* al *luego* y al *después* está ya contenida la *distensión* de que es capaz el ahora; el ahora modula su amplitud mediante su referencia de uso. El ahora se distiende en cierta amplitud de la duración de aquello a lo que es referido. La *distensividad* del ahora resulta comprendida para la ocupación del “curarse de” como duración. <<No sólo el mientras es distendido, sino que todo “ahora”, “luego”, “entonces” tiene en cada caso con la estructura de la fechabilidad una distensión de variable amplitud; “ahora”: en esta pausa, a la comida, por la tarde, durante el verano; “luego”: al desayuno, en la subida a la montaña, etc.>>²⁵

La *fehchabilidad*, *distensividad* y la *mundanidad* del tiempo en el que el ser-ahí se “cura de”, son los elementos del tiempo mundano. El tiempo mundano es también *público*. El *ahora* es compartido y entendido por todos, es común. Aunque no se le entienda específicamente en la misma forma.

[...] todos comprendemos este ahora, aunque quizás cada uno de nosotros date [feche] ese <<ahora>> a partir de una cosa o de un acontecimiento distinto: <<ahora mientras habla el profesor>>, <<ahora, mientras escriben los señores>>, o <<ahora, por la mañana>, <<ahora, al final del semestre>>. [...] El <<ahora>> expresado en la convivencia es comprensible para todos.²⁶

El concepto tradicional del tiempo convierte esa comunidad del *ahora*, y por ende de la cadena sucesiva de los *ahoras*, en la objetividad del tiempo. De que el ahora y la sucesión de los ahora sea una experiencia del ser-uno-con-otros, se pasa a la concepción de la objetividad del tiempo. El expresar a cada momento *ahora-luego-antes* es la primaria indicación del tiempo mundano. El tiempo mundano es tiempo expresado, aunque no se le nombre explícitamente ni mucho menos se le conciba. En cada trato con lo ente, en todo “curarse de” hay una referencia al *ahora-luego-antes*. El concepto tradicional mantiene estos *ahoras*, pero los “vacía” de su referencia al “curarse de”. El concepto tradicional del tiempo borra la cotidianidad de la sucesión de los *ahoras*, cuando en el fondo toma de la

²⁵ *Ibíd.* pág. 441

²⁶ PFF. Pág. 318

experiencia cotidiana aquello que sirve de base para hablar del *ahora*. Pasa por alto los caracteres de la *fehabilidad* y la *mundanidad* y ve parcialmente los de la *distensividad* y la *publicidad*. Estos últimos toman en el concepto tradicional del tiempo la forma de la *duración* y la *objetividad*, respectivamente. La *duración* se entiende en ese concepto como el sentido de la sucesión del tiempo y la *objetividad* hace surgir el carácter *irreversible* del tiempo.

El tiempo mundano tiene su base en que de alguna manera el ser-ahí “se toma tiempo”. El ser-ahí hace uso del tiempo en el mundo. Esto es lo que se muestra en el análisis heideggeriano del uso del reloj. El reloj no debe ser entendido sólo como el artefacto tecnológico que usamos para medir el tiempo. El reloj es la expresión más clara de la *publicidad*, la *distensividad*, la *mundanidad* y la *fehabilidad* del tiempo mundano. El reloj es, en un sentido, un reloj “natural”. Pensando de nuevo en el tratado aristotélico del tiempo, donde Aristóteles comienza por identificar el tiempo con el movimiento de la esfera celeste (que contiene la totalidad de lo ente), podemos ver que el reloj “natural” es accesible al ser-ahí en el movimiento del sol. Heidegger analoga el movimiento del sol *peregrinante* con el de la manecilla *peregrinante*. También se analoga el movimiento circular de la esfera celeste con el del sol y la manecilla. El tiempo mundano se da en términos de movimiento. El tiempo ha estado siempre referido a la noción de cambio, movimiento y, consiguientemente, espacio. La dilucidación del movimiento en sus dos acepciones en la obra de Aristóteles permitiría una enriquecedora discusión con la interpretación del pensador de la Selva Negra.

El ser-ahí no requiere un artefacto para medir el tiempo y hacerlo disponible, basta con que mire el movimiento del sol. Aún más, basta con que mire el ente que es directivo de su “curarse”. Y por último, basta con que ese “curarse” se lleva a cabo en conformidad con su “por mor”. El ser-ahí se da “tiempo para”, lo tiene disponible porque:

Inmediata y regularmente es la cura “curarse de” “viendo en torno”. Por mor de sí mismo “empleándose” “se consume” el “ser ahí”. “Consumiéndose” “usa” el “ser ahí” “de sí mismo”. El “curarse de” que “cuenta con” “viendo en torno” descubre inmediatamente el tiempo y conduce al desarrollo de un “contar el tiempo”. El “contar con el tiempo” es constitutivo del

“ser en el mundo”. El descubrir, “curándose de” del “ver en torno” permite, “contando con su tiempo”, que haga frente en el tiempo lo “a la mano” y “ante los ojos” descubierto. Los entes intramundanos resultan así accesibles como “siendo en el tiempo”. Llamamos a la determinación temporal de los entes intramundanos la “intratemporalidad”. El “tiempo” encontrado en ella óptica e inmediatamente resulta la base sobre la cual se forma y desarrolla el concepto vulgar y tradicional del tiempo. Pero el tiempo como intratemporalidad surge de una esencial forma de temporación de la temporalidad original.²⁷

Aparecen más notas con respecto al tratado aristotélico del tiempo. Para Aristóteles, el tiempo es *número con respecto al movimiento en el horizonte de lo anterior y lo posterior*, o al menos podemos presentar esta definición como la extraída por Heidegger de dicho tratado. El *numerar* es una facultad del alma (aunque para Aristóteles el alma no es exclusiva del hombre). En el trato con el entorno, en el tiempo mundano de Heidegger, vemos que al ser-ahí le es constitutivo el “contar el tiempo”. Sería ésta una más de las notas del tiempo vulgar que quedaron fijadas en el concepto tradicional del tiempo aunque, como dijimos antes, habría que clarificar esto con una interpretación pormenorizada del tratado aristotélico.

El uso del reloj es un modo específico de ese “contar el tiempo”. El contar el tiempo diciendo, aunque no explícitamente, *ahora-luego-antes*, es el tiempo mundano en el cual el ente es descubierto. El tiempo mundano es la condición de posibilidad del acaecimiento del ente. El ente intramundano es intratemporal. La condición temporal del ser-en-el-mundo permite que hagan frente los entes intramundanos como siendo en-el-tiempo. El por mor originario es la modulación del aparecer del ente en el “contar el tiempo”. El por mor se “toma tiempo” para “curarse de”. El “contar el tiempo” da de sí el tiempo *en* el que el ente intramundano se muestra como “a la mano” o “ante los ojos” “dentro del tiempo”.

El tiempo “en que” se mueve y reposa lo “ante los ojos” *no* es “objetivo”, si con este término se mienta el “ser ante los ojos en sí” de los entes que hacen frente dentro del mundo. Pero *tampoco* es el tiempo “subjetivo”, si por este término comprendemos el “ser ante los ojos” y venir a estar delante un “sujeto”. *El tiempo mundano es más “objetivo” que todo posible objeto, porque, como condición de posibilidad de los entes intramundanos, resulta “objetivado” horizontal-*

²⁷ SyT, pág. 360

*extáticamente en cada caso ya con el “estado de abierto” del mundo. El tiempo mundano es, por ende y contra la opinión de Kant, algo que se encuentra delante en lo físico tan inmediatamente como en lo psíquico, ya no únicamente por intermedio de esto último. [...] Pero el tiempo mundano es también más “subjetivo” que todo posible sujeto, porque, dado el sentido bien comprendido de la cura como el ser del “mismo” fácticamente existente, contribuye a hacer radicalmente posible este ser.*²⁸

El tiempo no pertenece a la realidad, si es que la realidad como la subsistencia nuda de significaciones y facticidad, es una modificación del mundo cotidiano en el que el ser-ahí se encuentra inmediata y regularmente. Esa es la importancia de la totalidad del ser-en-el-mundo, totalidad que tiene su explicación ontológica con el fuera de sí constitutivo de la existencia. El ser-ahí como ser-en-el-mundo tiene inherentemente un mundo. La mundanidad es significatividad, pues el ser-ahí interpreta (desarrollando su comprender el ser) lo ente. Así, se muestra como un problema el de la trascendencia del mundo que es, de hecho, el problema de la verdad. Trazar el hilo que conduce desde el resultado de la analítica existencial (el ser del ser-ahí es la temporalidad) hasta la ontología general (la pregunta que interroga por el horizonte comprensor del sentido del ser), se topa así con los problemas temporarios del ser. Sin embargo, plantear las cuestiones de la temporalidad es, de facto, hallarse ya en el planteamiento de la ontología general. Los caracteres del ser “oriundos del tiempo” son su dimensión temporaria. ¿Qué hay en el ente subsistente, que los entes que tienen esa forma de ser son susceptibles de ser “presentados” y comprendidos en su ser por el ser-ahí? La historia de la noción de sustancia, que ha dado preeminencia a la efectividad, se halla aquí en juego.

El mundo es ya, por decirlo así, “demasiado fuera” para que pueda ser en ningún caso un objeto. El “problema de la trascendencia” no puede reducirse a la cuestión de cómo salga de sí un sujeto para llegar hasta un objeto, a la vez que se identifica la totalidad de los objetos con la idea del mundo. La cuestión es esta otra: ¿qué es lo que hace posible ontológicamente que hagan frente entes dentro del mundo y puedan objetivarse como entes que hacen frente? El retroceder a la trascendencia del mundo fundada en el horizonte de los éxtasis es lo que da la respuesta.²⁹

²⁸ *Ibíd.* pág. 451-452

²⁹ *Ibíd.* pág. 396

El horizonte extático del tiempo original

El ser-ahí es el “ahí” de la comprensión del ser. En la comprensión del ser-ahí *se da* el ser. Los entes intratemporales, intramundanos, tienen la forma de ser de la subsistencia. Sólo en el mundo estos entes son susceptibles de ser mostrados en su patencia. Puede “haberlos”, pero su ser acaece en la comprensión del ser-ahí: <<el ser del “ser ahí” sólo deja “ver a través” de él ontológicamente en toda su amplitud dentro del horizonte del ser aclarado de los entes que no tienen la forma de ser del “ser ahí”, es decir, también de aquello que, ni “a la mano” ni “ante los ojos” se limita a “haberlo”.>>³⁰ Esta comprensión no depende de la reflexividad del ser-ahí, pues este ente no es un “sujeto”. Previo a todo movimiento reflexivo, el ser-ahí es la *apertura* del ser. La existencia consiste en la comprensión del ser, su ser radica en el estar referido a la comprensión del ser y ésta es la que se proyecta *desde* el ser-ahí *hacia* su entorno.³¹

Sin embargo, con la caracterización del tiempo mundano llegamos al punto de mostrar que el ser-ahí se “toma tiempo” para proyectarse “fuera de sí” en su entorno. El trato con el ente intramundano y con “los otros” está modulado por el “por mor” originario de este ente. Así, el tiempo mundano es una arista del tiempo, pero no abarca ni tiene la preeminencia de este *fenómeno*. La preeminencia recae en la comprensión del ser que *se da* tiempo para proyectar el mundo.

El mundo y la verdad son posibles por la constitución temporal del ser-ahí. El ser-ahí es descubridor y proyector de la comprensión del ser porque en su ser está constituido como temporalidad. El descubrimiento de los entes dentro del mundo y la articulación del mundo en una trama referencial, son el arrojamiento de la comprensión de ser “fuera de sí”. La existencia tiene el carácter del éxtasis. La verdad y el mundo, en su sentido ontológico, no están referidos simplemente al ente. Permiten el descubrimiento del ente por estar constituidos por la comprensión del ser. La existencia no comprende el ser “para” comprender los entes, sino que por la inherencia de la comprensión del ser a la existencia,

³⁰ *Ibíd.* pág. 361

³¹ La explicación del ser-cabe y de la cura que dimos antes ha de bastar para mostrar la unidad de los entes intramundanos y del ser-ahí en la mundanidad del mundo.

ésta tiene por fuerza que estar entornada en los entes. El “fuera de sí” de la existencia, su carácter extático, tiene como fondo último la comprensión del ser. El ser-ahí es proyectado hacia la comprensión del ser, esa es su nota esencial. Pro-yectado a la comprensión del ser, el ser-ahí está forzosamente entramado con los entes. El mundo y la verdad son las determinaciones de la relación entre el ser y el ente. El ser-ahí es el *gozne* que vincula al ser y al ente, por ello es un ser-en-el-mundo y el ser-en-la-verdad. Este ente es en su ser un *ser-posible*.

Existir, ser subsistente, ser-a-la-mano, ser-ahí-con-otro no son concebidos en cada caso en su sentido de ser, sino que se los comprende *indiferentemente en una comprensión del ser* que hace posible y dirige tanto la experiencia de la naturaleza como la autocomprensión de la historia que es propia del ser en convivencia. En el comprender existencial en el que el ser-en-el-mundo se hace claro y transparente, se encuentra ya siempre una comprensión del ser que no se refiere solamente al Dasein, sino a todo ente que es develado fundamentalmente con el ser-en-el-mundo. *En ella se encuentra un comprender que, como proyecto, comprende no sólo al ente a partir del ser, sino que, en la medida en que el mismo es comprendido, también ha proyectado de algún modo al ser como tal.*³²

Así se articulan los tres conceptos que hemos venido exponiendo: mundo, verdad y posibilidad. Falta todavía la caracterización del tiempo original. El tiempo mundano condujo al problema de la trascendencia del mundo y esta trascendencia es la verdad propia del ser-ahí. El asunto de la trascendencia consiste en la independencia de la subsistencia con respecto a la existencia. Que el comprender el ser module la presentación de los entes no debe indicar que los entes aparezcan con la forma con la que la existencia “decide” presentarlos. Allende este relativismo, el problema radica en el movimiento de la existencia “fuera de sí”, en el cual la existencia se halla siempre más allá de sí, proyectada hacia aquello que ella misma no es. Se arroja al ser y proyecta lo comprendido sobre el ente. El ente se hace patente dentro del mundo, el mundo está siempre más allá del ser-ahí porque el ser-ahí está siempre más allá de sí mismo.

La *fechabilidad, distensividad, publicidad y mundanidad* son las características del tiempo en el que el ser-ahí se “cura de”. De ese tiempo la tradición filosófica entresacó la

³² PFF. pág. 336

concepción del tiempo como sucesión de los ahora, infinita e irreversible, sin poder aclarar si su origen era subjetivo u objetivo.

¿De dónde saca el ser-ahí “tiempo para”? De sí mismo. El tiempo del “curarse de” tiene su fuente en el “por mor” de sí de la existencia. En el estado de resuelto es el “por mor” abierto desde la posibilidad más propia del ser-ahí. La referencia última del trato con el ente se devela como el “ser para la muerte”. La finitud abre al ser-ahí en su condición extática. Sobre el fondo de su temporalidad extática y finita, el ser-ahí proyecta su comprensión del ser a los entes, ya sea “sí mismo”, ser-ahí-con, “ser a la mano” o “ser ante los ojos”. La temporalidad se devela así como el sentido del ser de la cura. A toda comprensión le pertenece un desarrollo de lo comprendido, su interpretación; así, la comprensión se proyecta. La proyección es la articulación de lo comprendido, donde el sentido permanece como articulable. La articulación consiste en un *dar* sentido. Pero si a la base de todo comprender el ente *se da* la comprensión del ser en cuanto tal, ¿sobre qué *fondo* y *hacia* dónde se proyecta esa comprensión?

El comprender el ser que se halla en todo trato con el ente (incluso el que somos nosotros mismos en cada caso) es fácticamente desarrollado; la facticidad de la comprensión del ser implica siempre un desarrollo. El sentido es la condición de posibilidad de articular lo comprendido y le corresponde un *hacia* de lo comprendido, esto es, un *hacia* dónde del pro-yecto.

Toda interpretación se despliega en su ámbito de realidad y de su pretensión cognoscitiva, en el marco de las siguientes coordenadas: 1) un *punto de mira*, más o menos expresamente apropiado y fijado; 2) una subsiguiente *dirección de la mirada*, en la que se determina el <<como-algo>> según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el <<hacia-dónde>> debe ser interpretado ese mismo objeto; 3) un *horizonte de la mirada* delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación.³³

³³ IFA. Págs. 29-30

El horizonte es la estructura al interior de la cual se da el sentido. La interpretación es una articulación que se da sobre el fondo del sentido. Lo interpretado es visto desde un punto de mira y proyectado hacia aquello “con vistas” a lo cual es interpretado. La interpretación *pre-supone* un horizonte al interior del cual se abre la comprensión del ser. Sentido y horizonte son lo que hacen posible la apertura del ser y de sus múltiples modos. Toda modalización de la comprensión del ser es un desarrollo de dicha comprensión, una interpretación. Toda modalización es una derivación y en tanto tal le corresponde un esquema. Tomando, *grosso modo*, el esquema como la estructura que conduce de un concepto a la multiplicidad de sus casos, podemos decir que el horizonte contiene el esquematismo del concepto (en sentido ontológico trascendental) del ser. Es en el horizonte donde se vuelve posible la comprensión del ser en cuanto tal y la proyección de la comprensión del ser a lo ente. El horizonte comprensor del sentido del ser es el pleno concepto ontológico del tiempo:

A partir de lo expuesto podemos ver que para poder descubrir al ente *como* ente en mi trato procurador, requiero tanto de la apertura del ser de este ente, así como del movimiento sobrepasador del existir. Lo primero lo hemos caracterizado como la apertura horizontal u horizonte, lo segundo como el movimiento trascendental o trascendencia. *Trascendencia* y *horizonte* son, pues, los conceptos con los cuales Heidegger piensa en un primer intento, ontológico fundamental, el fundamento de la esencia del *Dasein*. Dicho de otra forma: el horizonte trascendental es el fundamento ontológico de la esencia del *Dasein*.

En el horizonte trascendental Heidegger piensa, como destaca von Herrmann, la copertenencia ontológica fundamental de *Dasein* y ser: en el horizonte se muestra la relación de la verdad del ser con la existencia del *Dasein*, mientras que en la trascendencia se muestra el comportamiento esencial de la existencia con la verdad del ser.³⁴

Los éxtasis de la temporalidad son el “fuera de sí” de la existencia. Con ellos el ser-ahí proyecta la comprensión del ser, por ello a cada éxtasis le corresponde su peculiar esquema. <<Todo éxtasis en tanto que ser-arrebatado-hacia... tiene en sí a la vez, y le pertenece, una prefiguración de la estructura formal del *hacia dónde del ser arrebatado*. Designamos este *adónde del éxtasis* como el horizonte o, para decirlo mejor, el *esquema horizontal del*

³⁴ Xolocotzi, Ángel. *Op. cit.* pág.192

éxtasis.>>>³⁵ La comprensión del ser se abre en el horizonte y toma su sentido en él. La direccionalidad de la proyección le es dada por el horizonte abierto, que tiene una amplitud determinada según la temporación del horizonte. La temporación abre o cierra las posibilidades de la comprensión del ser. La comprensión del ser se da desde una temporación del horizonte. Éste no permanece igual en toda proyección, sino que en tanto formal, delimita posibilidades de proyección. Por ello prefigura estructuralmente el hacia dónde del “fuera de sí”.

*La condición temporal-existencial de posibilidad del mundo reside en que la temporalidad tiene en cuanto unidad extática lo que se llama un horizonte. Los éxtasis no son simplemente arrebatos hacia... Antes bien, es inherente al éxtasis un “adónde” del arrebato. Llamamos a este “adónde” del éxtasis el “esquema horizontal”. El horizonte extático es diverso en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en el que el “ser ahí” adviene sobre sí *advenideramente*, lo mismo propia que impropia, es el “por mor de sí”. El esquema en que el “ser ahí” es abierto para sí mismo como yecto en el encontrarse, lo concebimos como el “ante qué” del “estado de yecto” o como el “a qué” del “estado de abandono”. Este esquema caracteriza la estructura horizontal del *sido*. Existiendo por mor de sí en el “estado de abandonado” a sí mismo en cuanto yecto, es el “ser ahí”, en cuanto “ser cabe”...”, al par presentando. El esquema horizontal del *presente* queda definido por el “para”.³⁶*

El “fuera de sí” no es un momento en que el ser-ahí proyecte su comprensión del ser al ente. En cada caso el ente hace frente desde la apertura de la comprensión del ser, que es ya siempre proyectada “fuera de sí”. El término *éxtasis* mienta la mismidad de la existencia, la existencia es el “fuera de sí”. Por eso, a este ente no le corresponde una sustancia, ni le conviene la forma de ser de lo “ante los ojos”, pues en su ser es *posibilidad*.

Los éxtasis conforman una unidad extática. El “fuera de sí” preeminente es el *advenir*, en el cual este ente es referido al sí mismo más peculiar. El *advenir* se temporaría, es proyectado temporalmente, con el comprender. El *advenir* es la apertura extática de *lo posible* en el comprender. En el *advenir* se da la posibilidad del precursar el fin, pero más aún, se da siempre el “ser relativamente al fin” en cuanto tal. Es decir, en el *advenir* es

³⁵ PFF, pág. 360

³⁶ SyT, pág. 394

proyectado el ser-ahí como ser finito, sea en el modo propio del precursar o en el impropio del huir. El advenir es una nota diferencial específica entre la existencia y la subsistencia. El ser-ahí se *anticipa* a sí mismo en el advenir, pues no es un ente al que la efectividad le sea constitutiva, sino que puede ser y dirigirse a lo efectivo sólo como un modo derivado de su posibilidad. El ser-ahí, en tanto encuentra en cada posibilidad su muerte, siempre es “más” que todo lo que puede ser efectivamente. Esto se debe a que la muerte anticipa todas sus posibilidades, por ejemplo, en el trato cotidiano se anticipa la posibilidad del morir y por eso se “cura de”. La existenciariedad de la existencia encuentra su sentido en el advenir. La finitud como apertura anuncia que este ente está afectado de no-ser. Así, el advenir y su comprender (el precursar la finitud) *retrotraen* al ser-ahí a su encontrarse extático.

Quando estamos a la espera de algún acontecimiento, en nuestro estar ahí [*Dasein*] nos comportamos de algún modo siempre respecto de nuestro poder ser más propio. Sea lo que fuere aquello de los que estamos a la espera, bien un acontecimiento bien un proceso, nuestro propio estar ahí es co-esperado siempre en la anticipación del proceso mismo. El *Dasein* se comprende a sí mismo a partir del más propio poder ser de aquello a lo que está a la espera. En la medida en que, de este modo, se relaciona con su más propio poder ser, *está por delante de sí mismo*. Anticipando una posibilidad, llego a partir de esta posibilidad hasta aquello que yo mismo soy. [...] Este llegar hasta sí mismo a partir de la posibilidad más propia que se encuentra en la existencia del *Dasein* y de la que todo anticipar es un modo específico, es el *concepto primario del futuro* [zukunftig: lo advenidero].³⁷

Al advenir le corresponde el comprender, el comprender es el existenciarío del estado de abierto en el cual se temporacía el advenir. El “fuera de sí” advenidero es un comprender. Pero el estado de abierto es tanto comprender, como encontrarse. El éxtasis que se temporacía desde el encontrarse es el *sido*. El encontrarse, dijimos, hace patente que el ser-ahí del caso es fácticamente yecto, es el “que es” de este ente. En el *sido* se temporacía la comprensión del ser desde el estar constantemente siendo yectado al mundo. <<En el *encontrarse* se sorprende el “ser ahí” a sí mismo como el ente que siendo aún, ya era, es decir, *es* constantemente *sido*.>>³⁸ El ser-ahí es como ha sido yectado constantemente. El

³⁷ PFF, pág. 319

³⁸ SyT, pág. 355

estar arrojado a la facticidad de la existencia es algo que se proyecta extáticamente en la comprensión del ser. El mundo y su significatividad resultan, en el sido, proyectados desde la deuda, sea en el encubrir la deuda o en el “querer tener conciencia” de la propiedad. La significatividad resulta el sido en el que, en cada caso, es el ser-ahí constantemente arrojado en el mundo. El sido es el éxtasis en el que el ser-ahí se proyecta como existencia en su facticidad. Un ente subsistente carece de *sido*, pues no es fácticamente lo que ha sido. El ser-ahí es de tal modo que en cada caso se proyecta desde el *factum* de su haber sido. El ser-ahí es *siendo sido*, es constantemente sido.

Reteniendo u olvidando algo, el Dasein de algún modo se relaciona siempre con aquello que él mismo ya ha sido. Es sólo, como de hecho es siempre, de tal modo que el ente que es, *ha sido* *ya siempre*. [...] Este haber sido no quiere decir primariamente que el Dasein fáctico ya no sea; al contrario, *es precisamente de hecho lo que fue*.³⁹

Los éxtasis del advenir y del sido impulsan al ser-ahí a ocuparse en, a “curarse de”. Desde el advenir y el sido brota el *presente*, como el *siendo* en que el ser-ahí del caso se encuentra. El ser-ahí es un ente que *va siendo*. El ser-ahí, *adviniendo* en su “ser relativamente al fin” y *sido* en su yección fáctica, proyecta el “por mor” de sí al trato con el ente intramundano y al ser-uno-con-otro. <<[...] el *presentar* en que se funda *primariamente* el *caer* en lo “a la mano” y “ante los ojos” de que se cura, resulta *incluido*, en el modo de la temporalidad original, dentro del advenir y el sido.>>⁴⁰ El advenir anticipa y el sido retiene el “por mor” para permitir que hagan frente los entes en el horizonte del “para”. El presente es un presentar al ente, un hacer que el ente comparezca en la apertura del ser. El advenir es la apertura de la posibilidad desde la finitud, el sido es el tomar sobre sí el no-ser y el presentar es el dar sentido en la forma de la presencia. De esta manera, la caída es la facticidad de la comprensión del ser. Comprender, encontrarse y caída son temporaciones de los éxtasis del advenir, el sido y el presente, respectivamente.

Al *habla* no le corresponde específicamente ningún éxtasis; este existenciario puede temporaciarse desde cualquiera de ellos. El temporaciarse, la proyección temporal de la

³⁹ PFF, pág. 319-320

⁴⁰ SyT, pág. 356

comprensión del ser, se da *primariamente* desde alguno de los éxtasis, sin que los otros dos queden relegados. La primacía de un éxtasis en la temporación del caso da únicamente la dirección hacia la cual se dirige la unidad horizontal en cuanto tal. El habla articula el comprender, el encontrarse y la caída. El habla, en tanto *lógoç*, *permite ver* al ente descubierto en el mundo. El habla, en su sentido existencial, es la expresión de la interpretación. La interpretación, como desarrollo de lo comprendido, se expresa en el habla presentando al ente. En el tiempo mundano, en su carácter público, se muestra el tiempo como tiempo expresado. Por eso la indicación del ahora-luego-entonces es el tiempo expresado, en el cual el habla permite la presentación del ente. El estado de descubiertos de los entes se funda en el ser-descubridor del ser-ahí. El ser-ahí es ontológicamente en la verdad por ser en el fondo de su ser temporal. Así, el habla, como permitir ver, se funda en la condición extática del ser-ahí.⁴¹ La verdad tiene su fundamento en el tiempo original.

La unidad del comprender, el encontrarse, el habla y la caída, el estado de abierto, le viene dada al ser-ahí por la unidad extática de advenir-siendo-sido. Así como el “estado de abierto” se temporaría en la unidad extática, del mismo modo se hallan entramados los éxtasis con el complejo estructural de la cura. La cura es el *pre-ser-se ya en el mundo, cabe los entes intramundanos que hacen frente dentro del mundo*. El *pre-ser-se* es la condición anticipatoria del éxtasis del advenir, este ente *es* ontológicamente todo lo que *puede ser* fácticamente. La finitud es la imposibilidad de toda posibilidad que se encuentra proyectada a una con cada posibilidad. La finitud es la anticipación que abre las posibilidades. <<El “pre” y el “preserse” indican el advenir, en el sentido de aquello que pura y simplemente hace posible que el “ser ahí” sea de tal suerte que *le vaya su “poder ser”*.>>⁴²

El *ya en* es la facticidad de este ente, este ente es en cada caso como ya era. La yección es una tendencia y no un hecho que se consuma de una vez y para siempre. Este ente es en su ser como en cada caso *ha sido*. El ser-cabe es el estar entornado en el mundo,

⁴¹ No podemos concentrarnos aquí a fondo en el problema de la gramática, la proposición y la cópula del “es”, asunto que presenta Heidegger en el capítulo IV de *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología* y que anuncia en el § 68, inciso d), de *Ser y Tiempo*.

⁴² *Ibíd.* pág. 355

el mundo compartido, heredado y en el cual hacen frente los entes. El ser-cabe se da en el éxtasis del presente, que hace posible la *presentificación* del ente en su estado de descubierto. El ser-ahí es un ente que *va siendo* en su facticidad ocupándose de los entes que descubre o que le son pre-descubiertos por el plexo. La caída se indica en la facticidad como un estar absorbido en lo ente. Ser “fuera de sí” es la condición ontológica fundamental de este ente, que es en el fondo de su ser como es en cada caso. La esencia de este ente es su existencia. Así, la existencia no se decide más que *existiéndose*.

La unidad del estado de abierto es, asimismo, la unidad del todo estructural de la cura. La unidad le viene dada al ser del ser-ahí de su sentido. La unidad de los éxtasis es la unidad del estado de abierto y de la cura. Los éxtasis no son momentos o fases, sucesivos o jerárquicos, sino que en cada caso es el ser-ahí extático en la unidad de los tres éxtasis. Todo “fuera de sí” es un proyecto extático de la totalidad de la temporalidad. Sentido y horizonte se abren en la temporación de la unidad del *advenir-siendo-sido*.

El comprender se funda primariamente en el advenir (precurar o estar a la expectativa). El encontrarse se temporaría primariamente en el sido (reiteración u olvido). La caída tiene su raíz temporal primariamente en el presente (presentar o mirada). Sin embargo, es el comprender en todos los casos presente “que va siendo sido”. Sin embargo, “surge” el presente de un advenir que va siendo sido o es sostenido por éste. En todo lo cual resulta visible esto: *La temporalidad se temporaría en cada éxtasis totalmente, es decir, en la unidad extática de la plena temporación de la temporalidad en cada caso se funda la totalidad del todo estructural integrado por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura de la cura.*⁴³

Los éxtasis y sus esquemas horizontales conforman una unidad. Un éxtasis lleva la primacía según el caso de la temporación, según el horizonte desde el cual se abra la comprensión. Aunque un éxtasis resalte en la temporación, los otros dos éxtasis se temporarían a una con aquél. Lo que determina la temporación de la unidad extática desde un éxtasis preeminente es el emplazamiento de la cura en la propiedad o la impropiedad. Los éxtasis temporarían la impropiedad tanto como la propiedad. Así, hay modificaciones de los éxtasis. Hay modalidades propias de los éxtasis y modalidades impropias. El modo

⁴³ *Ibíd.* pág. 378-379

propio del advenir lo caracterizamos como el “precurar el fin”. Su modo impropio, que se hizo patente en el tiempo mundano, resultó un “estar a la expectativa”. El ser-ahí absorbido en el ente de que “se cura” está aguardando constantemente la realización del “para”. En esa realización el ser-ahí temporaría la unidad extática del tiempo desde el horizonte del “para”. El éxtasis que tiene en ese caso la primacía es el presentar, *siendo*, y su esquema horizontal es la *presencia*. El ser-ahí tiende a comprenderse por su mundo, es decir, tiene la tendencia a comprenderse como subsistencia y a comprender el ser como presencia. <<La presencia no se identifica con el presente, sino que constituye, como condición fundamental del esquema horizontal de este éxtasis, la estructura completa del presente.>>⁴⁴ En el presentar impropio comparece el ente en su “estado de interpretado”, allí el “por mor” del “para” es arrancado a su conformidad originaria. Como señalábamos en nuestra exposición sobre la finitud, el precurar el fin reconduce la comprensión del ente a su “por mor” originario. En este “curarse de” propio, toma la directiva de la temporación el advenir. Desde el precurar es referido el “para” de la presentación del ente a la finitud del ser-ahí. El presentar que se da en la temporación del advenir precursante es una *mirada*. En la *mirada* el ser-ahí se apodera del estado de interpretado, se lo apropia, “dejando ser” al ente en su patencia como ente intramundano. La finitud permite que la patencia del ente en cuanto tal brote de la interrelación originaria del ente intratemporal con el ente temporal, la existencia. Éste es el tiempo *kairológico* en el que, en lugar del ahora “ante los ojos”, se temporaría el *instante*. La mirada es la apertura de las relaciones de conformidad según la patencia del ente y la comprensión finita del ser.

Asimismo, el sido se temporaría en ambas posibilidades (propiedad e impropiedad) en unidad con el advenir y el presente. En el estado de perdido, la impropiedad, el sido se modaliza en un olvidar. El ser-ahí olvida justamente su estado de yecto, se olvida de sí en el trato con el ente. Olvidándose retiene la utilidad prefigurada en el plexo, lo cual lo exime de llevar a cabo el descubrimiento del ente desde el sí mismo. Reteniendo el ente, olvidando la deuda, el ser-ahí se mantiene a la expectativa de lo que está por venir (advenir impropio) y se mantiene apto para el ente del que se ocupa en el ahora. La espera de la realización del “para” se funda en el “estar a la expectativa” del advenir impropio, y el “estar a la

⁴⁴ PFF, pág. 365

expectativa” es posible como huida de la muerte. El retener del sido se funda en que el ser-ahí se olvida de su yección, olvido que no consiste en la carencia de recuerdo. El olvido existenciarío es la omisión de la responsabilidad del sí mismo, que en cada caso *le va* a este ente. Al retener el ente del trato, olvidándose del sí mismo, le corresponde la forma privativa del no-retener. La no-retención es un olvidar en sentido derivado, es el no tener algo presente; así también, el recuerdo consiste en el traer a la retención el ente que había sido pasado por alto.

El sido propio es la reiteración. En la deuda, el ser-ahí toma conciencia de la omisión constante de su yección. El ser-ahí omite ser responsable y llevar sobre sí la carga de su poder-ser. Lo que permanece omitido es el asumir que en su ser *le va* este mismo, que en su ser este ente carece de fundamento o que se funda a sí mismo como una nada. El carácter “negativo” de esta nada le viene dado de su finitud. El ser-ahí es un ser posible transido de imposibilidad. La reiteración consiste en el tomar sobre sí las posibilidades propias, no de una vez y para siempre, sino en el querer tener conciencia, que es una reiteración de la yección. <<El *estar a la expectativa presentando y olvidando* es una unidad extática peculiar conforme a la cual se temporacía el comprender impropio en lo que respecta a su temporalidad.>>⁴⁵ Del mismo modo, podemos caracterizar la propiedad, en lo que respecta a su temporación, como un *precursar reiterando la mirada*.

Podemos intentar poner en evidencia la relación de esta reiteración del sido propio, que refiere a la existencia, con la reiteración de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

La pregunta que interroga por el sentido del ser debe ser reiterada, no únicamente por haber caído en el olvido, el olvido es una derivación del ocultamiento. No debe ser recordada, pues esto implicaría fijarla en el transcurrir de una intratemporabilidad. Recordar sería actualizar algo que ya había sido realizado como había sido realizado adecuándolo a la actualidad de la época. La ontología trata de llevar a cabo la pregunta, no de recordarla. El simple recordar la pregunta fundamental de la filosofía no implicaría una

⁴⁵ SyT. Pág. 367

destrucción de la historia de la ontología, sino un volver al pasado para hacerla presente. De ser fundamental el llevar a cabo la pregunta, sería necesaria la reiteración de la pregunta y, como en el ser propio, la reiteración no es un simple recordar. Para llevar a cabo la pregunta se requiere una reapropiación de su muy peculiar historia, lo cual conlleva una destrucción. No podemos tomar aquí el término “historia” ni como la ciencia historiográfica ni como las gestas o sucesos reales y pasados que esa ciencia trata de registrar. La historia y la historicidad del pensar ontológico, del preguntar por el ser, deben ser planteados sobre el horizonte de la temporalidad original, siempre con la atención puesta en “las cosas mismas”. Al haber pensado el tiempo desde la visión de la sucesión infinita e irreversible de los ahora, tenemos una historia pensada para hacer una narración más o menos objetiva de los sucesos. Pero si tomamos el complejo horizontal-extático como base para pensar la historicidad de la comprensión del ser, hemos de alcanzar a generar un concepto original de lo histórico.

Llamamos a la proyección temporal de la comprensión del ser la temporación. Hemos apuntado a esto como proyectar tiempo, el que a toda comprensión se le abra un horizonte. El ser-ahí proyecta el sentido de su ser a los entes que no tienen su forma de ser. Esta proyección se puede llevar a cabo en las tendencias a ceñirse a la interpretación heredada o el absorberse en el ente desde el más peculiar ser sí mismo que es la finitud. La temporación que se lleva a cabo en cada una de estas posibilidades tiene una estructura fundamental que es la historicidad.

Ahora que el “ser sí mismo” ha quedado recogido expresamente en la estructura de la cura y con ello de la temporalidad, cobra un peso peculiar la exégesis temporal del “estado de ser *en sí mismo*” y el “estado de ser *no en sí mismo*”. [...] Pero esta exégesis no sólo nos asegura por primera vez debidamente contra los paralogismos y las cuestiones ontológicamente inadecuadas acerca del ser del yo en general, sino que al par proporciona, de acuerdo con su función central, una visión más original de la *estructura de la temporación* de la temporalidad. Esta última se desemboza como la *historicidad* del “ser ahí”.⁴⁶

⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 360. Si hablamos en términos externos al pensamiento heideggeriano, en términos de la historia de su pensamiento, vemos que la historicidad no sólo se encuentra presente en el proyecto de Ser y tiempo, sino también en aquello que se ha dado en llamar el “segundo Heidegger”. La idea del pensar onto-histórico, el acaecimiento histórico del ser, está en estrecho contacto con la noción de historicidad de *Ser y Tiempo*.

La historicidad no es un éxtasis, ni tampoco el esquema horizontal de uno de ellos. La historicidad, planteada muy someramente en *Ser y Tiempo*, es el complejo unitario de los esquemas horizontales. El sido revela la historicidad de la yección en el mundo: el ser-ahí es siendo, en cada caso, ya sido. El advenir revela la historicidad del comprender: la proyección de la comprensión del ser, la existenciariedad, sobre el sentido finito de la imposibilidad de todo posible comprender el ser. El presente siendo muestra la historicidad de la caída en el mundo: en cada caso es este ente, un singular peculiarísimo, el que comprende el ser absorbido en su mundo. El habla permite ver, en un parpadeo⁴⁷, la historicidad completa de la apertura del ser. La cura se *pre-es* por ser histórica, es *ya-en* por ser histórica y es *cabe* lo intramundano porque en su facticidad nunca es definitiva. El ser-ahí no es un ente intratemporal, no deviene al “interior” del tiempo. El ser-ahí es el ente temporal. No por ser histórico y conservar su pasado o llevarlo como “las realidades” que le han precedido o que le seguirán; en cambio, por estar *poseído* por la cura, por estar “hecho” de tiempo, es histórico.

Reiterar la pregunta que interroga por el ser se convierte en la tendencia más íntima de la existencia, tendencia que se encubre en la huida, tendencia que se olvida de manera inmediata y regular. La ruina y la contrarruina son los movimientos en los que el ser-ahí decide su existencia, no como una cuestión teorética, sino existiendo.

El comprender se muestra como el primer nivel de acceso de la investigación fenomenológica. Este nivel es un nexo entre familiaridad con las cosas del entorno y autotenerse. Este nexo puede ser visto como el ritmo de la vida. En tanto que en el comprender el peso no recae en alguno de los dominantes [ni en la familiaridad ni en el sí mismo del autotenerse], se puede hablar de una cierta “neutralidad” del comprender. [...] La interpretación es el desarrollo del comprender. En la interpretación el comprender es reconstruido. En ello aparece una determinada tendencia de los dominantes, la cual dirige la interpretación en una cierta dirección. [...] Si la vida se interpreta en *primer* lugar desde su mundo familiar, entonces su autotenerse es apartado. Aquí ocurre un cierto (nunca total) estar perdido de la vida o como Heidegger indica en *IFA [Intrepretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles]*: un “autoquitarse del camino”. Por ello en este caso la vida es reconstruida, pero como ruina,

⁴⁷ *Cfr.* SyT. Pág. 401. <<Pero el “ser ahí” puede también, en la “mirada”, y con frecuencia sin duda tan sólo “lo que dura el echar una mirada”, dominar lo cotidiano, si bien nunca apagarlo del todo.>>

impropiamente. [...] Si por el contrario el peso recae en *primer* lugar en el autotenerse, entonces se da un contramovimiento que hace expreso el autotenerse de la vida. Aquí la vida es interpretada propiamente. [...] La ruina o la contrarruina son, pues, modos diferentes del desarrollo del comprender. Sin embargo, el comprender mismo no puede ser ni ruinante ni contrarruinante, sino que es más bien el nivel fundador de la interpretación.⁴⁸

Si la temporalidad del ser-ahí es el sentido que hace posible la existencia, y a la existencia le es inherente en su constitución la comprensión del ser, entonces lo que vuelve posible la comprensión del ser es el tiempo. Lo que se ha ocultado en la experiencia cotidiana y a la visión filosófica es la co-pertenencia entre ser y tiempo. La filosofía no ha estado, y tampoco la vida cotidiana, completamente ciega en lo que a esto respecta. Lo cual muestra que lo original deja su rastro en lo derivado, que lo original sólo se deja vislumbrar en la derivación. El ser ha sido explicado por el ente y el tiempo reducido al devenir del ente. La temporalidad no es, se temporacía, se proyecta extáticamente: va siendo. Por ser el horizonte del tiempo la fuente de la posibilidad de la comprensión del ser y por constituir la temporalidad el ser del ser-ahí, donde existe el ser-ahí *se da* el ser.

⁴⁸ Xolocotzi, Ángel. *Op. Cit.* pág. 156-157

Conclusiones

De manera estructural hemos explicado por qué los conceptos de *mundo*, *verdad* y *posibilidad*, en la obra publicada bajo el título *Ser y Tiempo*, son conceptos básicos para comprender el tiempo original. Ontológicamente, *mundo* y *verdad* son posibles en tanto apertura de la temporalidad, apertura del ser desde el tiempo. El ser-descubridor y el ser-en-la-verdad del ser-ahí, con los cuales este ente se constituye como ser-en-el-mundo, son condiciones inherentes que le vienen dadas por su constitución temporal. El “fuera de sí” de la existencia es develador y proyector del mundo donde los entes se muestran. El “fuera de sí” expresa la extaticidad de la existencia. El “ahí” de la comprensión del ser es posibilitado por la temporalidad.

Sin embargo, tanto el tiempo como el ser se encubren de manera inmediata y regular. Por su facticidad y por su caída, el emplazamiento en la forma cotidiana es un movimiento que rige la existencia. Lo original se oculta, se retrae en la derivación. Y, así, el ente sólo es comprendido sobre la comprensión del ser, todo dirigirse al ente supone una comprensión preontológica del ser. Por eso, en todo dirigirse y conducirse respecto de lo ente hay *a priori* un enigma. La cotidianidad es el modo inmediato de la temporalidad, el dato primario de las cosas. El trato cotidiano con el ente sólo es posible como un modo fáctico de la comprensión del ser. En ese modo la comprensión del ser es pasada por alto, no aparece, sólo se anuncia. La comprensión del ser es el enigma que hace posible todo dirigirse a un ente. Este enigma tiene que permanecer de alguna manera en la oscuridad para que el ente sea tomado como tal. No hay una comprensión del ser exenta del dirigirse a un ente. La comprensión del ser brota ella misma de lo ente. Las cosas mismas obligan a pensar que el ser no es intemporal separado de lo ente intratemporal. Con lo cual no se quiere decir que el ser es intratemporal. El ser es tiempo. El tiempo del ser no es el devenir.

La caracterización del tiempo como sucesión de los ahoras, irreversible e infinito, que sucede en la conciencia del sujeto o en la objetividad de la naturaleza, encubre el sentido del ser. No sólo se conceptúa desfiguradamente al tiempo, sino que se arranca al ser del único horizonte en el cual puede ser pensado. La sucesión de los ahoras ni siquiera logra conceptuar el tiempo cotidiano. Los ahoras son “ante los ojos”, son ahoras puntuales puros. En su sucesión no hay fisuras, un ahora sigue

consecutivamente a otro. La vida fáctica no se orienta de dicha manera. La vivencia cotidiana del trato con el ente se muestra, antes bien, en una temporalidad “agujereada”. El tiempo del trato con el ente no sigue una sucesión constante. El ser-ahí dice “ahora, ahora, ahora...” pero siempre pierde algo de vista. El útil es pasado por alto, el por mor es pasado por alto, la finalidad es pasada por alto. El olvido de la existencia impropia, tomada como tendencia a la ruina, hace del tiempo mundano un tiempo discontinuo, constantemente interrumpido. El concepto tradicional del tiempo pierde de vista tanto el carácter mundano referencial del ahora como la cuestión de la discontinuidad fáctica de la sucesión. ¿De dónde brota esa discontinuidad?, ¿por qué podemos olvidar y reconstruir los sucesos de maneras variadas?

Los sucesos son fijados discursivamente. En el discurso queda salvaguardada la interpretación de los “hechos”. La sucesión supone la concepción del tiempo como encadenamiento de los ahoras. Según esa concepción, una cosa ocurre tras otra. La interpretación transmitida en la fijación discursiva determina la herencia, el mundo heredado. Cuando esa herencia deja de ser reiterada la tradición se endurece, encubre el evento en una fijación que se da por supuesta. Por ello, la tradición, tanto de la historia de la ontología como del mundo heredado, debe ser cuestionada y apropiada. El cuestionamiento de la tradición, destrucción de la historia de la ontología y modo cotidiano de ser, debe permitir ver a través de ellos para mostrar el fondo posible de la existencia. El fondo posible de la existencia es la comprensión del ser. Esta comprensión originaria brota del horizonte del tiempo.

La vivencia cotidiana, la historiografía y la ontología fijan sus “hechos”, conservan en la memoria una interpretación de los mismos. La metafísica es el nombre de la tradición ontológica, es la historia heredada de la pregunta por el ser. Esa tradición es constitutiva de la forma comunitaria de occidente. Todo conservar en la memoria tiene un cómo. Ese cómo selecciona la dirección interpretativa. Una interpretación no muestra toda su amplitud posible, sino que articula una manera de presentar y desecha otras. La interpretación no puede más que presentar “algo como algo”. La interpretación no va a la fuente sino que deriva de la fuente. La interpretación no puede abarcar con la vista la totalidad de lo posible, así que lo proyecta desarrollando una posibilidad y no otras. Ese “no” es la condición básica de la discontinuidad del tiempo mundano. El

discurso teórico subsana esa discontinuidad del tiempo agujereado conceptuando la realidad, un continuo “ser ante los ojos”.

Únicamente al interior del horizonte de la presencia puede pensarse que el tiempo sea una sucesión continua. El concepto tradicional del tiempo dota al tiempo mundano de una continuidad teórica. El discurso que fija los “hechos” los encadena coherentemente, de tal manera que en ellos no se encuentre la fisura. Del mismo modo, la irreversibilidad del tiempo se ha planteado al interior de la línea sucesiva de los ahora. El tiempo es irreversible porque lo pasado consiste justamente en la pérdida de la efectividad. Sólo lo ahora presente es efectivo, lo pasado y lo futuro carecen de realidad. La realidad de lo pasado es irrecuperable. El recuerdo trae a la presencia lo que había sido efectivo, pero no retorna a la efectividad *sida*. Pero si tomamos la subsistencia de lo “ante los ojos” como una modalidad del develamiento de lo ente y la temporalidad como éxtasis, entonces la irreversibilidad del tiempo y su continuidad constante son concepciones parciales. El tiempo intramundano es irreversible *efectivamente*, el tiempo es una línea continua porque la *subsistencia* permanece constante. Y sin embargo, nadie puede decir que tal o cual interpretación de los hechos pasados es la última, que un suceso se ha agotado y que se ha alcanzado su definición objetiva. La historia acontecida puede ser abierta una y otra vez, tanto para la vida existencial como para la historia universal o la tradición ontológica. Lo cual no quiere decir que el tiempo original pueda ser *reversible*. La reversibilidad del tiempo seguiría conceptuando la presencia al interior de una línea sucesiva.

Los “hechos” fijados por la tradición pueden ser abiertos una y otra vez, lo cual no implica una regresión, sino una reiteración. La reiteración que abre lo *sido* también puede llamar la atención sobre los huecos de la sucesión. Aquello que no había sido dicho en una interpretación del pasado puede de pronto cobrar importancia para la puesta en cuestión de la herencia. El olvido y la reiteración son movimientos de la existencia, el ser-ahí no puede evitar estar constantemente olvidando pero puede ponerse en disposición de reiterar constantemente.

Presente y pasado, como momentos del tiempo derivado, tienen una relación directa y concreta con la subsistencia y la efectividad. Pero el futuro, como aquello que aún no es, no parece guardar ninguna conformidad con estos dos conceptos básicos de

la presencia. El futuro es misterioso en todas sus formas. El futuro es aquello del tiempo que siempre se ha resistido a toda conceptualización definitiva. El futuro permanece en su indeterminación. La ontoteología nivela esta indeterminación del futuro con la noción de *eternidad*. Al tiempo sucesivo de la presencia que se convierte en pasado, se le impone una presencia absoluta constante e inamovible, que subyace y dota de unidad lo intratemporal. La eternidad es supratemporal, lo eterno radica fuera del tiempo. El postulado de la eternidad está completamente imbricado con la infinitud del tiempo. El hecho de que algo fuera del tiempo sea fundamento de aquello que se encuentra en su interior garantiza que el tiempo es infinito. No importa que lo intratemporal cese y expire, el continuo del tiempo sigue pasando sobre la base de la eternidad. La hipóstasis consiste en que con ello el futuro está garantizado. No es indeterminado, pues está dado desde el fundamento de la subsistencia. Lo subsistente termina, lo efectivo se desvanece, pero siempre permanece la sustancia. Más aún, aquello que permanece es idéntico. Así, lo idéntico atraviesa la totalidad del tiempo infinito, pues lo idéntico es eterno.

La ontología fundamental procede mediante la analítica existencial por dos vías, como señalábamos en nuestro primer capítulo: la destrucción de la historia de la ontología y la explicación de la omisión cotidiana de la pregunta por el ser, en la cual el ser-ahí se mueve inmediata y regularmente. La presencia, en la perspectiva de la subsistencia, es el horizonte que rige la vivencia cotidiana y la concepción tradicional de la comprensión del ser. La vivencia cotidiana del trato con el ente tiene la tendencia a hacer que el ser-ahí se comprenda como un ente intramundano. En esa tendencia el ser-ahí se comprende y comprende al ser como presencia. La tradición metafísica ha conceptualizado al ser desde esa perspectiva, extrapolando la presencia del ente intratemporal a la identidad perpetua del ser supratemporal. Así, el tiempo se vuelve un continuo sucesivo de ahora al interior del cual hace frente lo ente. El ser es escindido de lo ente, puesto que se halla fuera del tiempo sucesivo. Pero esta cuestión se halla, a su vez, soterrada en la problemática del fin de la ontología. Al parecer, nuestra época ya no piensa en un fundamento supratemporal de lo temporal. Es decir, en la *posmodernidad* ya no se opone a la intratemporalidad del ente una eternidad del ser. Aquí la pregunta por el ser se ha disuelto hace mucho. Pero el que la eternidad no sea un problema actual no implica que la ontología pierda uno de sus referentes. La co-pertenencia entre ser y tiempo ya implica el desvanecimiento de la eternidad y su

circunscripción como concepto de la ontoteología. El que la posmodernidad deje de lado la cuestión del fundamento y su carácter eterno no significa que alcance a pensar la co-pertenencia entre ser y tiempo. Para reiterar la pregunta fundamental es necesario plantear el tiempo más allá de su contraposición con la eternidad. Una vez más, la destrucción de la historia de la ontología no es una mera negación de lo dicho en el pasado. La reiteración de la pregunta por el horizonte comprensor del sentido del ser, el tiempo, es tarea de una ontología general. El asunto no es cómo plantear la pregunta por el tiempo desde la ausencia de la eternidad o la supratemporalidad, sino cómo reiterar la pregunta por el ser en la época posmoderna.

Para ello, es necesario tomar en cuenta que las raíces que dieron lugar a la concepción atemporal del fundamento se hallan existencialmente en la vida concreta del ser-ahí. De ellas nació la noción de eternidad y la escisión entre el ser fuera del tiempo y el ente al interior del tiempo. Así como el ser-ahí tiene la propensión a comprenderse como un ente intramundano e intratemporal, tiende también a comprender que el continuo sucesivo de los ahóras se prolonga al infinito.

La caracterización vulgar del tiempo como una secuencia de ahóras irreversible y que pasa sin fin brota de la temporalidad del “ser ahí” que cae. *La representación vulgar del tiempo tiene sus derechos naturales*. Es inherente a la forma de ser cotidiana del “ser ahí” y a la comprensión del ser inmediatamente dominante. De aquí también el que se comprenda la historia inmediata y regularmente como un gestarse intratemporal.¹

Así, aunque en la actualidad nadie se atreva a proponer teóricamente un fundamento eterno de lo ente, se sigue viviendo y pensando como si el tiempo prosiguiera una marcha interminable. El tiempo es una línea sin fin. Como hemos señalado, la sucesión en el tiempo es un fenómeno positivo del mismo, pero sólo es una parcela, no su totalidad. Además, se le ha dado primacía y exclusividad a dicha concepción, dejando de lado el fondo originario del tiempo. Que los entes intramundanos hagan frente al interior del tiempo, sucediendo, no alcanza a explicar la variedad de los fenómenos temporales. Prueba de ello es el “tiempo agujereado” de la cotidianidad.

¹ SyT, pág. 459

Por su parte, el tiempo original es finito. No porque la sucesión de la línea de ahora termine, sino porque se abre desde la finitud esencial del ser-ahí. La existencia impropia nivela esa finitud oponiendo la línea infinita. En rigor, el trato cotidiano únicamente se da por la finitud de la existencia, porque la comprensión del ser en cada caso no se agota ni se limita a una posibilidad efectuada. La comprensión del ser se proyecta como un horizonte de posibilidad que nunca se cierra. La finitud del tiempo implica que en todo caso el ser-ahí abre el ser a sus posibilidades. Lo que se encubre con la noción del tiempo infinito es la posibilidad de la absoluta imposibilidad, el morir. <<El “ser ahí” tiene noción del tiempo fugitivo porque la saca del “fugitivo” saber de su muerte. En el hablar con mayor énfasis del pasar del tiempo hay un público reflejo del *advenir* finito de la temporalidad del “ser ahí”.>>² El punto no es que cada ahora se encadena con otro en una sucesión, sino que en cada decir ahora, en “cada caso”, el ser-ahí es un posible no-ser.

Bajo la idea de que para la comprensión del tiempo original era necesaria una interpretación del mundo y la verdad, la presente investigación dejó muchos problemas apenas esbozados. La cuestión de la historicidad es un ejemplo claro de esto, pues una tesis sobre dicha noción sería una investigación gigantesca por sí misma. La cuestión de la ontoteología y el problema de la posmodernidad, en relación con la posibilidad de la investigación ontológica, es otro ejemplo. La exposición del problema del ser como cópula, del “es”, quedó también apenas señalada. También los tratados del tiempo de Aristóteles y Hegel quedaron sin analizarse. Pero en tanto problemas esenciales de la ontología, que no pudimos desarrollar en este trabajo, nos gustaría terminar haciendo dos referencias fundamentales: justo la cuestión del no-ser y el problema del esquematismo del ser.

Al hablar de la propiedad del ser-ahí, expusimos lo que Heidegger conceptúa como el ser-deudor del ser-ahí. Con la deuda se mienta el carácter sin fundamento de este ente. Este ente es, en su ser, fundamento de un no-ser, afectado ese mismo fundamento de no-ser. Dicho no-ser se despliega en la analítica existencial con el concepto de la finitud. La muerte del ser-ahí como ser relativamente a su fin, un ente que en su ser está referido a su propia imposibilidad. La posibilidad de la imposibilidad

² *Ibíd.* pág. 458-459

es la más peculiar de este ente. Por ser finito, decimos que el ser-ahí es posibilidad. Este ser posible no consiste en una gama de opciones que se eligen, como vías de desarrollo con miras a la efectividad. El ser-ahí es óntico-ontológicamente responsable de su manera de comprender el ser, de la amplitud del horizonte con el que abre la posibilidad del ser. La posibilidad de la comprensión del ser no radica en que el ser tenga un sinnúmero de concretizaciones posibles, sino que todo ente aparece en la posibilidad del ser. Cuando decimos que el ser-ahí se mueve dentro del horizonte de la presencia, lo que intentamos mostrar es que el ente queda limitado a su aparición como efectividad. Dentro de ese horizonte, el concepto de ser se confunde con el de la presencia. Toda vida fáctica, todo modo existencial del ser-ahí, es posible como modalización de la comprensión del ser. El trato cotidiano toma su forma de ser del horizonte abierto de la comprensión del ser. El emplazamiento de la comprensión en un horizonte determinado delimita las posibilidades de comprensión. Bajo una idea de ser, el ser-ahí vive su existencia desde ciertas posibilidades y desecha otras. En cada caso el ser-ahí comprende al ser de una manera y no de otras. La interpretación no puede abrir lo posible en tanto tal, aunque la ontología tenga la función de forzarla en esa dirección. El ser continua escapándose a todo intento conceptual. Heidegger tenía muy claro esto en 1927:

Es de la claridad del concepto [del ser] y de los modos de comprenderlo explícitamente inherentes a él, de donde cabrá sacar lo que quiere decir la comprensión del ser envuelta en oscuridades o todavía no aclarada, así como las formas en que es posible y necesario que se envuelva en oscuridades o se impida una aclaración explícita del sentido del ser.³

El olvido del ser es asunto de la tradición ontológica y de la desfiguración epocal que se ha llevado a cabo. Lo cual no quiere decir que si la tradición ontológica hubiera procedido otra marcha el ser se mostraría cabalmente. El olvido del ser es producto del ocultamiento del ser, que se revela existencialmente en la huida del ser-ahí ante sí mismo, ante sí mismo como un ente posible. El ocultamiento pertenece al ser mismo, en ese ocultamiento el ente se ilumina y se hace patente. La patencia del ente queda como señal de la luz del ser. El ocultamiento del ser anuncia que en el ser hay un *no*. El *no* del ser tiene su raíz en el tiempo: <<Todo lo positivo se hace claro especialmente a partir de la privación. No podemos ahondar ahora en las razones de por qué esto es así.

³ *Ibíd.* pág. 15

Digámoslo de paso, se encuentran tanto en la esencia de la temporalidad como en la de la negación arraigada en ella.>>⁴

La verdad originaria, el develamiento del ente a la luz de la comprensión del ser, la *aletheia*, tiene ella misma el sentido de una privación. El ser no es una evidencia. El ser tiene que ser arrancado a los entes. Pues el ser se oculta en la patencia del ente, el ocultamiento del ser permite la patencia de lo ente. El ser como enigma *a priori* del trato con los entes se mantiene en el misterio. El ocultamiento le pertenece al ser, el ser se copertenece con el tiempo.

Una consideración más detenida muestra que también el no, o la esencia del no, la negatividad, puede ser interpretada sólo a partir de la esencia del tiempo y que es únicamente a partir de aquí desde donde cabe interpretar la posibilidad de la modificación, por ejemplo, del estar-presente en estar ausente. En definitiva, Hegel está sobre la pista de una gran verdad cuando dijo que el ser y la nada son idénticos, esto es, se pertenecen mutuamente. La pregunta más radical es sin duda: ¿Qué es lo que hace posible semejante copertenencia originaria?⁵

El *no* fue el límite del pensamiento heideggeriano, incluso su conferencia *Tiempo y Ser*, que podemos ubicar como epílogo del proyecto de *Ser y Tiempo*, termina con el mismo problema:

Más se pensó, aunque no fue dicho con propiedad, durante el camino, y ello es: que al dar como destinar le pertenece el contenerse, y asimismo, que en el ofrendarse de pasado y porvenir entran en juego la recusación de presente y la retención de presente. Lo ahora nombrado: contenerse, recusación, retención, muestra algo así como un retirarse, dicho brevemente: la retirada. Pero en la medida en que los modos por ésta determinados del dar, el destinar y el tender, reposan en el apropiar, ha de pertenecer la retirada a lo peculiar del acaecimiento apropiador. Dilucidar esto no es ya asunto de la presente conferencia.⁶

⁴ PFF. pág. 368

⁵ *Ibíd.* pág. 371

⁶ Heidegger, Martin. *Tiempo y Ser*. Editorial Ténos. Trad. Manuel Garrido. 3ra edición. España, 2001. Pág. 41. Sobre la *retirada* “Al comienzo del pensar occidental es pensado el ser, mas no el <<Se da>> como tal. Éste se retira a favor del don, que Se da, el cual don será en adelante exclusivamente pensado y conceptualizado como ser por referencia a lo ente. A un don que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el *destinar*.” Pág. 28

Lo cual nos desvía aparentemente del problema del no-ser a la cuestión del esquematismo del ser, que es la cuestión del horizonte. Proseguir con un análisis del *Ereignis* sería completamente descabellado. La explicación de la clasificación del pensamiento heideggeriano bajo la nomenclatura “primer Heidegger” y “segundo Heidegger” requeriría cuantiosas referencias y una larga presentación. Por lo demás, rompería con la interpretación que tratamos de elaborar. El tiempo original, y su esencia *negativa*, es la piedra de toque para plantear la diferencia ontológica. La diferencia entre ser y ente es necesaria para llevar a cabo la pregunta que interroga por el ser. Dado que el ser se oculta en el ente y el olvido del ser en la tradición metafísica proviene de la confusión entre ser y ente.

Por ello, von Herrmann habla adecuadamente de una doble apertura de ser: por un lado, de la apertura de mi existencia como una apertura extática-misma y, por otro, de la apertura de ser de los entes que no son *Dasein* como una apertura horizontal. Esta apertura integral se esconde en el término “*Dasein*”: en el “*Da-*” de “*Dasein*” debe pensarse la apertura integral del ser en general, mientras que en el “*-sein*” se muestra la existencia en tanto que apertura extática. En una anotación marginal de la palabra “*Sein*” en el § 9 de *SyT* Heidegger se refiere a ello: “¿Cuál? [El que consiste en] Tener que ser el Ahí y en él afirmarse ante el Ser en cuanto tal.” Ya hemos indicado antes que en nuestro comportamiento cotidiano llevamos a cabo la diferencia entre esta doble apertura y el descubrimiento de los entes, a saber, la diferencia ontológica como poder diferenciar. También hemos anticipado que el preguntar profundizador de Heidegger se dirige al fundamento posibilitador de este poder diferenciar. De hecho, éste será encontrado en el fundamento de la esencia del *Dasein*: en la trascendencia en el sentido de sobrepasar.⁷

Según Xolocotzi la pregunta por la esencia de la vida fáctica, por la esencia del ser-ahí, se mantiene transversalmente a lo largo de las inflexiones del pensamiento heideggeriano, no así la caracterización del fundamento de esa esencia como horizonte trascendental. <<[...] muestra que Heidegger no abandona ni rechaza la ontología fundamental en general, sino solamente la interpretación horizontal trascendental de la comprensión de ser>>⁸

A mi parecer, el problema radica en la noción de trascendencia y no en la de horizonte. En primer lugar, debido a que es un concepto que no se aclara del todo en los

⁷ Xolocotzi, Ángel. *Op. cit.* pág. 191

⁸ *Ídem.* pág. 193

variados análisis (por ejemplo *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*), pero además por su fuerte carga idealista. Cuando en *Ser y Tiempo* Heidegger reflexiona sobre el idealismo y el realismo, cae en la cuenta de que en ciertos matices idealistas se encuentra la posibilidad de diferenciar al ser del ente, aunque llevar a cabo dicha diferencia sea imposible al interior de un planteamiento idealista. Pero si, en segundo lugar, rechazamos la noción de trascendencia y la excluimos del concepto heideggeriano de la temporalidad del *Dasein*, lo que estamos excluyendo en último término es la condición extática de la existencia.

El poder sobrepasar al ente en vistas al ser es también condición de posibilidad para llevar a cabo la diferencia ontológica. La diferencia ontológica no se lleva a cabo de manera teórica, sino que de hecho se da en la inherente constitución de la existencia: comprender al ser estando absorbido en el ente. El ente no aparece por sí mismo, requiere de la “luz” que lo muestre, esa luz como “lumen naturale” se encuentra en la comprensión del ser propia de todo existir. Así, la existencia en general lleva a cabo, de hecho, la diferencia ontológica, aunque se le oculte expresamente. Pero si el ser-ahí no trasciende el ámbito de lo ente, si se mantiene en el puro “trato procurador”, entonces no puede llevarse a cabo la pregunta que interroga por el sentido del ser. Aunque se hable de trascendencia debemos desestimar el eco idealista, es un trascender hacia la nada, como lo muestra el análisis de la angustia y de la finitud. La base última del trato procurador es, en este sentido, un “por mor” de la finitud. Sin la finitud no hay entorno, la condición extático-horizontal es el complejo existencial que posibilita la vida fáctica. Por otra parte, la noción de horizonte se encuentra en una relación directa con la de sentido: si el horizonte es la verdad del ser con respecto a la existencia, entonces debe hallarse reformulado en la *Kehre* de modo especial. El pensar onto-histórico, la cuestión de las épocas, ya se hallaba prefigurado en *Ser y Tiempo* bajo el tema de la historicidad, el cual a su vez surgió del planteamiento del horizonte extático de la temporalidad

Si el giro consiste en abandonar la perspectiva del *Dasein*, es decir, en pasar de la apertura del ser-ahí al ser a la apertura del ser para con el ente, entonces la verdad del ser respecto al ser-ahí, el horizonte, se vuelve radicalmente fundamental. ¿Cómo puede plantearse la co-pertenencia entre ser y tiempo sin la caracterización de este último

como horizonte comprensor? ¿Se puede pensar el horizonte de una manera que no sea como horizonte trascendental extático?

La diferencia ontológica, la diferencia entre el ser y el ente, *se da* desde el esquematismo del ser. El ser se modaliza en lo ente porque lo ente deriva del ser. El ser es la fuente de la que mana la patencia del ente. La comprensión del ser es la instancia donde el ser se esquematiza. El ser se esquematiza desde el horizonte abierto, por ello se habla de esquemas horizontales de la temporalidad. En este horizonte radica la esencia del tiempo como *no*. Una vez más aparece la idea del sofista platónico, el no-ser es la diferencia. La diferencia es la condición de posibilidad de esquematizar la comprensión del ser. La raíz de esa diferencia no se halla únicamente en la vida fáctica, sino también en el horizonte trascendental de la existencia. Es a éste a lo que Xolocotzi llama el fundamento del poder diferenciar. <<Únicamente fijados los problemas de la temporalidad, puede lograrse arrojar luz sobre la oscuridad de la doctrina del esquematismo.>>⁹ Tal vez si se pusieran en contacto las interpretaciones sobre la doctrina del esquematismo y la cuestión de la unidad de la analogía aristotélica, se harían mucho más claras las razones de la ruta que Heidegger se planteó para el proyecto de *Ser y Tiempo*, que según el plan original de dicho tratado ocuparían dos de las tres secciones de la segunda parte. Queda pendiente un análisis profundo de la unidad de la analogía con relación al esquematismo, para aclarar el problema de la negatividad como esencia del tiempo. Sobre el *no* podemos dejar esta última cita:

Ello no obstante, sigue siendo todavía oscuro el *sentido ontológico del carácter de “no”* de este “no ser” existenciarior. Pero esto es también cierto *de la esencia ontológica del “no” en general*. Sin duda que ontología y lógica le han pedido mucho al “no”, haciendo con ello parcialmente visibles sus posibilidades, sin desentrañarlo ontológicamente a él mismo. La ontología se encontró con el “no” e hizo uso de él. Pero ¿es tan comprensible de suyo que todo “no” signifique algo negativo en el sentido de una deficiencia? ¿Está agotado su carácter positivo con constituir el “tránsito”? ¿Por qué busca toda dialéctica su refugio en la negación, sin fundamentar dialécticamente el procedimiento *mismo*, ni siquiera poder plantearlo como problema? ¿Se ha visto jamás un problema en el *origen ontológico del “no”*, o se han buscado siquiera *antes las condiciones* bajo las cuales es posible plantear el problema del “no” y de su carácter de tal y de la posibilidad de este? ¿Ni de dónde podrían encontrarse *sino en la aclaración temática del sentido del ser en general?*¹⁰

⁹ SyT. pág. 33

¹⁰ *Ibíd.* pág. 311

La respuesta a la pregunta por el tiempo se halla en el *no*.

Bibliografía

Bernabé, Alberto (comp.) *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*. Alianza Editorial. Madrid, 1988.

Dastur, Françoise. *Heidegger y la Cuestión del Tiempo*. Trad. Lisabeth V. Ruiz Moreno. Colección Nombre Propio/10. Ediciones del Signo. Argentina, 2006. Primera Edición.

Heidegger, Martin. *El Concepto de Tiempo*. Ed. Trotta. Trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. España, 2003.

-----“¿Qué es metafísica?” en *Hitos*. Alianza Editorial. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. España, 2000.

-----*Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica. [Informe Natorp]*. Ed. Trotta. Trad. Jesús Adrián Escudero. España, 2002.

-----*Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Alianza Editorial. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid, 1999.

-----*Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. 1ra edición, Ed. Trotta. Trad. Juan José García Norro. España, 2000.

-----*Prolegómenos Para una Historia del Concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial. España, 2006.

-----*El Ser y el Tiempo*. 2a edición, F.C.E. Trad. José Gaos. México, 1971.

-----*Tiempo y Ser*. 3ra edición. Editorial Técnos. Trad. Manuel Garrido. España, 2001.

Platón. *Sofista*, en *Diálogos*. Tomo V. Ed. Gredos. Trad. N. L. Cordero. España, 2000.

Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la Vida Fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. 1ra Edición. Plaza y Valdés Editores. UIA. México, 2004.