



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL DESPLIEGUE DE LA COMPRESIÓN
EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL
DE *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER



T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:
JOSÉ ELEZAR NAVARRO RIVERA

ASESORA DE TESIS:
DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA



MÉXICO, D.F.

AGOSTO 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Para mi amada Antonieta, por su comprensión y apoyo infinitos

AGRADECIMIENTOS

Quiero extender de manera especial mis reconocimientos a mi asesora de tesis, la Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera, por su dedicación, consejo y generosidad, sin cuya ayuda este trabajo no hubiera sido posible y a la Dra. Paulina Rivero Weber, que hizo posible este feliz encuentro así como por su apoyo moral en tiempos difíciles. A mis queridos compañeros de seminario de tesis, por su solidaridad, agudas sugerencias y observaciones, especialmente a Rosario Mendoza Garza, Jesús Carlos Hernández y Armando Haro Márquez. A la Lic. María Guillermina Pérez López, al M. C. Santiago Aguilar Márquez y al Prof. Gabriel Aguilar Aguilar, que me facilitaron llevar a buen término este trabajo. Y a todos aquellos que a lo largo de este proceso me extendieron su mano desinteresadamente y ahora olvido mencionar, les agradezco profundamente y les pido mis disculpas.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
CAPÍTULO I. EL COMPRENDER Y EL SER-EN EL-MUNDO	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 1. LA PREGUNTA POR EL SER	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 2. LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA COMO ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL. ;	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 3. EL DASEIN COMO SER-EN-EL-MUNDO	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 4. LA MUNDANEIDAD DEL MUNDO	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 5. LA COMPRESIÓN DEL UNO	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
CAPÍTULO II. EL COMPRENDER COMO ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA EXISTENCIA DEL DASEIN	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 6. LA DISPOSICIÓN AFECTIVA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 7. EL COMPRENDER.....	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
a) LA PROYECCIÓN.....	¡Error! Marcador no definido.
b) EL CÍRCULO HERMENÉUTICO DE LA INTERPRETACIÓN.....	¡Error! Marcador no definido.
§ 8. EL HABLA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 9. LA CAIDA.....	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
CAPÍTULO III. LA COMPRESIÓN Y EL CUIDADO	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 10. LA ANGUSTIA Y EL CUIDADO.....	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 11. LA DEFINICIÓN UNITARIA DEL SER DEL DASEIN COMO CUIDADO; ;	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 12. EL SER PARA LA MUERTE	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 13. LA VOCACIÓN DE LA CONCIENCIA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
a) EL SER DEUDOR.....	¡Error! Marcador no definido.
b) EL ESTADO DE RESUELTO.....	¡Error! Marcador no definido.
CAPÍTULO IV. LA COMPRESIÓN Y LA TEMPORALIDAD	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 14. LA DEVELACIÓN DE LA TEMPORALIDAD A PARTIR DEL ESTADO DE RESUELTO PRECURSANDO.....	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 15. LA TEMPORALIDAD DE LA APERTURA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 16. LA TRANSFORMACIÓN TEMPORAL DEL COMPRENDER PRETEORÉTICO EN EL COMPRENDER TEORÉTICO	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 17. MUNDO, TRASCENDENCIA Y TEMPORALIDAD.....	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
§ 18. HISTORICIDAD E INTRATEMPORALIDAD.....	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
a) EL TIEMPO PÚBLICO.....	¡Error! Marcador no definido.
b) LA INTERPRETACIÓN TRADICIONAL DEL TIEMPO.....	¡Error! Marcador no definido.
CONCLUSIONES	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
BIBLIOGRAFÍA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación trata de destacar el papel que la *comprensión* desempeña en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*¹ de Martin Heidegger. El trabajo se realiza a partir del esquema inaugurado por la *pregunta por el sentido del ser*. En adelante establecemos los lineamientos generales que seguiremos.

La *pregunta por el ser* guió la existencia de Martin Heidegger y fue desarrollada por el filósofo alemán en dos perspectivas: la perspectiva *horizontal-trascendental* redactada en 1927, después de un largo proceso de elaboración y maduración conceptual, en *Sein und Zeit*² y; la perspectiva según la *historia del ser*, compuesta, pero no publicada entre 1936-38, en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*³. A partir de 1929 varios escritos desbordan la situación hermenéutica de *Ser y tiempo*, se empieza a dar lo que hasta 1947, en la *Carta sobre el humanismo* llama explícitamente el giro (*Kehere*), sobre todo en *¿Qué es metafísica?* (1929) *De la esencia del fundamento* (1929) y *De la esencia de la verdad* (1930). La jerga habitual ha entendido por *Kehere* el mero cambio de orientación de su pensamiento, así se ha hablado de Heidegger I y Heidegger II. Sin embargo, el término *Kehere* tiene, como se desprende de la carta a Richardson, un carácter estrictamente fenomenológico: es la forma en que el ser mismo “se da”. Así, Heidegger alude al doble recorrido de la cosa del pensar, esto es, al *giro* de ser y tiempo a tiempo y ser. “Este viraje, nos dice, no es la consecuencia de una alteración del punto de vista o incluso del abandono del planteamiento de *Ser y tiempo*”; sino un persistir en la cosa por pensar que quedó indicada “bajo el título Tiempo y Ser”⁴. Así pues:

La distinción entre ‘Heidegger I’ y ‘Heidegger II’ se justifica sólo bajo la condición de que constantemente se atienda a que sólo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I sólo es posible si está contenido en II.⁵

¹ Las citas de esta obra están basadas en la traducción castellana tanto de Gaos (=G ST) como de Eduardo Rivera (=R ST). Y el original alemán (=SZ), cuando sea pertinente estas últimas irán a pié de página.

² Pero no única ni exclusivamente, ya que esta perspectiva u *ontología fundamental* se puede rastrear hasta 1919 en los primeros cursos de Friburgo, pero no con ese nombre sino con el de *ciencia originaria preteorética (vortheoretische Urwissenschaft)*.

³ Cf. Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad., dina V. Picotti C., Buenos aires, Almagesto/Biblos, 2003. Esta obra fue publicada por primera vez en 1989 en el marco de la *Obra integral (Gesamtausgabe)* [en adelante GA], en la Sección III: Tratados no publicados y Conferencias, Tomo 65, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Toda la GA está editada por Vittorio Klostermann, Francfort am Main.

⁴ Heidegger, M., Carta-prólogo a «*Heidegger. Through Phenomenology to Thought*», de William Richardson, S. J., traducción de Pablo Oyarzun Robles, 1967. Edición electrónica de www.philosophia.cl /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 6

⁵ Ibid, p. 8

Ahora bien, nuestra investigación se restringirá a la primera perspectiva, pero nos remitiremos a la segunda cuando sea necesario, de hecho expandirla en esta dirección será objeto de un trabajo posterior, sobre todo para participar en la elaboración de la cuestión de la unidad del pensamiento de Heidegger.

La *ontología fundamental* (*Fundamentalontologie*) tiene por meta la elaboración de la *pregunta por el sentido del ser* tomando como hilo conductor al Dasein o existencia humana. El Dasein tiene como nota distintiva de su existencia una *comprensión del ser* (*Seinsverständnis*), sin la cual no sería el ente que es. Esta comprensión antecede y posibilita todos y cada uno de los comportamientos que mantenemos con los entes, incluidos a nosotros mismos; en otras palabras, cuando nos comportamos respecto de algún ente, esto es posible porque el ser de ese ente ha sido ya previamente comprendido, es decir, proyectado sobre su ser; si esto no fuera así no sería posible ningún tipo de comportamiento. De esto se desprende la tesis conductora de *Ser y tiempo*: «el ser sólo *es* en la *comprensión del ser* inherente al Dasein». Si esto es así, entonces la tarea parece estar ya trazada: hacer *explícita* la idea de ser *implícita* en la *comprensión del ser* inherente al Dasein. Una vez focalizado el núcleo temático, lo que sigue es un análisis ontológico de la existencia humana o *analítica existencial*. Ésta deberá develar la *constitución del ser* (*Seinsverfassung*) del Dasein, es decir, los *existenciales* (*Existenzialen*) que la constituyen. El conjunto de esta constitución del ser es llamada *existencialidad* (*Existenzialität*). Pues bien, según nuestro autor, «en la idea de semejante existencialidad debe residir ya una idea del ser en general», radicalizar esta idea y hacerla explícita es el objetivo central de *Ser y tiempo*. El cual, según se estipula en el § 8, se llevará a cabo en dos partes: una *Analítica existencial del Dasein* y una *Destrucción fenomenológica de la historia de la ontología*; cada parte estaría, a su vez, compuesta de tres secciones. La primera parte, la más importante para nuestro propósito, recorrería las siguientes etapas: 1) *Etapá preparatoria del análisis fundamental del Dasein*. En la cual se develan las estructuras ontológicas fundamentales del Dasein entendidas como modos del ser-en-el-mundo. Este análisis prepara el camino para una interpretación más original, llevada a cabo en la siguiente sección; 2) *Dasein y temporalidad*. Aquí las estructuras develadas en la primera sección se interpretan en su carácter temporal y; 3) *Tiempo y ser*. Esta sección avanzaría sobre el carácter temporal del ser mismo.⁶

A nuestra investigación le interesa mostrar cómo se despliega la comprensión en las diversas etapas de la *analítica existencial*, con el propósito de mostrar, por un lado, su estructura y, por otro, sus gradaciones. Respecto a lo primero, la comprensión está constituida

⁶ La Segunda parte, que no se publicó junto con la Tercera sección de la Primera Parte, recorrería, lo que a juicio de Heidegger serían las estaciones fundamentales de la historia de la ontología, en el siguiente orden: Kant, Descartes y Aristóteles.

por dos ingredientes básicos: la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) y el *por mor de* (*Worumwillen*). Con otras palabras, en nuestra relación inmediata con las cosas del mundo, éstas no se nos presentan originalmente como objetos, es decir, como algo “puramente percibido”, sino que en primer lugar mantenemos *trato* (*Umgang*) con ellas. En este trato las cosas ya nos son, de entrada, *originalmente familiares*, las experimentamos como nexos de sentido y, más aún, sólo en virtud de estos nexos es posible que se de algo así como el trato. Pero al par, esto acontece de tal manera que yo mismo me tengo en ello ya de alguna manera. La expresión técnica *por mor de* concierne pues siempre al ser del ente que existe, al Dasein singular que está *siempre* referido al mundo. Respecto a lo segundo, la comprensión no es un protoelemento óptico, sino un complejo ontológico equioriginario en el que se pueden diferenciar múltiples gradaciones, es decir, una multitud de proyectos insertos unos en otros, de los que podemos diferenciar el *comprender existencial*, la *comprensión del ser*, cuya actualización hace posible la *comprensión ontológica*.

En la presente investigación suponemos que los análisis llevados a cabo en *Ser y tiempo*, giran en torno a lo que nos parece son los soportes ontológicos de la obra: la radical noción de la verdad como *desocultación* (*Alétheia*) y la *diferencia ontológica* entre ser y ente. Ambos inherentes al *protofactum* de la existencia del Dasein: la *comprensión del ser*. Para llevar a cabo el análisis de la comprensión, mantenemos que en la analítica existencial, como se elabora en *Ser y tiempo*, se desarrollan sucesivamente tres temas: el *ser-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*), la *cura* o *cuidado* (*Sorge*) y la *temporalidad* (*Zeitlichkeit*). Cada uno de estos tópicos es desentrañado hasta profundidades insospechadas, dando por resultado una profusión de estructuras fundantes y fundadas unas en otras, que constituyen un entramado unitario, cuya “sistemática interna” tiene un movimiento circular en el cual, en cada vuelta o tópico analizado, la comprensión es desplegada desde diferentes ángulos. En el primer tópico, el ser-en-el-mundo, hay un momento muy importante, el fenómeno del comprender, al que la arquitectónica le dedica una parte exclusiva para su tratamiento. Por ello, en vez de dividir nuestro trabajo en tres capítulos, en concordancia con los tres tópicos, quedará dividido en cuatro, a saber:

1. *El comprender y el estar-en-en el-mundo.*
2. *El comprender como estructura fundamental de la Apertura del Dasein.*
3. *El comprender y el cuidado.*
4. *El comprender y la temporalidad.*

Ahora bien, respecto a los dos ingredientes básicos de la comprensión antes señalados: la significatividad (mundo) y el tenerse a sí mismo (por mor de), hay que mencionar que el segundo se encuentra desarrollado en *Ser y tiempo*: apunta a la propiedad e impropiiedad de la existencia

del Dasein. El primero, en cambio, se desarrolla mejor en el curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.⁷ apunta a la condición de posibilidad de los comportamientos cotidianos, lo que en lenguaje existencial se llama, el *ser-a-la-mano* (*Zuhandenheit*). En resumen, el Dasein comprende de facto su propio ser al interactuar con los entes de su entorno, al par que comprende el ser de *aquello* con lo cual interactúa, a lo primero se le llama *comprensión existencial*, a lo segundo, *comprensión preontológica*. El proyecto explícito del ser, la filosofía, sería la *comprensión ontológica*.

La última palabra viene exigida por aquello que designamos como los supuestos ontológicos de *Ser y tiempo*: la *diferencia ontológica* entre ser y ente, y la radical concepción de la *verdad como desocultación*. Esta última es tematizada como recuperación del antiguo sentido del término griego *Alétheia*, como des-ocultamiento (*Unverborgenheit*), en controversia con la tradicional concepción de la verdad como “correspondencia”. Esta controversia apunta a mostrar el carácter *derivado* del concepto tradicional. Ya que después del análisis del fenómeno de la *apertura* la verdad se establece como un modo original de ser del Dasein.

Por su parte, la diferencia ontológica está tácita en *Ser y tiempo* y opera en el seno de la comprensión del ser; con otras palabras, para que el Dasein pueda comportarse respecto a los entes debe, preontológicamente, *poder diferenciar*. El mundo es previo al descubrimiento de los entes y, por tanto, no puede tener el mismo carácter que éstos, por ello, habrá que diferenciar entre la previa apertura (*Erschlossenheit*) del mundo y el descubrimiento (*Entdecktheit*) de los entes, lo cual es la base para la diferencia ontológica entre ser y ente, entre lo óntico y lo ontológico, entre lo existencial y lo categorial. Ahora bien, como la temporalidad es la condición de posibilidad de las comprensiones del ser, se da a este nivel otra diferencia que no sólo debe empalmar con la primera, sino que la sostiene, a saber, la que hay entre *temporalidad* (*Zeitlichkeit*) como sentido del ser del Dasein y la *temporiedad* (*Temporalität*) como determinación para referirse exclusivamente a los caracteres y modos del ser en general. La diferencia ontológica se da pues entre temporalidad y temporiedad.

Se trata de mostrar que la comprensión dista mucho de ser un fenómeno simple, sino de proyectos insertos unos en otros que encuentran su unidad en la temporalidad, misma que en la ontología fundamental se designa como el *horizonte trascendental* de la comprensión del ser. Este trabajo termina con un desglose de esta última caracterización de la temporalidad, en relación al desarrollo que se hace respecto al carácter temporario de la comprensión del ser-a-la-mano y dejamos para un trabajo posterior la cuestión del abandono de la perspectiva horizontal-

⁷ *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad., Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000. En adelante usaremos las siglas PFF

trascendental de la comprensión del ser, en pro de la perspectiva de la historia del ser, del acontecimiento apropiador (*Ereignis*), para mostrar que no hay un abandono de la temática desarrollada en *Ser y tiempo*, sino una refundación más originaria de la misma que implica únicamente el cambio de la perspectiva aquí desarrollada.

CAPÍTULO I. EL COMPRENDER Y EL SER-EN EL-MUNDO

Los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular.

Heráclito, frag., 89

Preliminares

La comprensión del ser es el horizonte de sentido públicamente articulado en el que el ente nos es accesible y en el que todo existir es lo que es; se trata de una esfera *preobjetiva* que opera en el trasfondo de todos nuestros tratos con el ente y es radicalmente *anterior* a la relación sujeto-objeto. El análisis del comprender en *Ser y tiempo* se despliega como ser-en-el-mundo, cura y temporalidad. El ser-en-el-mundo se abordará en los dos siguientes capítulos. En el primero, se elabora por el lado del la significatividad (mundo circundante) y por el lado del uno (mundo compartido); en el segundo, por el lado del *ser en* o apertura del Dasein.

En este primer capítulo se reconstruye el planteamiento ontológico de la *pregunta por el sentido del ser*, así como el tema y los objetivos de la analítica existencial; luego se aborda la comprensión en relación a la mundaneidad del mundo (*Weltlichkeit der Welt*), esto es, como totalidad de significatividad. Brevemente, para Heidegger, el mundo ya no consiste en la suma de los entes, no implica ningún tipo de determinación óptica, sino que refiere a un carácter ontológico del Dasein mismo, un *existencial*. En este sentido el mundo es *previo* a los entes, es decir, aquello que permite descubrirlos en cuanto tales. Pero el mundo es un mundo *compartido* (*Mitwelt*) con otros entes de mi misma condición; por ello, para finalizar este capítulo, se destaca la comprensión como un ámbito de sentido públicamente articulado. El *uno* (*das Man*) es el término con el que se refiere a este fenómeno que alude a la mentalidad pública, al anónimo *se dice, se hace, se piensa, etc.*, el cual regula la comprensión inmediata que el Dasein tiene del mundo y de sí mismo.

§ 1. LA PREGUNTA POR EL SER

El análisis del comprender va a llevarse a cabo dentro de los nuevos parámetros abiertos por la pregunta por el ser, por ello es pertinente reconstruir brevemente su planteamiento. Lo primero que se afirma es la tesis histórica del *olvido del ser*: desde la antigüedad se han desarrollado ciertos prejuicios que no solo han impedido pensar el ser, sino incluso, plantear correctamente la pregunta, a saber: 1. “El ‘ser’ es el concepto ‘más universal’”, 2. “El concepto de ‘ser’ es

indefinible”, y 3. “El ‘ser’ es un concepto evidente por sí mismo”. Este último prejuicio es, para Heidegger, especialmente relevante, dice:

En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del ‘ser’, y esta expresión resulta comprensible ‘sin más’. Cualquiera comprende: ‘el cielo es azul’, ‘soy feliz’, y otras cosas semejantes. Sin embargo, esta comprensibilidad de término medio no hace más que mostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un enigma.¹

La importancia de este prejuicio se destaca mejor si se compara con los otros dos. En el primer caso simplemente se afirma su universalidad: el ser trasciende toda universalidad genérica; siguiendo el mismo patrón lógico, se concluye la imposibilidad de su definición; pero en realidad no importa, ya que el ser es algo *obvio*. La relación con el ser en cada uno de estos prejuicios es diferente, en el primero la relación es externa, se trata de una categoría generalísima, que acota y trasciende a todo posible ente; en el segundo imposible, de su generalidad se sigue la imposibilidad de su definición; sin embargo, la manera de relacionarnos con el ser en el tercer prejuicio es al hacer uso de él: es en la *ejecución* donde comprendemos sin más al ser.² Así que Heidegger parte de este prejuicio para su tematización del ser, nos dice:

El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ‘ser’.³

La pregunta por el ser, para desarrollarse, debe escrutarse la comprensión del ser que caracteriza al Dasein y las posibilidades de ésta. Una de estas posibilidades es la del preguntar. De modo que, cuando indaga las condiciones que debe reunir cualquier pregunta, muestra al par la estructura de la pregunta ontológica. Nos dice: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca”.⁴ Si nos atenemos a esta característica universal del preguntar en general entonces habremos de afirmar que, “el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición”.⁵ Porque si esto no fuera así, no podríamos designar siquiera objeto alguno a la investigación. El ser humano se mueve *de facto* en una comprensión del ser, pues bien, de ella “brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto”.⁶

¹ SZ, 4; ST. G 13; R 27

² Cf. Xolocotzi, Ángel, “Los prejuicios del ser. Reflexiones en torno al inicio de *Ser y tiempo*”, *La Lámpara de Diógenes*, vol. 6, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2005, pp. 119-126

³ SZ, 4; ST. G 13; R 27

⁴ SZ, 5; ST G 14; R 28

⁵ SZ, 5; ST G 14, R 28

⁶ SZ, 5; ST G 15, R 29

Pareciera haber un *círculo vicioso*: se busca el ser y para ello se presupone la comprensión del ser, es decir, que se da por supuesto aquello mismo que se busca. Sin embargo, no hay tal porque no se trata de una *fundamentación deductiva*, sino de “una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición”, con otras palabras, no se trata de una deducción lógica sino de una operación develativa, literalmente de un desenterrar. Por otra parte, si la indagación se mueve dentro de lo comprendido y se alimenta de ello, debe necesariamente moverse en círculo, pero en el sentido muy diferente del *círculo hermenéutico* (de la comprensión). Esta característica del Dasein lo convierte en el ente al que hay que plantear la pregunta por el ser, “el ente que posee el carácter del Dasein, dice Heidegger, tiene una relación —quizás incluso privilegiada— con la pregunta misma por el ser”.⁷

Resumiendo, cualquier pregunta implica lo siguiente: “aquello que se pregunta”: lo preguntado (*das Gefragte*); “aquello a lo que se pregunta”: lo interpelado (*das Befragte*); “aquello por lo que se pregunta”: lo requerido (*das Erfragte*). Siguiendo esta estructura, tenemos que, en la pregunta ontológica, “aquello que se pregunta” es el ser, lo interpelado es el ente, pero dentro de este uno señalado, el Dasein. Aquello por lo que se pregunta propiamente es el *sentido del ser*. A esta tarea es a lo que llama una *ontología fundamental* que serviría de base para rehacer la ontología general.

§ 2. LA ANALÍTICA EXISTENCIARIA COMO ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Para plantear la pregunta por el ser hay que preguntar previamente por el ser del Dasein, es decir, para elaborar una *ontología fundamental* hay que partir de una *analítica existenciaría*. Ésta no debe confundirse con ninguna de las ciencias ópticas acerca del hombre, ella busca únicamente determinar las estructuras que hacen posible la comprensión del ser, es decir, no trata propiamente de la existencia, sino de *aquello que la constituye*, en este sentido es *anterior* a las ciencias ópticas.

El Dasein en el mundo tiene un modo peculiar de ser, no vive en la indiferencia, ni está simplemente presente, sino que le importa su ser y se comporta respecto a los entes. Heidegger introduce esto diciendo que, lo que “caracteriza ópticamente [...] a este ente es que *le va* en su ser este mismo ser”. Y esto significa, “que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud.”⁸ Esta comprensión no es pues en absoluto *derivada*, sino constitutiva. Y, por lo mismo, no se trata todavía de una comprensión ontológica, es decir, teórica, sino de un tipo de comprensión mucho más básica y radical, que *antecede* a toda reflexión intelectual, que

⁷ SZ, 8; ST. G 18; R 31

⁸ SZ, 12; ST G 22, R 35 “*La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico.*” Ibidem

Heidegger llama, *preontológica*.⁹ Esta comprensión define la existencia humana en su “esencia”.¹⁰ Antes de proseguir aclaremos estos términos.

Los conceptos de esencia y existencia han cobrado un nuevo estatuto ontológico. La existencia ya no se entiende como lo actual presente, sino que el término se reserva exclusivamente para el Dasein. La esencia, por su parte, ya no es concebida ni de modo metafísico como un sustrato fijo ni de modo lógico como el conjunto de determinaciones positivas que caracterizan una cosa, sino que tratándose del Dasein, la esencia sólo puede significar *modos de ser* posibles en cada caso, es decir, como *pura ejecución*. Dice Heidegger:

“Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido *quiditativo*, sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como ser suyo, se ha escogido para designarlo el término Dasein como pura expresión de ser.”¹¹

En lo expuesto hasta aquí, se traslucen ciertos “grados” de la comprensión, que se tratarán a lo largo de este trabajo, pero que conviene tener presente. El Dasein es existencia ejecutada, ya que existe proyectándose siempre sobre posibilidades. Ahora bien, la comprensión que lleva la dirección en esto toma o rechaza ésta o aquella posibilidad, pero su singularidad estriba en que no requiere para su ejecución de ninguna “transparencia teórica de la estructura ontológica de la existencia”,¹² porque es resuelta en el existir mismo de cada caso. A este nivel se da la diferencia entre lo existencial (*existenziell*) y lo existenciario (*existenzial*). En el primer caso se trata de una comprensión óptica, en ella el Dasein se asume a sí mismo como ente; en el segundo caso se trata de una comprensión ontológica, apunta a lo constitutivo de la existencia, a la existencialidad (*Existenzialität*), por ello los caracteres ontológicos derivados de la existencia se llamarán existenciarios (*Existenzialien*). Sin embargo, “la comprensión del ser propia del Dasein comporta [...] con igual originariedad, la comprensión de [...] un ‘mundo’, y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo.”¹³ A esta comprensión general del ser es a lo que anteriormente se le llamó, comprensión preontológica. La idea que se mantiene en este contexto es que la comprensión óptica que el Dasein posee de su propio ser es impensable si no tuviera una comprensión del ser en general. Porque la comprensión del ser está supuesta en la comprensión de cualquier ente y se funda, a su vez, en la comprensión existencial, dice Heidegger:

⁹ SZ 12; ST. G 22, R 35 “...tendremos que designar como preontológico el ser-ontológico del Dasein. Pero preontológico no significa tan sólo un puro estar siendo óptico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser.” Ibidem

¹⁰ SZ, 12; ST: G 22, R 22 “El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el Dasein, lo llamamos existencia.”

¹¹ SZ, 12; ST. G 22; R 35

¹² SZ, 12; ST. G 22; R. 35

¹³ SZ, 13; ST. G 23; R.36

[...] las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter del ser del Dasein están, por ende, fundadas y motivadas en la estructura óptica del Dasein mismo, que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser.¹⁴

La analítica de la existencia no sólo es anterior a las ciencias sino que, como ontología fundamental, antecede también a toda ontología. La comprensión del ser encierra la condición de posibilidad para toda posible relación con el ente, es decir, que el Dasein se comporta siempre ya en relación a aquello por lo que la pregunta ontológica se cuestiona. “Pero entonces, dice Heidegger, la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser.”¹⁵

Sin embargo, las ontologías han centrado su atención en el ente y han olvidado el ser. En consecuencia, la historia de la ontología debe ser destruida porque no ha logrado mantenerse a la altura de su auténtica tarea. La ontología fundamental es justamente la que se impone reparar esa tarea, ya que como tematización expresa del *sentido del ser*, ha de ponerse a la base de todas las demás ontologías. La restauración del problema ontológico fundamental debe iniciar con el Dasein. Lo cual implica también destruir las interpretaciones que han abordado al Dasein a partir del ente, es decir, que han interpretado su ser con los mismos mecanismos y empleando el mismo aparato conceptual con el que ha acotado el ser del ente presente o ante los ojos (*Vorhandenheit*). Esta manera tradicional de concebir al hombre ha ignorado la comprensión del ser, con lo cual se ha cerrado al auténtico núcleo de la problemática ontológica. En este sentido, dice Heidegger, “la ontología fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, debe ser buscada en la analítica existencial del Dasein.”¹⁶

Una vez establecido el tema de la investigación, ser de los entes o sentido del ser en general, el método a seguir parece estar ya dado, porque para Heidegger, “*la ontología sólo es posible como fenomenología*”.¹⁷ ¿Cómo entiende Heidegger la fenomenología? Lo primero que advierte es que ésta, no se adscribe a ningún “punto de vista” o “corriente filosófica”.¹⁸ Con lo cual toma distancia de la fenomenología trascendental de Husserl, sobre todo en que la nueva *concepción metodológica*, ya no designa más un *qué*, sino un *cómo*. Siguiendo la lógica de la causalidad, los métodos tradicionales han reducido un estado de cosas a otro, ahora se trata de asegurarse las *cosas mismas*, es decir, sin su explicación de una cosa a partir de otra, en rigor, ya no se trata de explicar sino de comprender, de ahí que se trate de una fenomenología hermenéutica.

¹⁴ SZ, 13; ST. G 23; R. 36

¹⁵ SZ, 14; ST. G 24; R 37

¹⁶ SZ, 13; ST. G 23; R 36

¹⁷ SZ, 35; G 46, R 58

¹⁸ SZ, 27; ST. G 38, R 51

En el §7 nos ofrece un *primer concepto* de la fenomenología, mediante el intento de una recuperación del significado primario de los términos griegos: *phainómenon* y *lógos*. La reflexión de estos vocablos le hace pensar si no aludirían a la tarea fundamental de la filosofía griega y a considerar, en consecuencia, la fenomenología como el método adecuado a esta tarea. Veamos:

La palabra fenómeno,¹⁹ significa: *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, lo patente, por su parte el *lógos* es interpretado desde la concepción griega del habla como *apóphansis*: *hacer-ver mostrativo*. Hay una íntima relación entre estos dos términos, el *lógos* es habla des-ocultadora, lo cual no debe comprenderse como si fuera posterior a lo patente, es igualmente originario, es el venir a la comparecencia del ente mediante el habla. Y justamente esta primaria des-ocultación hace posible la síntesis proposicional. Lo que se muestra no puede ser falso, puede, en todo caso, permanecer encubierto; tanto lo verdadero como lo falso se dan a nivel de la síntesis, que es un derivado del momento apofántico.²⁰

En correspondencia con el *logos* el *aletheueín* significaría, desvelar, y la verdad (*alétheia*), el no-ocultamiento que pertenece a todo mostrarse del ser. Ahora bien, si la *alétheia* quiere decir no-ocultamiento, ¿no indicará más originariamente lo que, en la fenomenología de los actos de conciencia, se cumple como el mostrarse de los fenómenos? Heidegger ha podido decir retrospectivamente que el hecho de que “los fenómenos den noticia de sí”, ha sido cosa pensada por Aristóteles y los griegos en la *alétheia* con mayor originalidad que por Husserl.²¹

Sin embargo, la idea de fenómeno como lo que se muestra desde sí mismo, no quiere decir que los fenómenos estén inmediatamente dados, por el contrario, no se muestran inmediatamente, más bien se *ocultan* en lo que se muestra inmediata y regularmente. De ahí la pertinencia del trabajo fenomenológico. “Encubrimiento es el contraconcepto de ‘fenómeno’.”²²

¿Qué es pues la fenomenología y cuáles son sus fenómenos? Dice Heidegger, fenomenología es un “hacer-ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” Y el “concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que

¹⁹ Aquí nos vamos al resultado de la pesquisa etimológica realizada por Heidegger, y aclaramos, únicamente, que este término es diferenciado de otros con los que tradicionalmente se identifica, aparecer y apariencia, “*Erscheinung*” o “fenómeno” en el sentido de “manifestación”, “*bloÙe Erscheinung*”, “mera manifestación”, que no tienen que ver con el concepto fenomenológico de fenómeno, pero en el cual, sin embargo, se fundan. Tampoco juzga suficiente la concepción kantiana, al que llama concepto formal de fenómeno. Ni vale contraponer el noúmeno al fenómeno, ya que detrás del fenómeno –entendido como ser– no hay nada. Cf. SZ, 29, 32, 35; ST 40, 42, 45; R 52, 55, 57

²⁰ Más adelante, cuando hablemos del círculo hermenéutico de la comprensión, regresaremos sobre este tema en el marco de la estructura-como (*Als-Struktur*).

²¹ Cf. Heidegger, M., “Mi camino en la fenomenología”, en *Zur Sache des Denkens*, recogido bajo el título *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 100

²² SZ, 35; ST. G 46; R 58

se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados.”²³ Pero el ser de los entes es el tema capital de la ontología. Por ello, “ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía en su objeto y en su modo de tratarlo.”²⁴

El ser es lo que se debe volver fenómeno, pero el ser es siempre el ser de un ente, sin identificarse con ninguno de ellos en particular (diferencia ontológica). Se ha dicho que el camino hacia el ser pasa a través de un ente, el ente en el que se *da el sentido*. De modo que la fenomenología es, como acceso al ser, ontología y, como analítica existencial, hermenéutica. La ontología como hermenéutica de la facticidad es un análisis fenomenológico del comprender. El *logos* de la fenomenología del Dasein es pues, hermenéutico. Dice Heidegger:

La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute.²⁵

§ 3. EL DASEIN COMO SER-EN-EL-MUNDO

Una vez expuesto el programa general de la pregunta por el ser, pasamos a la elaboración de la comprensión en el ser-en-el-mundo. El ser-en-el-mundo es la estructura ontológica fundamental del Dasein, en el sentido que constituye la base sobre la que se han de comprender —“a priori”— el resto de los existenciales. Se trata de un fenómeno complejo pero unitario, que puede analizarse desde sus tres momentos constitutivos: el *mundo* (mundaneidad), el *quién* (es el Dasein en el mundo) y, el *ser-en* (el mundo) como tal. Un vistazo al último componente nos da una mirada del fenómeno completo. El *ser-en* es la condición de posibilidad para los demás existenciales, ya que apunta al fenómeno de la apertura (comprensión dispuesta). Pero vayamos por pasos.

La existencia se resuelve como ser-en-el-mundo. Existir, en este contexto, quiere decir: *comprenderse a sí mismo en un poder-ser*; en otras palabras, el existir es algo que constantemente ejerzo, es decir, algo estrictamente *mío*. Aquí, ya no se trata más de un yo sustancial o trascendental, sino *fáctico*: expresa la forzosidad de tener-que-ser (*Zu-sein*). Lo determinante del “yo soy”, ya no se ve en el yo, sino en el soy. Este paso es posibilitado por el peso que la hermenéutica fenomenológica le otorga a la facticidad. Así, nos dice en 1922 en el *Informe Natorp* que, “la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la

²³ SZ, 35; ST. G 49; R 58

²⁴ SZ, 39; ST. G 49; R 61

²⁵ SZ, 39; ST. G 49; R 61

facticidad”²⁶. Y en el curso de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, nos dice que, “facticidad es el nombre para el carácter de ser de ‘nuestro’ ‘propio’ Dasein”²⁷. Los términos “nuestro y “propio” de la cita remiten, en el lenguaje de *Ser y tiempo*, al hecho de que la existencia es *en cada caso, mía (je meines)*. En la esfera originaria del ser-en-el-mundo no hay ningún yo destacado, porque que el *yo vive inmediatamente en lo vivenciado*. El Dasein está tan inmerso en su existir que no puede ser objetivado. Un análisis del ente que es en cada caso, mío, no puede partir de una idea preconcebida de la “esencia” humana, sino analizado en su facticidad, y esto significa: partir de la cotidianidad entendida como el modo más inmediato en el que toda existencia es lo que es. Veamos.

El Dasein en el mundo no tiene más remedio que hacerse cargo de su propio ser: ser proyecto de sí mismo mediante el ejercicio de sus posibilidades. Ahora bien, de acuerdo a como asuma sus posibilidades puede ser *propia o impropiamente*, ambos modos de ser se determinan por el *ser-cada-vez-mío (Jemeinigkeit)*.²⁸ Sin embargo, en la impropiedad, la existencia no sufre menoscabo, por el contrario, dice Heidegger, “la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces.”²⁹ Empezar por esta parte descuidada en la tradición occidental es, para el pensador de Messkirch, una exigencia metodológica. Al principio de la investigación no se debe analizar el comprender en algún modo concreto del existir, sino justamente en su modalidad más general e indiferenciada, esto es, en la *cotidianidad media (durchschnittlich Alltäglichkeit)*. Esta no es un mero «aspecto», también “en ella, e incluso en el modo de la impropiedad, se da *a priori* la estructura de la existencialidad.”³⁰

La cotidianidad es ópticamente tan cercana a nosotros que ha pasado inadvertida. La inmediatez con la que es experimentada en la existencia diaria contribuye a que se pase por alto y se privilegie el “conocimiento” como la manera genuina de estar referido al mundo. En el curso de 1921, *Fenomenología de la vida religiosa*, nos ha dicho que: “Lo característico de la experiencia fáctica de la vida en que «el modo como me enfrento a las cosas», la forma de la experiencia, no es coexperimentada”. Así se entiende que la filosofía, incluida la de Husserl, se halla dirigido únicamente al *qué* de las vivencias, pasando de largo, el *cómo* se dan éstas. En el *qué* se capta sólo

²⁶ Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp]*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta2002, p. 45

²⁷ Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, p. 25

²⁸ “El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la ‘tiene’ tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir no ganarse jamás o sólo ganarse ‘aparentemente’... Ambos modos de ser *propiedad e impropiedad*...se fundan en el Dasein en cuanto está determinado por el *cada-vez-mío*.” SZ, 43; ST. G 55; R 68

²⁹ SZ, 43; ST. G 55; R 68

³⁰ SZ, 43; G 56; R 69

la vivencia en su sentido de contenido; en cambio, en el *cómo* se capta en su sentido referencial; a lo que hay que agregar el *que-es* de la vivencia, esto es, su sentido de ejecución como yo histórico. Por ello, el análisis de la cotidianidad no consiste en un inventario exhaustivo de los detalles que integran la vida diaria, se trata más bien de indagar el *a priori* que determina la existencia en su forma más concreta e inmediata.

El Dasein en la cotidianidad se comprende a sí mismo, pero este comprenderse no se da en un soliloquio abstracto consigo mismo, sino en un mundo de cosas y de otras personas, es decir, como ser-en-el-mundo. Ser-en-el-mundo, quiere decir: el hombre no está contrapuesto al mundo como lo está en la relación sujeto-objeto. El hombre no está en el mundo como lo está por ejemplo el libro en el anaquel, sino que se encuentra *absorbido* ocupándose siempre por alguna cosa. La expresión “*en*”, del *ser-en*, no hace referencia pues, a una relación espacial, sino existencial. Heidegger designa a este modo de ser del hombre, que lo determinará toda su vida, con el término *cura* o *cuidado* (*Sorge*). Ontológicamente entendida, la cura, es la peculiaridad que tiene el hombre de hacer de sí mismo un problema, pero el dilema en el que está arrojada la existencia, en cuanto realidad que se autointerpreta, puede actualizarse en diferentes direcciones, desde el trato con los útiles hasta la contemplación desinteresada, como modalidades de este existencial fundamental; dice Heidegger:

El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria se da existencialmente *a priori* “antes”, es decir, desde siempre *en* todo fáctico “comportamiento” y “situación” del Dasein. Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno una primacía del comportamiento “práctico” sobre el “teórico”. La determinación puramente contemplativa de algo que está-ahí no tiene menos el carácter del cuidado que una “acción política” o un distraerse recreativo. “Teoría” y “práctica” son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado.³¹

El Dasein pues, genera su propia espacialidad cuando proyecta su existencia en alguna dirección de la cura o cuidado, es decir, porque es previamente ser-en-el-mundo puede descubrir un espacio: el espacio vital de su ocupación absorbida; y no al revés, que primero contemple las cosas en el espacio y luego se ocupe de ellas.

En el §12 de *Ser y tiempo*, Heidegger nos explica que, “... ‘*in*’ [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; ‘*an*’ significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*.”³² Por su parte, nos dice que, la expresión verbal alemana *bin* (soy) está en conexión con la preposición alemana *bei* (“en”, “en medio de”, “junto a”). De tal manera que *ich bin* (yo soy) quiere nuevamente decir, “habito, me quedo en [...] el mundo como lo de tal o cual manera familiar”.³³

³¹ SZ, 196; ST. G 214, R 215

³² SZ, 54; ST. G 57; R 80

³³ SZ, 54; ST. G 67; R 81

Así pues, el *estar en medio* (*Sein-bei*) debe ser entendido como estar *embargado* o *absorbido* por el mundo y no como la “contigüidad” de dos entes presentes que se encuentran el uno junto al otro, el hombre y el mundo. En virtud de la facticidad del Dasein, las diferentes maneras de encontrarse embargado por el mundo son modificaciones de la *cura* o *cuidado*.

§ 4. LA MUNDANEIDAD DEL MUNDO

El mundo para Heidegger ya no consiste en la simple suma total de los entes, no es ninguna determinación óptica, sino ontológica (un existenciario). El mundo es, según esto, *previo* a los entes, lo que nos permite descubrirlos en cuanto tales. Pero el hecho de que las cosas supongan el mundo, desde su propia posición, no es obstáculo para que Heidegger empiece su análisis justamente a partir de las “cosas”, para de ahí avanzar hasta llegar a la idea ontológica de mundo, esto es, a la *mundaneidad en general*. Con una excepción, la rectificación del esquema ontológico en el que se han interpretado tradicionalmente las cosas.

El hecho de que el mundo no consista en la suma de los objetos, sino que sea un carácter del Dasein puede provocar la sospecha de que se trate de una determinación subjetiva y extraer la conclusión de que cada quien tenga su propio mundo, pero en tal caso ¿cómo sería posible un mundo en común? Hay que recalcar que se trata de un *carácter formal*, por ello, es indiferente para el análisis el “mundo particular”. El análisis debe atenerse a la descripción rigurosa de los fenómenos, se pregunta, ¿cómo está el hombre en el mundo que lo rodea, en el *Umwelt*? Ya se ha respondido: absorbido ocupándose de las cosas que le salen al encuentro. Pero, ¿qué son las cosas con que nos topamos en el mundo circundante? Los entes del mundo circundante no son inmediatamente cosas provistas de “existencia objetiva” sino más originalmente son *útiles* (*Zeug*), es decir, algo que está en relación directa con nuestra vida.

Los griegos, dice Heidegger, tenían un término adecuado para ‘cosas’: la llamaban *prágmata*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *praxis*). Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente ‘pragmático’ de los *prágmata* determinándolos ‘por lo pronto’ como meras cosas.³⁴

¿Qué es el útil y cómo se diferencia de la mera cosa? Heidegger emplea este término en un sentido muy amplio, al punto que cualquier cosa que nos sale al paso puede ser un útil. La diferencia con la cosa está en que mientras éstas se caracterizan por ser *sustantes* e *independientes*, el útil sólo *es* en la medida que pertenece a una totalidad de útiles, únicamente en esta totalidad puede ser lo que es.

³⁴ SZ, 58; ST. G 81; R 96

El útil es esencialmente ‘algo para...’. Las distintas maneras del ‘para-algo’, tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [Zeugganzheit], en el que el útil puede ser el útil que él es.³⁵

Un útil independiente es impensable porque en sí mismo hace referencia a otro útil, en el “para” hay una referencia o remisión (*Verweisung*) de algo a algo, así que a diferencia de la cosa no es algo neutral, que se pueda descubrir observándolo desinteresadamente, en rigor, desinteresadamente no podríamos descubrir nada, el descubrir primario es a través de nuestra *práxis*, es ésta la que descubre útiles. “El puro *mirar-hacia* tal o cual ‘aspecto’ de las cosas, por agudo que sea, no es capaz de descubrir lo a la mano.”³⁶

En el mundo circundante las cosas se descubren primariamente como útiles. Y no es que el hombre les pegue un valor porque descubra que tienen un uso, al contrario, la *utilizabilidad* es su verdadero ser. “El ‘*ser a la mano*’ es la determinación ontológico categorial del ente tal como es ‘*en sí*’.”³⁷ Pero ¿no es colorear subjetivamente las cosas? No, porque, por un lado, la utilidad o no utilidad de una cosa no depende de factores exclusivamente subjetivos. Por otro lado, las referencias constitutivas del *ser a la mano* de los útiles no las aporta el entendimiento, sino que surgen ahí en el andar por el mundo ocupándose de algo, esto es, en el obrar mismo. El martillo, por ejemplo, no se aprehende en su ser viéndolo desinteresadamente y enunciando una proposición sobre él, sino en el martillar mismo, esto es, usándolo. Heidegger llama a este ver que dirige nuestra praxis vital *circunspección o ver en torno (Umsicht)*. Éste es más original que el “ver teórico”, esto pone en jaque la legitimidad del “conocimiento” en la prosecución del fenómeno de mundo así como la tradicional relación sujeto-objeto. El útil sirve “para” algo quiere decir: una cosa remite a otra, aunque también remite a otros Dasein. ¿En qué sentido la *referencia* es constitutiva de lo *a la mano*? ¿De qué manera ayuda a constituir la mundaneidad en general? ¿Dónde se hace explícito este fenómeno? Y ¿Cuál es papel de la comprensión en este proceso?

¿Habrán en el curarse de cotidiano, pregunta Heidegger, una posibilidad en la que pueda hacerse visible la mundaneidad? El mundo no es un ente y por tanto no puede ser determinado directamente, es decir, volverse objeto de una consideración objetiva, sino develado indirectamente persiguiendo los *destellos* que se anuncian en el allanamiento de la base fenoménica. Por este camino encuentra que apenas roto un hilo en los plexos de referencia se detiene todo el sistema referencial, hasta no ser cambiado o reajustado de nuevo. Esto sucede en lo que llama los modos

³⁵ SZ, 58; ST: G 81; R 96

³⁶ SZ, 58; ST: G 82; R 97. “A la mirada puramente ‘teórica’ hacia las cosas le falta la comprensión del estar a la mano”. Ibidem

³⁷ SZ, 71; ST: G 85; R 99

deficientes del ocuparse de algo,³⁸ en los cuales, por ejemplo, la herramienta resulta inapropiada o el material se encuentra estropeado, en tales casos:

El contexto pragmático [*Zeugzusammenhang*] no resplandece como algo jamás visto, sino como un todo ya constantemente y de antemano divisado en la circunspección. Pero con este todo se acusa el mundo.³⁹

Estos modos tienen la función de que en el ocuparse de algo, lo a la mano salga de su familiaridad y se muestre como algo “ya no a la mano”, es decir, como una cosa simplemente presente. ¿Qué significa esto? El ser ante los ojos, la cosa representada de manera tradicional es descubierta en lo que Heidegger llama *desmundanación* (*Entweltlichung*) de lo a la mano, es decir, como resultado de un movimiento más originario: la ruptura en una de los plexos de referencia en la circunspección. Estos plexos de referencia totalmente a priori constituyen el mundo entendido en sentido ontológico-existencial. Según lo expuesto, ser-en-el-mundo significa: “absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles.”⁴⁰ Este absorberse es la familiaridad que el Dasein guarda con el mundo, en la que puede perderse en las cosas de su trato circunspectivo. ¿Qué es aquello con lo que el Dasein está familiarizado? La totalidad remisional gracias a la cual la circunspección puede moverse. Sin embargo, el plexo de remisiones no debe entenderse como un fundamento subyacente. El mundo no es nada sustancial sino un eje referencial, cambiante históricamente, que permite acceder a los entes en tanto útiles. ¿Cómo debe entenderse esta totalidad remisional?

Heidegger realiza todavía un examen más profundo de la remisión que lo lleva a poner de relieve la mundaneidad del mundo como una *totalidad de significatividad* (*Bedeutsamkeit*) y de *condición respectiva o conformidad* (*Bewandtnis*). Para que realmente funcione el útil debe embonar dentro de un todo de actividad significativa. A esta inclusión del ente es a lo que le llama *conformidad o condición respectiva*. ¿Cómo es esto?

Hemos dicho que mediante la referencia un útil puede ser descubierto en tanto es remitido a otro útil. Lo cual quiere decir: el “*con-qué*” del útil que tiene siempre su cumplimiento en el “*en-qué*” de algo tiene la estructura formal del *estar-remitido* (*Verwiesenheit*).⁴¹ La relación “con...en” es lo que se indica con el término remisión. En este contexto introduce la noción de mundo como *condición respectiva*. “En la palabra *Bewandtnis* resuena el sentido de dejar que algo quede vuelto hacia algo (*bewenden lassen mit etwas bei etwas*).”⁴² El “en-qué”, en el que el Dasein está en condición respectiva “con” algo es el uso en el que se resuelve el ocuparse pragmático, así la

³⁸ Heidegger analiza tres, a saber, la sorpresa, la impertinencia y la insistencia. SZ, 72 ss; ST. G 86 ss; R 99 ss

³⁹ SZ, 75; ST G 88; R 102

⁴⁰ SZ, 76; ST. G 89; R 103

⁴¹ SZ, 84; ST. G 98; R 110

⁴² SZ, 84; ST. G 98; R 110

condición respectiva del lápiz está “en” el escribir, la del cuchillo “en” el cortar, etc. El término hacia el cual apunta la respectividad es el “para-qué” de la utilidad que, a su vez, puede tener una nueva condición respectiva, por ejemplo, el martillo está en condición respectiva con el martillar, éste con el clavar, éste con el consolidar, éste con la protección contra el mal tiempo; y esta última es por mor del Dasein. La última condición respectiva siempre es *por mor de (Worumwillen)* un guarecerse del Dasein, esto es, por una posibilidad de su ser, mejor dicho, de su poder-ser. En este punto Heidegger retoma la comprensión del ser para dar cuenta del plexo de plexos en el que todas las referencias se articulan: el mundo. Dice Heidegger:

Si al Dasein le corresponde esencialmente el modo de ser del ser-en-el-mundo, también será esencialmente propia de su comprensión del ser la comprensión del ser-en el-mundo. La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el Dasein en cuanto ente está vuelto en su comportamiento.⁴³

Hay que insistir que la absorción, antes mencionada, en la que la ocupación circumspecta se encuentra en medio de los entes, es la *familiaridad* con el entramado total de condición respectiva entendida como comprender. Por ello, nos dice Heidegger que:

El comprender [...] mantiene en una previa apertura los respectos [...] Manteniéndose de un modo familiar en ellos se los presenta a sí mismo como aquello en lo que su remitirse se mueve. El comprender se deja remitir en y por esos respectos.⁴⁴

En este contexto se define el signi-ficar (*be-deuten*) como el *carácter* respectivo de los respectos del remitir. Y a la totalidad originaria de estos respectos en los que el Dasein se da a comprender previamente su estar-en el-mundo, significatividad (*Bedeutsamkeit*).

En resumen, la totalidad de condición respectiva y de significatividad constituye el mundo en cuanto mundo circundante fijado a aquel último por mor que es el Dasein, dicho con otras palabras, la existencia que en su ser *le va* su ser posibilita el por mor fundando la mundaneidad del mundo, o sea, la estructura *previa* de aquello *dentro de lo cual* se remite el Dasein y sobre la base de la cual resultan accesibles los entes de la forma de ser del *ser a la mano*. En este contexto, la comprensión ha sido analizada como el ámbito significativo en el cual los entes adquieren sentido, se ha avanzado también en su análisis por el lado del por mor, sin embargo, este último será tematizado más adelante, sólo después de que Heidegger ha mostrado que el *ser-en-el-mundo* no sólo es curarse de lo ente intramundano, sino también curarse a sí mismo de ser sí mismo. Esto es posible porque el Dasein es con igual originalidad *ser-con* otros, en este sentido el Dasein no sólo es ocuparse de algo, sino también es *solicitud por (fürsorge)*.

⁴³ SZ, 85; ST. G 100; R 112

⁴⁴ SZ, 86; ST. G 101; R 113

§ 5. LA COMPRENSIÓN DEL UNO

En este apartado se desarrolla la comprensión desde un nuevo rango de fenómenos, a saber, el *coestar o ser-con (Mitsein)* y la *coexistencia* o ser ahí-con (*Mitdasein*). Los cuales encuentran su sentido ontológico en el *uno (das Man)*. Hay que recordar que, en cada nueva fase del análisis del ser-en-el-mundo, Heidegger trata el fenómeno íntegro, sólo que no se destacan con la misma luminosidad los respectivos momentos estructurales, esto significa que este nuevo fenómeno ya fue en cierta forma preparado en los análisis anteriores pero sin destacarse expresamente.

Este análisis empieza con la pregunta: *¿quién* es el Dasein en el mundo cotidiano? Lo que se pone al descubierto es que el *quién* inmediata y regularmente no es precisamente un *yo mismo*, sino el *uno mismo*. *¿Quién* es el uno? En breve, es la “mentalidad pública”, esto es, el anónimo *se dice, se hace, se piensa*, etc., el cual regula la comprensión inmediata que el Dasein tiene del mundo y de sí mismo. Veamos esto con más detalle.

Lo primero es el correcto planteamiento de la pregunta por el *quién*, ya que la pregunta puede quedar anticipadamente respondida, el *quién* es el “yo mismo”, es decir, el “sujeto”. Sin embargo, es en el análisis del uno donde se diferencia más radicalmente el Dasein frente al sujeto. Ya se ha dicho que el Dasein jamás es inmediatamente un “sujeto” sin mundo, sino que el mundo es un carácter ontológico del Dasein mismo. La idea de sujeto, por el contrario, está regida ontológicamente por la sustancialidad; así, nos dice que: “aunque se rechace la idea de la sustancia del alma, al igual que la cosidad de la conciencia, ontológicamente se sigue planteando algo cuyo ser conserva de un modo expreso o tácito el sentido del ser-ante-los-ojos”.⁴⁵ Pero como se ha visto, la *Vorhandenheit*, el estar presente es el modo de ser de los entes que no son como el Dasein. De esto se desprende que la “evidencia” óptica del “yo soy”, no debe tomarse como punto de partida para el análisis ontológico de lo así “dado”. Puede suceder que lo así dado no sea precisamente un “yo mismo”.

En definitiva, la cuestión del *quién* deberá orientarse por el ser-en-el-mundo. En la anterior “descripción” del mundo circundante ya se dijo que, por ejemplo, el mundo en el que trabaja un artesano, en la confección de útiles y obras comparecen “también” los otros, los destinatarios. *¿En* qué sentido se habla de los otros? *¿Quiénes* son los otros? Según lo anterior, los otros no son todos los demás fuera de mí, sino más bien aquellos de los que uno mismo no se distingue, mis semejantes. Los otros “con” los que “también” se está, hacen referencia a la igualdad ontológica, es

⁴⁵ SZ, 114; ST. G 130; R 140 Más adelante Heidegger pregunta: “¿Es evidente a priori que el acceso al Dasein deba ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos? ¿Y si este modo de “autodarse” del Dasein fuese una tentación para la analítica existencial, y una tentación fundada en el Dasein mismo” SZ, 115; ST. G 131; R 141

decir, al *ser-con-en-el-mundo* ocupándose circunspectivamente de él. El mundo del Dasein es un mundo en común (*Mitwelt*), lo que desde siempre ya comparto con los otros, con mi prójimo. El estar-en es originariamente coestar. En términos tradicionales, el hombre es un ser social por naturaleza.

Pero habrá que diferenciar entre el coestar (*Mitsein*) y la coexistencia (*Mitdasein*). El primero es una estructura del Dasein, mientras que la segunda son los otros Dasein. La coexistencia queda intramundaneamente abierta para el Dasein porque este mismo es en su esencia coestar: “Coestar, dice Heidegger, es una determinación del Dasein propio; la coexistencia caracteriza al Dasein de los otros en la medida en que ese Dasein es dejado en libertad para un coestar mediante el mundo de éste.”⁴⁶

El coestar es interpretado desde el cuidado (*Sorge*). Los otros con los que el Dasein convive no tienen el carácter del útil a la mano, de este ente no es posible “ocuparse”, sino que como lo que comparece en este caso es otro Dasein, es objeto de la *solicitud* (*Fürsorge*). Igualmente el cuidado de sí, es decir, el “ocuparse” de la alimentación, del vestido, de la enfermedad, es solicitud. La *Fürsorge* (solicitud o procurar por) es pues un término paralelo al de *Besorgen* (ocupación o curarse de). Y así como a la ocupación le es propia la circunspección (*Umsicht*), a la solicitud, el respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*). En cuanto estructura del Dasein, la solicitud, viene enlazada en sus diferentes posibilidades tanto con el estar vuelto del Dasein al mundo de que se ocupa como del habérselas consigo mismo.

La convivencia social se funda inmediatamente, pero a veces exclusivamente, en el objeto de la ocupación común, de manera que el convivir puede recaer en la *distancia* y la *reserva*. Sin embargo, el compromiso común en una misma causa que se decide, no ya desde el ocuparse, sino desde la existencia expresamente asumida hace posible una auténtica solidaridad. La convivencia cotidiana se mueve en los dos extremos de la solicitud positiva, es decir, en dos maneras de comprender al otro, a saber, el *sustitutivo-dominante*, que quita al otro el cuidado y lo reemplaza, y el *anticipativo-liberador*, que se anticipa al poder-ser del otro pero para devolvérselo como tal.⁴⁷

En resumen, el mundo no solo deja en libertad lo a la mano, sino también a los otros en su coexistencia. La mundaneidad fue interpretada como el todo remisional de la significatividad. En la previa y comprensora familiaridad con ésta, lo a la mano es descubierto en su condición respectiva. Las tramas de condición respectiva tienen su sede en el por mor del cual el Dasein mismo es como

⁴⁶ SZ, 121; ST. G 137; R 146

⁴⁷ ST., p.147 Antes no ha dicho que, “la urgencia de la institución social fáctica deriva del hecho de que inmediata y regularmente el Dasein se mueve en modos deficientes de la solicitud. Ser una para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros.” SZ, 121; ST. G 138; R 146

es. Ahora se ha puesto de relieve que al Dasein le pertenece el coestar, es decir, que “es” por-mor- de los otros. “Esto, dice Heidegger, debe entenderse como un enunciado existencial de esencia”.⁴⁸ En el coestar los otros ya están abiertos, esta apertura es también parte integrante de la significatividad.

[...] la apertura —implicada en el coestar— de la coexistencia de otros, significa: en la comprensión del ser del Dasein ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de los otros. Esta comprensión, como, en general, todo comprender, no es un dato del conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento en general es posible.⁴⁹

Sin embargo, inmediata y regularmente el ocuparse solícito queda comprendido desde aquello que es objeto de ocupación, esto significa que el Dasein, es decir, el coestar, al absorberse en el mundo no es él mismo. ¿Quién ha tomado entonces el ser en cuanto convivir cotidiano?

La ocupación siempre es *para, con o contra* los otros, es decir, que se encuentra preocupada por cierta distancia con los demás. Esta *distancialidad (Abständigkeit)* mantiene en la inquietud el convivir cotidiano, sea que se intente superar la diferencia con otro, alcanzar el nivel de otro, o dominar al otro. En el convivir cotidiano el Dasein está sujeto al *dominio* de los otros, es decir, no es él mismo, los otros le han tomado el ser. Pero ¿quiénes son estos otros?, en principio no es alguien *determinado*, sino la anónima mentalidad pública⁵⁰ que ejerce su dominio de manera inadvertida y que nosotros, incluso sin darnos cuenta, reforzamos su poder. “El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el se o el ‘uno’ (das Man).”⁵¹

El uno tiene sus modos de ser, la distancialidad se funda en la *medianía (Durchschnittlichkeit)*, es decir, en la sujeción del convivir al término medio, a lo que *se* permite o no y se encarga de sancionar todo esfuerzo de excepción. La reducción a la medianía revela una tendencia del Dasein: la *nivelación* de todas las posibilidades de su ser. Estos caracteres de ser constituyen la *publicidad (die Öffentlichkeit)*. “Ella regula primariamente toda interpretación del mundo y del Dasein, y tiene en todo la razón.”⁵² Pero esto no se da en una relación auténtica con las cosas ni con el Dasein, sino todo lo contrario, representa una versión banalizada de todo lo original y ganado con esfuerzo, como cosa sabida y accesible a cualquiera.

⁴⁸ SZ, 123; ST. G 140; R 148

⁴⁹ SZ, 123, 124; ST. G 140; R 148

⁵⁰ “En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual a otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser de ‘los otros’, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos.” SZ, 126; ST.G 143; R 151

⁵¹ SZ, 126; ST. G 143; R 151

⁵² SZ, 127; ST. G 144; R 152

Desde esta perspectiva, ¿qué pasa cuando la existencia es apremiada a tomar una decisión?, que el uno la ha tomado ya por anticipado, eximiendo al Dasein de toda responsabilidad. De manera que *aliviana* el ser, lo descarga de los requerimientos de la existencia y lo impulsa a tomar todo a la ligera y de manera fácil. Estos caracteres de ser del uno conforman la “estabilidad” del Dasein. Estamos presentes ante lo que se ha llamado, y ocupará espacios más adelante, la comprensión impropia del Dasein. Pero como ya se dijo, esto no implica una valoración negativa de la existencia, sino una estructura positiva que constituye el ser del Dasein. Dice Heidegger:

Esta manera de ser no significa un menoscabo de la facticidad del Dasein, así como tampoco el uno considerado como el nadie es una pura nada. Por el contrario, en este modo de ser el Dasein es un *ens realissimum*, si entendemos esta ‘realidad’ como un ser al modo del Dasein.⁵³

El uno es la estructura en la que somos inmediatamente socializados, en la que el Dasein está *disperso* y debe llegar a encontrarse. La comprensión propia es a esta luz un recuperarse a sí mismo a través de los usos, costumbres y maneras de ser del uno. El uno es una estructura positiva,⁵⁴ por no decir necesaria, porque en ella el mundo nos es originalmente familiar, en cuanto aporta la interpretación inmediata del ente intramundano, de los otros y de nosotros mismos, esto es, rige la absorción ocupada.

El uno-mismo, que es aquello por mor de lo cual el Dasein cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad. El mundo del Dasein deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad respectiva que es familiar al uno, y dentro de los límites impuestos por la medianía de éste. El Dasein fáctico está inmediatamente en el mundo en común descubierto de manera mediana.⁵⁵

El Dasein cotidiano saca pues, la interpretación preontológica de su ser del uno, esto es, partiendo del ente intramundano e interpretando su ser desde las cosas del mundo, tendencia que adopta la exégesis ontológica, por ello nos dice que:

[...] la presentación del fenómeno positivo del modo inmediato del estar-en-el-mundo cotidiano posibilita la penetración en la raíces de la falsa interpretación ontológica de esta estructura de ser. *Ella misma, en su modo de ser cotidiano, es la que inmediatamente yerra respecto de sí y se encubre a sí misma.*⁵⁶

De este modo, la analítica existencial es una constante lucha contra la tendencia natural del hombre al encubrimiento.⁵⁷ Por ello, cuando el Dasein abre para sí su modo propio de ser, esta apertura se lleva a cabo como un apartar de sí los encubrimientos y las disimulaciones con las que el

⁵³ SZ, 128; ST. G 145; R 152

⁵⁴ “*El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein.* También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del Dasein. La fuerza y amplitud de su dominio pueden variar históricamente.” SZ, 129; ST. G146; R 153

⁵⁵ SZ, 129; ST. G 146; R 153

⁵⁶ SZ; 130; ST. G 147; R154

⁵⁷ Heidegger ha referido en varias ocasiones el carácter esencialmente violento de la analítica, dice: “[...] para la interpretación cotidiana y sus pretensiones de suficiencia y de ser algo [...] comprensible de suyo, tiene constantemente el análisis existencial el carácter de algo violento.” SZ, 315; ST. G 334; R343

Dasein se cierra frente así. Pero esto no nos debe hacer pensar al sí mismo propio como un “estado de gracia” de un sujeto desprendido del uno, sino como “*una modificación existencial del uno entendido como un existenciaro esencial.*”⁵⁸

El tema de la comprensión como modo fundamental de la apertura del Dasein, que ya ha venido anunciándose, es objeto de nuestro siguiente apartado.

⁵⁸ SZ, 130; ST. G 147; R 154

CAPÍTULO II. EL COMPRENDER COMO ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA EXISTENCIA DEL DASEIN

El alma (del hombre) es de cierto modo todos los entes

Aristóteles, *Acerca del alma*, Γ 8, 431 b, 21

Preliminares

En este capítulo se destaca el momento del ser-en-el-mundo más importante, el *ser-en como tal* (*das In-Sein als solches*). Esta estructura es designada como la *apertura o estado de abierto* (*Erschlossenheit*) del Dasein. Y está constituida cooriginariamente por el encontrarse o disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*), el ser-cabe (*Sein-bei*). El habla (*Rede*) es la articulación de estos tres existenciales y, en cuanto tal, equioriginaria con ellos. Por un lado, destacamos el comprender en su interrelación con el encontrarse, el ser cabe (o estar en medio de) y el habla; por otro lado, con sus posibilidades intrínsecas de desarrollo, la interpretación (*Auslegung*) y la proposición (*Aussage*).

El comprender no tiene primariamente una connotación intelectual no se trata de ningún tipo de “conocimiento”, sino que se refiere a una capacidad: a las formas más básicas del *ser capaz del* manipular, del usar, en suma, del poder hacer algo. De este sentido básico del comprender, Heidegger avanza hacia su sentido ontológico: primero devela su estructura, el proyecto, luego profundiza este sentido y muestra que “el comprender es el existencial del poder ser”. El comprender en cuanto proyecto es *poder ser* (*Seinkönnen*), en el doble sentido de posibilitar el trato con los entes y la relación consigo mismo. En ambos casos se trata de un movimiento anticipatorio: por un lado, el trato anticipa la totalidad referencial en la que las cosas cobran sentido; por otro lado, el poder ser significa que el Dasein se anticipa a las posibilidades de su existencia y, por ello, es primariamente un ser posible; es decir, un ente con prioridades que toma, rechaza o deja de lado en cada caso particular posibilidades que, pudiendo ser, tiene que rechazar.

El comprender es, dicho sucintamente, una relación de ser, pero esta relación no es puesta por el Dasein, ni determinada por él, sino que ya se encuentra entregado a ella. El ser humano es un ente yecto en un océano de posibilidades. El encontrarse, inseparable del comprender, es el sentimiento prototípico que abre esta situación, es decir, que le hace comprender que es un ser eminentemente fáctico, que es *posibilidad arrojada* y, en cuanto tal, *libre* para su propio poder ser. Sin embargo, el encontrarse y el comprender quedarían, por decirlo así, mudos sin el habla,

pero se trata de un habla igualmente originaria, que le es inherente el oír y el callar. Ésta articula la comprensibilidad encontrándose del ser-en-el-mundo.

En el capítulo anterior se ha desplegado la comprensión como *mundo* y como *uno*; en el primer caso, la comprensión mantiene en una *previa apertura* el mundo como totalidad referencial: comprendemos el ente porque *pre-comprendemos* el mundo; en el segundo, la comprensión pública del *uno* es el *regulador* de la comprensión preontológica del Dasein cotidiano. Este carácter de la facticidad es el *cómo* de la convivencia humana, donde toda existencia es como es y lo que *puede ser*. De ahí que, el poder ser, en cuanto fáctico, pueda ejecutarse en las modalidades de la propiedad y la impropiidad, es decir, el Dasein puede comprenderse a partir de posibilidades propias: ser él mismo; o bien, puede comprenderse desde el *término medio*: seguir al uno mismo. En el ser-en-el-mundo, el Dasein ve ante sí posibilidades y ve posibilidades porque es un ente *abierto*. ¿En qué consiste esta apertura o estado de abierto?

El Dasein en cuanto existencia que comprende ser, es *ser abierto* para sí mismo en su ser, en un doble aspecto, a saber, abierto: para el ente que es él mismo y para el ente que no es él mismo; con otras palabras, la existencia humana se encuentra absorbida ocupándose en medio de los entes, de tal manera que al comprender las posibilidades de su ser, comprende los demás entes en el proyecto que *abre* su cuidado. Pues bien, este *estado de abierto* u *apertura* (*Erschlossenheit*) queda indicado en el prefijo *Da*, *Ahí*, del término alemán *Da-sein*. El *Da* pues, no debe entenderse como un adverbio de lugar, en todo caso, si alude a la espacialidad será la *espacialidad existencial* del Dasein, dice Heidegger:

El 'allí' es la determinación de un ente que comparece dentro *del mundo*. El 'aquí' y el 'allí' sólo son posibles en un 'Ahí', es decir, sólo si hay un ente que, en cuanto ser del 'Ahí', ha abierto la espacialidad. Este ente lleva en su ser más propio el carácter de no-estar-cerrado. La expresión 'Ahí' mienta esta apertura esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es 'Ahí' [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo.¹

Al destacar el prefijo *Da*, no sólo cabe la posibilidad de pensar al ente hombre como existencia que comprende ser, sino la apertura en cuanto tal. En palabras de von Herrmann:

Por el hecho de que, en general y por primera vez en la historia de la cuestión del ser, haya accedido al campo de visión del pensar el fenómeno fundamental de la Apertura o despejamiento, en cuanto desvelamiento propio del ser o de la verdad (no-estar-oculto), el tratado [*Ser y tiempo*] ha conseguido hacer ver no sólo al ser en el ente, como ha sido tradicional, sino al ser en cuanto tal.²

La apertura en la cual el Dasein está arrojado incluye pues la existencia y al mundo. En la disposición afectiva se revela el *estar arrojado* (*Geworfenheit*) que se asume como tal en el

¹ SZ, 132; ST. G 149; R 157

² von Herrmann F. W., *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 1997, p.45

proyecto (comprensión) y se articula en el *habla (Rede)*. Por ser el Dasein un ente fáctico, la apertura tiene su modo de ser cotidiano, su sentido ontológico es la *caída (Verfallenheit)*.³

§ 6. LA DISPOSICIÓN AFECTIVA

En la estructura de la apertura ninguno de sus elementos es anterior a los restantes, Heidegger afirma perentoriamente, que se trata de una estructura equioriginaria, es decir, que los diversos momentos que la componen no se pueden desligar, para que pueda haber apertura deben ocurrir al unísono. Por ello, cuando se habla de comprensión en este contexto, se sobreentiende que se trata de una comprensión dispuesta o una disposición comprensora. Si entendemos la existencia como *comprender arrojado en medio de entes*, vemos que resaltan los momentos del *ser en*, que posteriormente se unifican como cura o cuidado; a saber, el comprender (*existenciariedad*), el estar arrojado (*facticidad*) y el estar en medio de o ser cabe (*Sein-bei*). Dicho esto, tratemos de aclararlos.

La disposición afectiva (*Befindlichkeit*) funda lo que ópticamente experimentamos como *estados de ánimo*. En éstos el mundo *nos afecta* emotivamente de alguna manera. Los temple de ánimo que asaltan al Dasein, nos indican *cómo* nos encontramos. “El estado de ánimo manifiesta el modo ‘cómo uno está y cómo a uno le va’. En este ‘cómo uno está’, el temple pone al ser en su ‘Ahí’.”⁴ La disposición afectiva es la forma más original de abrirnos al mundo y remitirnos a él, mejor aún que cualquier tipo de “conocer”. Esto lo atestigua el modo en que también pueden cerrarlo, mucho más fuerte que el mero “no percibir”.⁵

En el temple de ánimo, dice Heidegger, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia [Dasein] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo. Abierto no quiere decir conocido como tal. Y justamente en la más anodina cotidianidad el ser del Dasein puede irrumpir como el nudo *factum* de ‘que es y tiene que ser’. Lo que muestra es el puro ‘*que es*’; *el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad*.⁶ (Subrayado mío)

La fenomenología hermenéutica practicada en *Ser y tiempo* trata de tematizar al Dasein en el triple aspecto del *qué, cómo y que-es*, esto es, en su sentido de *contenido* como mundo, en su

³ Antes ya habíamos indicado que con caída no Heidegger no hace ningún tipo de valoración moral del Dasein. Así, en *Kant y el problema de la metafísica*, nos dice que: “Ésta no se refiere a los acontecimientos negativos de la vida humana, menospreciados por la crítica de la cultura, sino a un carácter de la íntima finitud trascendental del Dasein que está unido a la proyección yecta.” Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 198. En adelante se citará como KPM

⁴ SZ, 134; ST. G 151; R 159

⁵ Cf. SZ, 134; ST. G 151; R161 Desde un punto de vista ontológico, el estado de ánimo es un modo originario de ser del Dasein, en el que éste queda abierto para sí mismo *antes* de todo conocer y querer, y más allá de su capacidad de abertura. Ibidem.

⁶ SZ, 134; ST. G 152; R 159

sentido referencial como totalidad de significatividad, y en su sentido de *ejecución* en tanto Dasein histórico. Dice Heidegger:

Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el 'que es', es lo que llamamos la *condición de arrojado* (*Geworfenheit*) de este ente en su Ahí". "El término 'condición de arrojado' mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*.⁷

El temple originario es, según esto, el sentimiento de nuestra situación original del *estar arrojados*, el cual nos abre a la *facticidad* del *ser-en-el-mundo*: nos sabemos en una determinada situación no pedida ni elegida de antemano, pero que hay que asumir hasta sus últimas consecuencias. El '*que es*' de la facticidad jamás puede darse en una "intuición" o en la forma de una "autopercepción", por ello —quizá— permaneció oculta para la tradición filosófica, sino que se da en la disposición afectiva, ésta no abre contemplando hacia la condición de arrojado, sino que abre en la forma de una *atracción* o de una *repulsión*. De este modo, la disposición afectiva es lo que primariamente posibilita un dirigirse a los entes. Desde un punto de vista ontológico, la inservibilidad, la resistencia y la amenaza de lo a la mano sólo nos pueden concernir porque el Dasein puede ser *afectado* por lo que comparece dentro del mundo. "Una pura intuición, dice Heidegger, aunque penetrase en la fibras más íntimas de lo que está-ahí, jamás podría descubrir algo así como lo amenazante."⁸

Se ha dicho, por otra parte, que el Dasein debe definirse en términos del mundo público, esto quiere decir que, para que pueda encontrar el sentido de sí mismo debe previamente morar en la totalidad significativa aportada por el uno. Con otras palabras, el Dasein no es la base de su propio ser, sino que esta base surge primariamente de su proyección. El uno y su modo de ser, la publicidad, no sólo tienen su propio temple anímico, sino que los necesita y los crea para sí. Con esto, lo que se subraya es que la gama de estados de ánimo individuales son precedidos y gobernados por los estados de ánimo públicos. En este sentido, años más tarde nos dirá que, el estado de ánimo fundamental en el que les fue dado a los griegos dar inicio a la filosofía fue el *asombro* (*Erstaunen*),⁹ mientras que el estado de ánimo de nuestra época actual es el de *alarma* (*Erschreckens*).¹⁰ La comprensión preontológica que regula las maneras de ser inmediatas del Dasein está pues, con-constituida por una disposición afectiva común, es el modo en el que el Dasein se entrega constantemente al 'mundo' y se deja afectar por él, e incluso es la forma en que se esquivo a sí mismo.

⁷ SZ, 135; ST. G 152; R 159

⁸ SZ, 138; ST. G 155; R 162

⁹ Heidegger, M., "¿Qué es eso de la filosofía?", en *¿Qué es filosofía?*, trad. José Luis Molinuevo, Madrid, Narcea, 1985, pp. 63-64

¹⁰ Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Almagesto/Biblos, 2003, p. 30. Heidegger, M., "El principio de razón", en *¿Qué es filosofía?*, trad. José Luis Molinuevo, Madrid, Narcea, 1985, p. 91.

Para explicitar el temple de ánimo en general, Heidegger se apoya de una exégesis del miedo. Pero antes de seguir, hay que comentar que, más adelante, en el § 40, en el marco de los análisis sobre la cura, se tematiza la angustia, la cual es ahí designada como el *temple de ánimo fundamental* (*Grundbefindlichkeit*). En este contexto hace ver el miedo como angustia caída en el mundo. ¿Cómo es esto? Heidegger empieza preguntando sino habrá en el Dasein mismo alguna posibilidad en la que este se abra para sí mismo de la forma más original posible. Este modo privilegiado de abrir lo encuentra en la angustia, por cuanto se trata de una *experiencia de la nada*, en la cual el Dasein rompe amarras con el mundo, dando por resultado que coincida originalmente consigo mismo en su *singularidad* yecta. Pero esto no significa que el mundo desaparezca, más bien ya no hay *conformidad o respectividad* (*Bewandtnis*) con el mundo que valga, es decir, asidero a ente alguno y, sin embargo, el mundo es ahí aún más impertinente, pero lo es como lo *carente de fundamento*. En la angustia se opera una reducción existencial que, al contrario de la reducción eidética de Husserl, que revela el *ego transcendental* como el origen absoluto de toda inteligibilidad, ésta revela al Dasein como dependiente de un sistema de significatividad pública que él no produjo. La angustia existencial tampoco debe equipararse a una cara afligida y un frotarse las manos, sino que como dirá en la conferencia de 1929, *¿Qué es metafísica?* La angustia se halla “en secreta alianza con la serenidad y la dulzura del anhelo creador”.¹¹ Sin embargo, es justamente de esta angustia de la que huimos en la vida cotidiana y que confundimos con el miedo, el cual no es sino un modo deficiente de ella.

El miedo, continuamos, es una forma de abrir el mundo, que en el fondo implica una manera de cerrarse a sí mismo, Heidegger lo considera desde tres puntos de vista: el *ante qué* del miedo, el *tener* miedo y el *por qué* del miedo. El *ante qué* del miedo o lo temible, puede ser algo a la mano, algo presente u otro Dasein. Lo típico del miedo es que eso que amenaza no es todavía, pero se acerca, ahí cobra su carácter amenazante. A medida que se acerca, se acrecienta este *puede, pero quizá no*. El miedo, dice Heidegger, “lleva en sí la abierta posibilidad de no alcanzarnos y pasar de largo, lo cual no aminora ni extingue el miedo, sino que lo constituye.”¹²

El *tener miedo* en cuanto tal, es el *dejar-se-afectar* que libera lo amenazante, es decir, no es que primero se lo constate y luego se tema, sino que primeramente lo descubre en su temibilidad. Una vez descubierto se puede posteriormente aclarar qué es lo temible. La circunspección ve el miedo porque está en la disposición afectiva. Ha abierto ya de tal manera el mundo que sólo así puede acercarse lo temible.¹³ El temple anímico es pues, una dimensión de la *trascendencia* originaria de la existencia. La filosofía tradicional, al considerarlos fenómenos concomitantes y

¹¹ Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, trad., Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX, 1987, p. 53

¹² SZ, 141; ST. G 158; R 165

¹³ SZ, 141; ST. G 158; R 165

otorgarles un estatuto ontológico secundario, comienza atrasada en una etapa. Para Heidegger, por el contrario, los estados de ánimo, asaltan el ser-en-el-mundo y todo lo que ingresa en él, de modo que todo lo que recordamos, anticipamos o imaginamos es revitalizante, aburrido, tranquilizador o, como en este caso, atemorizante.

El *por qué* del miedo es el Dasein mismo. Sólo el ente que en su ser le va su ser puede tener miedo. El miedo abre el estar en peligro. El peligro para el Dasein es la amenaza de la familiaridad de su estar-ocupado-en-el-mundo. Pero este abrir es predominantemente privativo: confunde y hace “perder la cabeza”. Por ello, cuando el miedo ya ha pasado el Dasein necesita recobrase, es decir, que más exactamente, cierra. Por el contrario, “la angustia no permite que sobrevenga tal estado de confusión. Lejos de ello, hállase penetrada por una especial tranquilidad”.¹⁴ Pero cerrar y abrir son posibilidades del ser-en, es decir, de un ente que es en el modo de ser su Ahí. Sin embargo, si el Dasein se siente amenazado es porque ya comprende de algún modo las posibilidades abiertas en su existencia. ¿En qué estriba este comprender?

§ 7. EL COMPRENDER

El comprender y la disposición afectiva constituyen el Ahí en el que el ente se patentiza. El comprender, habíamos visto, tiene dos componentes básicos: la significatividad y el por mor de. En el por-mor-de está coabierto la significatividad. Y ésta es aquello gracias a lo cual el mundo está abierto como tal. Que el por-mor-de y la significatividad¹⁵ estén abiertos en el Dasein significa que es el ente que le va su propio poder-ser. ¿Cómo es esto posible?

El cuidado y su trato, que dirigen y articulan los diversos comportamientos fácticos, se desenvuelve en un *horizonte medio de sentido públicamente articulado*: la *comprensión del ser*. Todo comportamiento con el ente presupone que comprendemos ya el ser del ente, si bien de manera atemática o preteórica. Entonces, ¿cómo lograr un concepto originario de comprender?

Todo comportamiento humano respecto del ente, y no en última instancia el comportamiento teórico, es guiado por una *comprensión del ser*. En este sentido, resultaría unilateral determinar el comprender si sólo nos orientamos por el “comportamiento cognoscitivo”, ya que la noción de comprender debe abarcar también el comportamiento práctico, es decir, que se necesita encontrar un concepto suficientemente originario de comprender “a partir del cual sea posible concebir hasta el fondo (*grundsätzlich*) no sólo todo modo de conocimiento sino también

¹⁴ ¿*Qué es metafísica?*, *op. cit.*, p. 46

¹⁵ Más adelante dirá que: “en el estar proyectado de su ser hacia el por-mor-de, a una con el estar proyectado hacia la significatividad (mundo), se da la aperturidad del ser en general. En la proyección hacia posibilidades ya se ha anticipado la comprensión del ser. En el proyecto, el ser está comprendido, no ontológicamente concebido. SZ, 142; ST. G 165; R 171

todo comportamiento que se relaciona con el ente viéndolo o contando con él (*sichtig-umsichtig*).”¹⁶ Heidegger rechaza toda visión intelectualista que reduce el comprender a un modo del conocer, y parte de la comprensión inmediata del mundo:

En el lenguaje óntico, se usa a veces en alemán la expresión “*etwas Verstehen*” [en castellano, “entender algo”], en el sentido de “ser capaz de una cosa”, de “poder hacer frente a ella”, de “saber hacer algo”. Lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser.¹⁷

¿Cuál es el sentido de las expresiones, “estar a la altura de algo”, “poder algo”? A saber, las operaciones más triviales: usar una pluma, abrir una puerta, etc. De este modo, Heidegger emparenta *Verstehen* a *Vorstehen*, “estar al frente de algo” (*einer Sache vorstehen*), “entenderse en ello”, “poder hacerlo”. Estos comportamientos preobjetivos son pues todos los encuentros que tenemos con los entes en un día ordinario.

Por otra parte, se nos dice también que, eso “podido” en el comportamiento respectivo no es una cosa, sino el *ser en cuanto existir*. Hay que diferenciar las dos modalidades del ser: el ser del Dasein (existencia) y el ser del ente que no es como el Dasein; este último se articula, a su vez, en ser a la mano (*Zuhandenheit*) y ser ante los ojos (*Vorhandenheit*). Estas modalidades de ser son abiertas en la existencia que comprende el ser. Al principio, la comprensión del ser se manifiesta como inarticulada, aunque comprensible en conjunto.¹⁸ Pero ¿qué es el comprender en la expresión comprensión del ser?

El comprender es el existencial del *poder ser*. El comprender define al Dasein como *ser posible*: como aquello que en cada caso es lo que puede ser. Ya que comprender es siempre comprender las posibilidades abiertas en la existencia, es decir, proyectarse hacia ellas. Pero las posibilidades que el Dasein es existencialmente, no son posibilidades lógicamente vacías, que estuvieran fuera de él, con las que pudiera comprometerse o frente a las que pudiera cerrarse. “La posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein.”¹⁹

Pero el Dasein como estar yecto no es dueño y señor de sus posibilidades, sino tan sólo libre para su más peculiar poder ser. *Ser libre* aquí apunta al poder elegir por esta o aquella

¹⁶ PFF., p. 331

¹⁷ SZ, 143; ST. G 161; R 167

¹⁸ Aquí se oculta la diferencia entre ser y ente. El hombre mismo se presenta como un ente entre otros entes. KPM, 197

¹⁹ “La posibilidad que el Dasein es siempre existencialmente se distingue tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de algo que está-ahí, en cuanto que con éste puede ‘pasar’ esto o aquello. Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que *todavía no* es real y lo que *jamás* es necesario. Ella es el carácter de lo *meramente* posible. Es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad.” SZ, 143; ST. G 161; R 167

posibilidad. “Pero, esto significa: el Dasein [...] es de un extremo al otro, *posibilidad arrojada*.”²⁰ Y sólo por ello es en el modo de comprenderse o no de esta o aquella manera, de acuerdo al grado de transparencia que tenga para consigo mismo. Por ello, porque el Dasein comprendiendo es su Ahí, cabe la posibilidad de extraviarse o de haberse ya malentendido. Así que, el poder-ser necesita siempre reencontrarse en sus propias posibilidades. “*El comprender es el existenciar del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo.*”²¹

a) LA PROYECCIÓN

“¿Por qué, pregunta Heidegger, el comprender penetra siempre hasta las posibilidades, en todas las dimensiones esenciales de lo que en él puede ser abierto?” Y, responde: “porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existenciar que nosotros llamamos el *proyecto* [Entwurf].”²²

Ahora bien, el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad. En el proyectarse hacia un poder-ser, está presente la posibilidad *como* posibilidad. El poder-ser es develado en el proyecto, pero de tal modo que la posibilidad hacia la que se proyecta el Dasein no es captada como un objeto. Suponiendo que si reflexionáramos sobre una “posibilidad vacía” a la que pudiéramos llegar, entonces ya no se trata de la posibilidad *como* posibilidad, sino que ésta se ha vuelto “real” (*wirklich*). El carácter de posibilidad se hace únicamente asequible mientras la mantengo en el proyecto.²³ Esto es así, porque el proyectar no tiene nada que ver con un “comportamiento planificador”, no capta las posibilidades de manera temática. Esta manera quita a la posibilidad justo su carácter de posibilidad. Dice Heidegger, “en el proyectar mismo, pro-yecta ante sí la posibilidad como posibilidad y la hace *ser* tal. El proyectar es el modo en el que el Dasein *es* sus posibilidades como posibilidades.”²⁴

Porque el comprender es el libre comprenderse a sí mismo a partir de una posibilidad del fáctico estar-en-el-mundo, tiene en sí mismo la posibilidad de perderse en varias direcciones. El Dasein puede comprenderse a partir del “mundo”, o bien, a partir del propio sí mismo; es decir, que puede ser propio o impropio. Sin embargo, la propiedad de la existencia no debe entenderse como un estado de gracia, sino como una conquista precaria sobre los usos, habitualidades y maneras de ser del uno; a su vez la impropiedad no implica una ruptura con el sí mismo, es decir, que al transponerse en una de estas posibilidades fundamentales, el comprender no excluye la otra. “Por el

²⁰ SZ, 144; ST. G 161 R 168

²¹ SZ, 144; ST G 162; R 168

²² SZ, 145; ST G 162; R 169

²³ Cf., SZ, 145; ST. G 163; R 169 y PFF, 333

²⁴ SZ, 145; ST. G 163; R 169

contrario, dice Heidegger, *puesto que el comprender concierne siempre a la plena aperturidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, el transponerse del comprender es una modificación existencial del proyecto en su integridad.*"²⁵

Desde el principio, *Ser y tiempo* ha venido haciendo uso de la expresión *ver* en varios sentidos. Pues bien, el comprender es lo que constituye existencialmente el *ver (Sicht)* del Dasein. Y concierne integralmente a la circunspección del ocuparse (*Umsicht*), al respeto de la solicitud (*Rücksicht*). En esta tónica, la visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad, Heidegger la llama, *transparencia* o *ver a través de (Dursichtigkeit)*. Este término no designa un "autoconocimiento" como contemplación que aprehenda un sí-mismo, "sino de una toma de posesión comprensora de la plena apertura del ser-en-el-mundo".²⁶ Es decir, que el Dasein *se tiene* a la vista cuando interactúa con cosas y otras personas. Por ello, nos dice Heidegger que, este ver "no sólo no mienta la percepción con los ojos del cuerpo, sino tampoco mienta la pura aprehensión no sensible de un ente que está-ahí, en su estar-ahí."²⁷ Al contrario que la tradición filosófica, que orientó el "ver" como modo de acceso al ente y *al ser*, la significación existencial sólo toma en cuenta una peculiaridad del ver: el *dejar comparecer*. Así se afirma más adelante que:

Al mostrar cómo toda visión se funda primariamente en el comprender –la circunspección del ocuparse es la comprensión en cuanto *comprensión común*– se le ha quitado a la pura intuición su primacía, la cual corresponde, en un plano noético, a la tradicional primacía ontológica de lo que está-ahí. Tanto la "intuición" como el "pensar" son derivados ya lejanos del comprender.²⁸

La disposición afectiva y comprender son los existenciales de la apertura originaria del ser-en-el-mundo. El temple anímico *ve* posibilidades desde las cuales el Dasein es. En la apertura comprensora de estas posibilidades él ya está siempre anímicamente templado. Con otras palabras, el poder-ser que es el Dasein está entregado al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí. Ahora bien, se ha dicho que el comprender es proyectarse hacia posibilidades desde las cuales el Dasein es. Pero, ¿cómo se apropia el Dasein expresamente de ellas?

b) EL CÍRCULO HERMENÉUTICO DE LA INTERPRETACIÓN

El proyectar del comprender tiene ínsita la posibilidad de desarrollarse, *interpretación (Auslegung)* le llama Heidegger a tal posibilidad. En ella el comprender se apropia explícitamente lo comprendido. Pero la interpretación "no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en

²⁵ SZ, 146; ST. G 164; R 170

²⁶ SZ, 146; ST. G 164; R 170

²⁷ SZ, 147; ST. G 165; R 171

²⁸ SZ, 147; ST. G 165; R 171

la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender.”²⁹ En el mundo circundante, la ocupación se da a comprender desde la significatividad abierta. En este comportamiento interpretativo lo a la mano accede *explícitamente* a la visión comprensora. ¿En qué estriba este carácter explicitante?

El usar un útil se somete al plexo de referencias del “para”, lo circunspectivamente a la mano del trato ocupado es explicitado en su *para-qué* y se deja regir por él. Al para-qué sirve esto de la circunspección, se contesta: es *para*. En el para el útil respectivo es comprendido *como* tal, *como* martillo, *como* pluma, etc., es decir, que lo *explícitamente* comprendido tiene la estructura de *algo como algo* (*Etwas als Etwas*). Con otras palabras, la pluma sería incomprensible o, si se prefiere, estaría oculta, si no fuera comprensible como algo para escribir; lo mismo con el martillo, como algo para martillar. El ente respectivo es descubierto a partir del para-qué de su utilidad. La circunspección descubre, significa: ella interpreta el mundo ya comprendido. Porque se guarda en cada caso una condición respectiva con lo a la mano que se abre en el comprender y se despliega en la interpretación.³⁰

Lo abierto en el comprender, lo comprendido, ya es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su ‘como’. El ‘como’ expresa la estructura explicitante de lo comprendido; es lo constitutivo de la interpretación.³¹

Sin embargo, lo así interpretado no tiene aún necesidad de exponerse en una proposición, “toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante”.³² En este sentido, la *proposición* es un modo derivado de la interpretación, con otras palabras, si la proposición enuncia por vez primera la *estructura-como* (*Als-Struktur*) de la interpretación, es sólo porque ya la tiene enfrente, y no antes, como enunciable.³³ Además, la interpretación cotidiana de la circunspección no requiere de ninguna proposición, ella tiene su forma peculiar de interpretación, es decir, arrojando o cambiando el instrumento inapropiado, sin “malgastar una palabra”. A su vez, la falta de palabras no es síntoma de falta de interpretación, ésta no tiene porque ser una proposición definida, sino que en cada caso ya la precede.

²⁹ SZ, 148; ST. G 166; R 172

³⁰ Por ello dirá Heidegger: “La interpretación no arroja cierto “significado” sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación.” SZ, 150; ST. G 168; R 173

³¹ SZ, 149; ST. G 167; R 173

³² SZ, 149; ST. G 167; R 173

³³ Dice Heidegger: “La articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de “algo en cuanto algo” es *previa* al enunciado temático acerca de él. No es en éste donde surge por vez primera el “en cuanto”, sino que en él *tan* sólo se expresa; lo que no sería posible si no se encontrara allí como expresable.” SZ, 149; ST. G 167; R 173

El que a la simple visión, dice Heidegger, le pueda faltar el carácter explícito de un enunciado no autoriza a negarle a esta visión toda interpretación articuladora y, consiguientemente, la estructura 'como'.³⁴

La interpretación, es decir, el Dasein mismo, tiene una estructura circular, mejor conocida como el *círculo hermenéutico de la comprensión*.³⁵ En *Informe Natorp* de 1922, Heidegger insiste en la apropiación de la situación hermenéutica, la cual debe encaminarse a conquistar críticamente el horizonte de sentido ya siempre dado en el que se encuentra el fenómeno de la vida fáctica (Dasein), para destruir o desmontar los conceptos encubridores de ese fenómeno y devolverlos a su origen. En este periodo, en el marco de sus investigaciones sobre Aristóteles, nos dice que toda interpretación está constituida por una estructura circular que implica tres supuestos, a los que entonces llama: el "punto de mira" (*Blickstand*), la "dirección de la mirada" (*Blickrichtung*), y el "horizonte de la mirada" (*Sichtweite*).³⁶ En *Ser y tiempo* esa situación hermenéutica quedará configurada de la siguiente manera: el *tener previo* (*Vorhabe*), a saber: el presupuesto en el cual el ente es tenido inmediatamente *a la mano* en el "con que" de una totalidad respectiva, pero aún embozado; es decir, el horizonte de sentido previamente dado en el que comprendemos cosas, personas y situaciones que nos salen al paso. El *ver previo* (*Vorsicht*), en el que se desemboza el ente bajo la guía de un *dirigir la vista* que recorta lo tomado en el ver previo, de acuerdo a una determinada posibilidad de interpretación; es decir, la perspectiva bajo la que se interpretan esas cosas, personas o situaciones. Y el *concebir previo* (*Vorgriff*), el repertorio de conceptos que tenemos a nuestro alcance y que de entrada dirige, guía y posibilita toda interpretación.³⁷

La explicación del círculo hermenéutico se aclara mejor en el análisis de la *proposición* (*Aussage*). Esta dilucidación se introduce con la pregunta: ¿mediante qué modificaciones

³⁴ SZ, 149; ST. G 167; R 173

³⁵ Aquí cabe aclarar que la comprensión originaria es el *primer nivel* de la fenomenología hermenéutica, en el que el comprender no se refiere a ningún ver objetivador, porque lo que se trata de captar son justamente contenidos atemáticos. Por su parte, el conocer es un determinado modo de acceso a los entes que de entrada los aprehende perceptivamente, sin embargo, los comportamientos del Dasein en el mundo circundante no se dan en una experiencia perceptiva, sino en un *trato* (*Umgang*). La teorización rompe con la familiaridad de este trato, es decir, que de entrada las despoja de su significatividad y lo característico del trato consiste precisamente en que es *preteorético*. Por ello, sólo un modo de acceso adecuado, es decir, no objetivador es lo que desde 1919 el joven Heidegger busca y que en un principio le llamó, *ciencia originaria preteorética* (*vorthoretische Urwissenschaft*), y en el lenguaje de *Ser y tiempo*, *analítica existencialista*. Así pues, en los primeros cursos de Friburgo, explica que las cosas del entorno se experimentan originalmente como nexos significativos. En el llamado *Semestre por emergencia de guerra* (*Kriegsnotsemester*), dirá que: "Viviendo en un entorno, siempre y en todas partes me significa, todo es mundano, *mundea*". (GA 56/57, p. 73) En otras palabras, sin esta comprensión entornada no sería posible ni siquiera moverme.

³⁶ Informe Natorp, op. cit., pp. 29, 30

³⁷ La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad. Cf. SZ, 151; ST. G 169; R 175

ontológico-existencial surge la proposición de la interpretación del ver entorno? La respuesta elabora tres sentidos de proposición, a saber: 1. Proposición como *indicación*. En esta acepción el *lógos* mantiene su sentido primitivo como *apófansis*: “permitir ver”. Este significado repite la estructura del *tener previo* de la comprensión: a ella le es únicamente posible indicar sobre la base de lo ya abierto en el ver en torno, por sí misma la proposición no puede abrir primariamente entes, es decir, que tiene siempre ya por base el *ser en el mundo*.³⁸ 2. Proposición como *predicación*, aquí un sujeto es determinado por un predicado. Por ejemplo, en la proposición “el martillo es pesado” lo enunciado es el martillo mismo, mientras que lo enunciante (o determinante) está en el “es pesado”, sin embargo, el determinar no es lo que descubre, sino que necesita de algo ya abierto (*tener previo*) y que ella indica en el modo del determinar. La proposición repite la estructura del *ver previo*, en el cual experimenta un estrechamiento de significado respecto al anterior, el predicado que está tácito en el ente es ahora destacado expresamente. Ambos significados son plenamente apofánticos.³⁹ 3. Proposición como comunicación: un *co-permitir* ver lo indicado en el modo del determinar. Lo enunciado puede ser transmitido a otros, volverse común.⁴⁰ En cuanto comunicación le es inherente a la proposición el ser expresada, necesita en todos los casos de una articulación significativa de lo significado, es decir, del habla, la proposición repite la estructura del *concebir previo*.

Ahora estamos en condiciones de indicar lo que se modifica en la interpretación-comprensora, lo cual se obtiene ensayando los tres significados anteriores. A saber: “*proposición es una indicación determinante comunicativamente*”.⁴¹ Todo el privilegio de la proposición radica en un *vuelco* dado en el *tener previo* que al ser recortado por obra del *ver previo*, determina sólo lo ante los ojos y encubre inmediatamente lo a la mano. Lo esencial de la proposición es sacado ahora de lo puro ante los ojos, y no ya del “con que” a la mano del ente tenido inmediatamente. En la proposición el “con que” se ha transformado en el “sobre que” de la indicación, o mejor, la *estructura-como* de la proposición, en su función de apropiación de lo comprendido, ya no escoge una totalidad de conformidad, queda cortada la significatividad que constituye la circunmundanidad. Se ha dado pues una reducción del *como* original del ver entorno al nivel del *como* de la determinación del objeto ante los ojos, así nos dice Heidegger que:

³⁸ Cf. SZ, 154; ST. G 173; R 178

³⁹ Cf. SZ, 154; ST. G 173; R 178

⁴⁰ Cf. SZ, 154; ST. G 173; R 178

⁴¹ SZ, 156; ST. G 175; R 180

La proposición no puede [...] negar su procedencia ontológica de la interpretación comprensora. Al 'como' original de la interpretación comprensora del ver en torno (*ermeneía*) lo llamamos el 'como' *hermenéutico-existenciario*, a diferencia del 'como' *apofántico* de la proposición.⁴²

Pero si la filosofía ve en la proposición el lugar primario de la verdad entonces, según lo dicho, no se asienta sobre una base original, porque entre la interpretación inherente a la estructura de la comprensión, pero todavía embozada, y una proposición teórica ante los ojos existen múltiples grados intermedios. Lo cual deja en claro el carácter derivado de la proposición respecto de la comprensión y la interpretación.⁴³

§ 8. EL HABLA

El *habla (Rede)* sirve de base a la interpretación y a la proposición, sin ella quedarían sin comunicación y; a la inversa, si el Dasein habla es porque se siente afectado y se interpreta. La comprensibilidad encontrándose del *ser en el mundo* se “expresa como habla”. Heidegger distingue la exteriorización explícita del habla, esto es, su *estado de expresado*, al cual designa como *lenguaje (Sprache)*.⁴⁴ Así nos dice que: “*El fundamento ontológico existenciario del lenguaje es el habla.*”⁴⁵ La interpretación del habla como expresión no significa el tránsito de vivencias del interior de un sujeto al interior de otro, hay que retroceder de la esfera sujeto-objeto que subyace a la interpretación tradicional del habla, que ha partido de una exégesis del *logos* como proposición, es decir, que se ha regido por una ontología cósmica. Para el filósofo de Messkirch, una definición suficiente de la “esencia” del lenguaje no bastaría con diluir sincréticamente las diversas definiciones dadas históricamente, sino en retrotraer este fenómeno al terreno de la analítica existenciaria.

La analítica existenciaria ha puesto suficientemente de relieve el carácter expresamente *afuera* del Dasein. Este ente es *fuera de sí* por una tendencia inherente a su propio ser, volcado inmediata y regularmente al mundo de que se cura, comprendiendo es ya siempre *cabe* el mundo,

⁴² SZ, 158; ST. G 177; R 181. “Das ursprüngliche «Als» der umsichtig verstehenden Auslegung (*ermeneía*) nennen wir das existenzial-hermeneutische «Als» im Unterschied vom *apophantischen* «Als» der Aussage.” SZ, 158

⁴³ En el curso invernal de 1925-26, Heidegger dice al respecto que: “[...] esta modificación de la estructura del «como» de la proposición presupone siempre la estructura original del «como», a saber, la comprensión subyacente de aquello que se nivela en la proposición y merced a ésta. Por eso el determinar enunciando nunca es un descubrir primario, el determinar enunciando nunca determina una relación primaria y original con el ente, y por eso este *logos* jamás puede llegar a ser hilo conductor para la pregunta acerca de qué es el ente. Pero en la lógica y en la doctrina del ser griegas, así como en la lógica tradicional hasta Husserl, es justamente el *logos* en el sentido de determinar el hilo conductor conforme al cual se pregunta por el ser, es decir, que el ente existe como objeto de una posible determinación, de una posible determinabilidad. Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad., Joaquín Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2004, 132

⁴⁴ Cf. SZ, 161; ST. G. 180; R 184

⁴⁵ SZ, 161; ST. G 179; R 184

afuera. Y justamente lo hablado es el *ser afuera*, que en cuanto expresado se ha vuelto común, de modo que mediante el habla puede el Dasein-con-otro dar forma y estructura al *ser-en-el-mundo*.⁴⁶ Esto se deja ver mejor cuando se consideran el *oír* y el *callar* que le son inherentes. En estos fenómenos se aprecia la función estructuradora del habla para la apertura del Dasein. El Dasein oye porque comprende, comprendiendo puede prestar oído a otros y a sí mismo. De hecho el oír constituye la primaria y auténtica apertura del Dasein para consigo mismo y, por lo mismo puede abrirse a otros, “prestar” sus oídos, lo cual es posible porque comprende. En el oír está fundada la posibilidad de seguir a otros o la privativa de no oír a nadie, obstinarse y dar la espalda.⁴⁷

En este fenómeno originario del *oír comprensor* se fundan también las posibilidades del *escuchar* y del *callar*. El escuchar es más originario de lo que la psicología define como el “oír inmediato”, esto es, percibir sonidos o ruidos. El oír es también un escuchar comprensor. La pura percepción de sonidos es una operación artificial y complicada, inmediatamente jamás escuchamos una pura multiplicidad de datos acústicos, sino la carreta que chirría o la motocicleta.⁴⁸ Esto es así porque somos primariamente cabe lo a la mano y no cabe sensaciones, éstas plantearían además la cuestión de cómo saltaría luego el sujeto para llegar por fin al mundo. El escuchar tiene pues la forma del oír comprensor, al escuchar a otros somos con él cabe el ente del cual se habla, por ello cuando oímos una lengua extranjera no oímos jamás “complejos de sonidos” o “datos acústicos” sino palabras *in-comprensibles*.⁴⁹ Otro caso análogo es cuando respondemos inmediatamente a algo escuchado, sin que participemos en la conversación. Este *meternos donde no nos llaman*, dice Heidegger, “procede inmediata y directamente de la comprensión de aquello sobre lo que recae el habla y que ya está ‘compartido en el coestar’.”⁵⁰

El mismo fundamento tiene el callar, quien calla puede muy bien dar a entender, es decir, forjar la comprensión mejor del que habla mucho. El silencio es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensión que de él procede el genuino *poder oír* y *ser uno con otro* que permite *ver a través* de él.⁵¹ El habla no es simplemente la capacidad de fonación y recepción, esto es, capacidad de comunicarse por medio de la voz, sino más originalmente modo de descubrir el mundo y a sí mismo. Pero así como el habla puede ser palabra auténtica que abra,

⁴⁶ Cf. SZ, 162; ST. G 181; R 185

⁴⁷ Cf. SZ, 163; ST. G 182; R 186 Aquí radica la potencia propia del poder ser, como poder oír la propia voz de la conciencia, cuestión que se abordará en el siguiente capítulo.

⁴⁸ Cf. SZ, 163; ST. G 182; R 186

⁴⁹ Cf. SZ, 164; ST. G 183; R 187

⁵⁰ SZ, 164; ST. G 183; R 187

⁵¹ SZ, 165; ST. G 184; R 188

como la poesía, las posibilidades existenciales de la existencia, puede también ser palabra inauténtica, habladurías que cierran la existencia a su auténtica posibilidad.

Sólo en un auténtico discurrir es posible un verdadero callar. Para poder callar el Dasein debe tener algo que decir, esto es, debe disponer de una verdadera y rica apertura de sí mismo. Entonces el silencio manifiesta algo y acalla las “habladurías”.

Sin embargo, el fenómeno del habla no está a la par que el comprender y la disposición afectiva; sino que más bien, el habla se refiere a la forma en que la situación presente (abierta en disposición-comprensora) se *articula* a través del trato circunspectivo y apunta ya a la posibilidad de expresarse lingüísticamente. “La aperturidad plena del Ahí, constituida por el comprender, la disposición afectiva y la caída, recibe su articulación por medio del habla”⁵²

Ahora bien, lo dicho anteriormente sobre el comprender, la interpretación, la proposición y el habla puede recogerse en el existencial fundamental designado como sentido. Hablando con rigor, lo articulable en la interpretación y, más originariamente en el habla, es el *sentido* (*Sinn*). Es el nombre empleado para designar el horizonte de inteligibilidad o, si se prefiere, el fondo de la proyección que está a la base de toda experiencia óptica del ente, en el cual algo se puede comprender como aquello que es. En el proyectar, se ha dicho, es abierta la posibilidad de los entes sobre una totalidad de significatividad en la cual han venido a ser comprendidos, es decir, descubiertos a una con el ser del Dasein. Pues bien, a esto en lo que se apoya el estado de comprensible de algo es lo que Heidegger llama, el *sentido*.

El concepto de sentido debe ser concebido fuera de las “teorías del juicio” como aquello que la proposición significa, con este término se apunta a una estructura muy general, esto es, a la *armazón existencial-formal* de la apertura que es propia del comprender. Aquí formal tampoco debe ser entendida como algo formalizable mediante un cálculo, sino una estructura vacía susceptible de completarse en una situación particular Dice Heidegger: “*Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el tener-previo, el ver-previo y, el concebir-previo, horizonte desde el cual algo se hace comprensible como algo.*”⁵³ Sin duda nos encontramos frente a uno de los conceptos fundamentales de *Ser y tiempo* en cuanto hay una relación íntima entre sentido y ser, que incluso suplanta la idea tradicional de fundamento:

Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por ello más profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera atrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein. El sentido del ser no puede ser

⁵² SZ, 349; ST, G 377; R 365

⁵³ SZ, 151, ST G170, R 175

jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto “fundamento” sustentador del ente, puesto que el “fundamento” sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido.⁵⁴

Más adelante la temporalidad se devela como sentido del ser del Dasein. Por ahora examinemos de qué manera Heidegger aborda el modo cotidiano de ser el Dasein su Ahí.

§ 9. LA CAIDA

En lo anterior ha quedado expuesto el orden en el que Heidegger devela la constitución del *estado de abierto*, toca ahora la interpretación cotidiana de estos modos de ser. La modificación cotidiana del comprender, ver e interpretar, están acotadas correspondientemente, por las *habladurías (Gerede)*, la *avidez de novedades (Neugierig)* y la *ambigüedad (Zweideutigkeit)*, los cuales caracterizan el modo de ser de la cotidianidad: la *caída (Verfallenheit)*. La caída ocupa un papel de la máxima importancia en la arquitectónica de *Ser y tiempo*, designa la específica *movilidad* del Dasein. Este movimiento se caracteriza por la tentación, el aquietamiento, el extrañamiento y el enredarse a sí mismo. Este gestarse (*geschehen*) del Dasein constituye lo que en el penúltimo capítulo de la segunda sección, se designa como la historicidad impropia del Dasein y, que se encuentra a la base del concepto tradicional del tiempo.

De las múltiples facetas de este crucial fenómeno, por una parte, se destaca su influjo en el ámbito prefilosófico, cuyas proyecciones se infiltran de manera soterrada en el repertorio de conceptos de la filosofía. Por otra parte, la caída tiene un papel metódico, y representa una de las innovaciones de la transformación hermenéutica de la fenomenología, puesto que se trata de una estructura que la tradición filosófica había ignorado sistemáticamente. En la analítica existencial ocupa una porción considerable, independientemente de los apartados específicos que le dedica, funciona con el papel estelar de dirigir el justo punto de partida de acceso metódico al Dasein, con ello, se quiere “evitar que la interpretación invada el terreno de una descripción antro-po-psicológica de las ‘vivencias’ y ‘facultades’ del hombre.”⁵⁵ En efecto, se trata de partir de un punto de partida no construido artificialmente, sino surgido de las entrañas de ente en cuestión. La fenomenología hermenéutica no sólo tematiza el qué-cómo, sino también el que-es, es decir, la forma específica de ser del qué-cómo.

La profusión de estructuras ontológicas develadas en el análisis del ser-en, da la impresión de cierta rigidez,⁵⁶ el examen de la caída subsana esta impresión, ya que en cierto sentido unifica

⁵⁴ SZ, 152, ST G170, R 175

⁵⁵ KPM, 197

⁵⁶ A este propósito dice Heidegger: “...no podía menos de subsistir la apariencia de que el ser en el mundo funciona como una rígida armazón dentro de la cual trascurren las posibles maneras de conducirse del Dasein

el todo estructural, con lo que se prepara el camino para la definición integral del ser del Dasein, el cuidado. En otras palabras, el complejo ontológico del Dasein, la constitución de ser (*Seinsverfassung*) es vista en la unidad del “vivir”, esto se resume en la expresión: la *existencia es fáctica*.

Recordemos algunos pasos dados, en cuanto yecto ser-en-el-mundo el Dasein está sumido en la publicidad del uno que se adueña de él. El ocultamiento de este hecho reside en que la cotidianidad es la estructura más inmediata y, por ello, pasada por alto. Así, la analítica se enfrenta al problema de dismantelar los ocultos mecanismos de autoencubrimiento del uno. Heidegger es reiterativo al afirmar que esta estructura no es un mero aspecto sino la más real, opera inadvertidamente en el trasfondo de las actividades y modos de ser del Dasein. ¿Mas qué es este trasfondo en el que se desarrolla todo existir? Un horizonte de sentido pre-reflexivo públicamente articulado, designado comprensión del ser. El uno como la “mentalidad” pública, regula y distribuye las posibilidades del comprender de término medio y del correspondiente temple de ánimo. En otras palabras, el ser en el mundo es inmediata y regularmente impropio. El análisis de la caída determina con más rigor la impropiedad del Dasein. Veamos brevemente cómo operan las estructuras del modo cotidiano de la apertura.

Las *habladurías* (Gerede) bajo las que el Dasein comprende su mundo, a otros y a sí mismo, representan el público estado de interpretado, esto es, lo sabido, dicho y repetido “sin conocimiento de causa”, representan un “flotar sin base”. La *avidez de novedades* (*Neugierig*), la mera curiosidad, es un ver que no se demora en lo visto, sino que pasa de una cosa a otra, según lo dicte “el último grito de la moda”, su característica, un ver por ver, no para comprender. La *ambigüedad* (*Zweideutigkeit*) no oculta nada al comprender, ofrece una comprensión asequible para todo y para todos, comprende todo porque en el fondo no comprende nada.

Ahora bien, la caída es un movimiento, una manera de acaecer que Heidegger equipara a un torbellino, que la llamatividad del ser-en-el-mundo cotidiano seduce a seguirlo. El ser-en-el-mundo es en sí mismo tentador. El tráfago citadino tiene visto y comprendido todo: asegura tener la plena y auténtica vida. Esta seguridad tiene un efecto aquietador, no hay necesidad de esforzarse en un comprender propio. Pero este aquietamiento no implica inmovilidad, sino que impulsa decididamente al torbellino, es decir, incrementa la caída.⁵⁷ Esto abarca también la

relativamente a su mundo. Sin tocar al ser de la ‘armazón’ misma. Mas esta presunta ‘armazón contribuye a constituir la forma de ser del Dasein. Es un modo existencial del ser en el mundo lo que tiene su prueba documental en el fenómeno de la caída.” SZ, 176; ST. G 196; R 199

⁵⁷ Dice Heidegger, “Una muy ágil avidez de novedades y un inquieto querer saberlo todo fingen una comprensión universal del Dasein. Pero en el fondo se siguen sin determinar ni preguntar *qué* es lo que se trata propiamente de comprender; se sigue sin comprender que el comprender mismo es un poder ser que tiene que quedar en libertad únicamente en el Dasein *más peculiar*.” SZ, 178; ST. G 198; R 200

manera cadente del mundo intelectual, y no únicamente del mundo betseleriano. La sobresaturación de información es parte del tráfago, sobretodo en lo referente al hombre, es decir, la creencia de que la “síntesis” de los más abundantes conocimientos acerca del hombre darán en el autentico ser de éste. Este movimiento en realidad conduce al Dasein al extrañamiento de sí mismo, lo cierra a su propiedad, pero no lo arroja a otra cosa diferente de él mismo, sino a una posible forma de ser de él mismo, a su impropiedad. El movimiento de la caída descrito hasta acá es designado como el derrumbamiento. Sin embargo, este derrumbamiento le resulta oculto por obra del estado de interpretado: lo interpreta como “progreso” y “vida concreta”.⁵⁸

En resumen, la forma de ser impropia en el uno despega al Dasein de sus posibilidades propias, pero de modo tal que, el movimiento tentador-aquietador le hace sentir que lo puede comprender y alcanzar todo, cuando en realidad, el Dasein ha quedado enredado en sí mismo. Pero el movimiento de la caída no se limita a ser una determinación del ser-o-estar-en-el-mundo, pone de relieve la manera de ser del estado de yecto, que en la disposición afectiva puede imponérsele al Dasein. Dice Heidegger:

A su facticidad es inherente que el Dasein, mientras sea lo que es, continúe en ‘yección’ y se suma en el torbellino de la impropiedad del uno. El estado de yecto en el que se deja ver el fenómeno de la facticidad, es inherente al Dasein, al que en su ser le va este mismo. El Dasein existe fácticamente.⁵⁹

Reiteramos, la caída no es una prueba en contra de la idea formal de existencia como poder ser, sino un modo de ésta, brota del ser-en-el-mundo por medio del comprender y la disposición afectiva. Por su parte, no es la existencia propia nada que se alce por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo un modificado asumir ésta.⁶⁰

Los dos rasgos del Dasein que se esbozaron desde el principio de *Ser y tiempo*, ahora quedan mejor fundamentados, a saber, la copertenencia de existencialidad y facticidad o la esencial inherencia de ésta en aquélla. Esta visión evita que la “vida” se des-viva en la presunción de un yo con un contenido eidético invariable y universalmente valido, y por tanto, des-historizado. En cuanto a su papel en la arquitectónica, la caída funciona, además, como una especie de contrapeso: equilibra el complejo ontológico que constituye el ser del Dasein, y neutraliza lo que de aséptico pudiera tener el análisis formal del estado de abierto en su primera etapa.

⁵⁸ SZ, 178; ST. G 198; R 200

⁵⁹ SZ, 179; ST. G 199; R 201 Y en *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger dice: “El ‘estado de yecto’ no está limitado al oculto gestarse del llegar a ser-ahí, sino que domina el Dasein como tal por completo. Esto se manifiesta en el gestarse que se ha descrito como ‘caída’. Esta se refiere a un carácter de la íntima finitud trascendental del Dasein que está unido a la proyección yecta.” KPM, 198

⁶⁰ ST. G 199

La tematización concreta de la caída prepara, dice Heidegger, la base fenoménica para la definición unitaria del todo estructural del Dasein, tema del siguiente capítulo.

CAPÍTULO III. LA COMPRENSIÓN Y EL CUIDADO

La *perfectio* del hombre —el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para su más propias posibilidades (en el proyecto)— es “obra” del “cuidado”.

Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 199

Más originaria que el hombre es la finitud del Dasein en él

Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 192

Preliminares

Este capítulo pone especial énfasis en destacar la relación del comprender con el temple de ánimo fundamental (*Grundbefindlichkeit*) de la angustia (*Angst*), por dos razones: primero, como momento metódico para caracterizar el ser del Dasein, el cuidado (*Sorge*). La compacta fórmula de la cura que nos ofrece Heidegger como *pre-ser-se ya-en (un mundo) como ser-cabe (los entes intramundanos que nos hacen frente)*, unifica todo el complejo ontológico encerrado en el ser-en-el-mundo, los tres elementos de la mencionada fórmula, abrazan las diversas trilogías: existenciariedad, facticidad, caída; mundo circundante, mundo compartido, mundo propio. A esta luz se destaca mejor la función anticipadora de la comprensión. Segundo, el desglose de la angustia también viene a funcionar como puente para profundizar la estructura de la cura como ser para la muerte (*Sein zum Tode*) y de la conciencia como vocación de la cura (*Gewissen als Ruf der Sorge*), que caracterizan a profundidad la comprensión existencial propia e impropia.¹ Nos explicamos, la Primera Sección ha ejecutado la exégesis del Dasein en la cotidianidad de

¹ Habrá que aclarar que la Primera Sección de *Ser y tiempo*, concluye con una reformulación de los tradicionales problemas de la realidad y la verdad, §§ 43 y 44, respectivamente. Con otras palabras, una vez establecida la cura como el *ser* del Dasein, la analítica existenciaría, está en condiciones de arrojar sus primeros frutos, dice Heidegger: “Puesto que hasta hoy la problemática ontológica ha comprendido el ser primariamente en el sentido del estar-ahí (‘realidad’, realidad del ‘mundo’), y ha dejado sin determinar ontológicamente el ser del Dasein, será menester que sometamos a examen la conexión ontológica entre cuidado, mundaneidad, estar a la mano y estar-ahí (realidad). Esto conducirá a una determinación más precisa del concepto de realidad, dentro del contexto de una discusión de los planteamientos epistemológicos, orientados por esta idea, del realismo e idealismo.” SZ, 183, ST. G 203, R 205. Heidegger aplica su análisis del ser-en-el-mundo para sortear el tradicional problema probar la realidad del “mundo exterior”. Asimismo, la verdad es reinterpretada como des-ocultamiento, es decir, como un modo de la apertura del Dasein, con lo cual desplaza a modo derivado la afirmación tradicional de la verdad como *correspondencia (adequatio)* del pensamiento (juicio) con la cosa, con lo que la proposición pasa como el lugar primario de la verdad. Por el contrario, Heidegger dice que: “La proposición no sólo no es el ‘lugar’ primario de la verdad, sino que, *al revés*, en cuanto modo de apropiación del estar descubierto y en cuanto forma del estar-en-el-mundo, la proposición se funda en el descubrir mismo, esto es, en la apertura del Dasein.” SZ, 226; ST. G 247, R 246

Nosotros, para darle continuidad a nuestra exposición y no truncar el análisis de la cura, nos seguimos a la Segunda Sección, y sólo traeremos a colación estos dos importantes párrafos cuando hagan alusión a nuestro tema.

término medio, es decir, en su modalidad impropia; pero el Dasein también puede ser en la modalidad propia, es en esta dirección a la que se dirige la Segunda Sección. El propósito de Heidegger es ampliar la situación hermenéutica, ya que sin un análisis del Dasein desde el “nacimiento hasta la muerte”, la exégesis carecerá de la suficiente originalidad, esto es, de una adecuación al modo de ser del ente temático capaz de dirigir la correcta acuñación de los existenciarios. Por lo anterior, en este capítulo nos ocuparemos pues, de la comprensión en relación a la angustia, el cuidado, el ser para la muerte, la vocación de la conciencia, y el estado de resuelto, dejamos para el capítulo próximo la revelación y la primacía que el comprender ocupa en la acuñación del *sentido* de la cura, la temporalidad.

§ 10. LA ANGUSTIA Y EL CUIDADO

El análisis del mundo cotidiano develó una multitud de estructuras esenciales del Dasein, la profusión² de éstas planteó el problema de articular unitariamente todo el complejo, tal es el objeto del último capítulo de la primera sección. Sin embargo, en estos nuevos análisis hay que tener en cuenta que no se trata de “deducir” el *ser* del Dasein de los análisis anteriores, el cuidado es un fenómeno ya incluido en toda la trama, que ha venido destacándose de manera tácita, prueba de ello es que de acuerdo a las posibles direcciones que adopte, como curarse de (*besorgen*), procurar por (*fürsorgen*) o cuidarse a sí mismo (*Bekümmern*), se articula o comparece el mundo, como mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo propio (*Selbstwelt*).³ Esto es, el ocuparse de las cosas y las situaciones que nos salen al encuentro en la vida diaria, el ser solícito con los demás y preocuparse por ellos, o el preocuparse de los propios asuntos que nos afectan. En lenguaje tradicional podría hablarse de mundo objetivo, intersubjetivo y subjetivo, en todo caso, son las esferas en las que se moviliza la totalidad de la praxis humana y se manifiestan como las posibles modificaciones que la cura o cuidado puede adoptar en un momento dado. Pero preguntemos: ¿por qué su plena descripción es mediada por el examen de la angustia?, ¿qué papel juega la angustia en la develación del cuidado?, y ¿qué relación tiene la comprensión con esto?

² En un apretado resumen podemos decir que por obra de la disposición afectiva el Dasein es abierto a su estar yecto, como ser yecto, el Dasein se caracteriza como el ente que es en cada caso sus posibilidades mismas. El *ser en el mundo* es por mor de sí mismo, pero el sí mismo es inmediata y regularmente impropio. Según esto, Heidegger define la cotidianidad como: “...el ‘ser en el mundo’ abierto-cayendo, proyectante-yecto, al que en su ser cabe el mundo y el ‘ser con’ otros le va el más peculiar ‘poder ser’ mismo.” ¿Cómo captar esta totalidad de elementos en su unidad? SZ, 181; ST, G 201; R. 204.

³ Esta distinción se diluye un poco en *Ser y tiempo*, pero en el *Informe Natorp* es muy marcada. Cf. Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Trad., Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002, p. 35

Para Heidegger, la tradición ha hecho la exégesis del ser del hombre tomando como hilo conductor el ser del ente ante los ojos (presente), sin embargo es sumamente importante tener claro que la cuestión *existenciario fundamental* es radicalmente distinta de la cuestión del ser de lo ante los ojos. Por ello, el Dasein necesita ser rigurosamente diferenciado de todo ente que no tenga su forma de ser. De acuerdo al principio de la fenomenología hermenéutica, se necesita buscar una de las posibilidades más originales de abrir que surjan a partir de él mismo y que saque a la luz en su unidad la totalidad del ser buscado.⁴ ¿Cómo es esto posible? Para empezar hay que desechar la idea de que el ser del Dasein es un protoelemento óntico, a estas alturas debe estar claro que se trata de un conglomerado de estructuras equioriginales. El análisis de cualquier estructura debe ser visto en su unidad al todo estructural en el que se inserta. Si embargo, esto no significa que la definición del ser del Dasein puede darse sintetizando los existenciaros, sino en avanzar hacia cierto fenómeno dotado de unidad e incluido ya desde el principio en el todo. Ahora bien, si la disposición afectiva, el comprender (y el habla) constituyen la apertura o estado de abierto del Dasein, entonces, se pregunta Heidegger, si no habrá una disposición-comprensora en la que el Dasein se abra de modo original y que aporte la base fenoménica para apresar la totalidad estructural del ser del Dasein.

Esta *disposición fundamental* la encuentra en el fenómeno de la *angustia*. ¿Por qué en la angustia el Dasein se abre de un modo original? Recordemos, el Dasein permanece inmediata y regularmente encubierto para sí mismo en su propiedad. El uno y su presunción de dirigir la única y auténtica vida, inducen al Dasein a una *familiaridad aquietadora* en la que se siente seguro y en casa (*Zuhause-sein*). El huir de la caída ofrece fenoménicamente la posibilidad de entender ontológicamente el *ante-qué* de la huida. Pero, nos advierte Heidegger: "...al investigar esta clase de fenómenos, es necesario cuidarse de no confundir la caracterización óntico-existencial con la interpretación ontológico-existenciaria o, lo que es igual, de no pasar por alto los fenómenos positivos de aquélla que sirven de base para ésta."⁵ De este modo, no se parte de un punto de vista construido artificialmente porque sólo se explicita lo que el Dasein en la huida abre ónticamente conceptualizado en "una vuelta atrás fenomenológicamente interpretativa"⁶. Mejor explicado: en la caída el Dasein está existencialmente cerrado, pero no es menos cierto que esta manera de estar cerrado es un modo *privativo* de la apertura que, fenoménicamente, se manifiesta como una huida ante sí mismo, y si el Dasein por una necesidad de su ser puede ser llevado ante sí mismo, entonces puede huir de él. Este darle la espalda a su ser es un reflejo óntico, que hay que taladrar ontológicamente.

⁴ Cf. SZ, 182; ST. G 202; R, 204

⁵ SZ, 184; ST. G 204; R 207

⁶ *Ibidem*

Heidegger aclara este fenómeno contrastándolo con un derivado suyo, el miedo. Éste tiene su “con qué” y su “de qué” se atemoriza el miedo, lo característico de éste es que siempre es temor de *algo determinado*: un perro, un vecino, una tormenta, es decir, nunca de algo nebuloso e indeterminado, sino de algo concreto. Por el contrario, la angustia se nos presenta con una cara por completo diferente: el “ante qué” y el “de qué” se angustia el Dasein no es *nada determinado*, la amenaza no llega del exterior, de nada a la mano o ante los ojos. Por ello, el huir de la caída no se puede fundar en él, más bien, dice Heidegger, el “*darse la espalda [a sí mismo] propio de la caída se funda [...] en la angustia, y ésta, a su vez, hace posible el miedo.*”⁷ Hay una afinidad fenoménica entre estos dos fenómenos por ello el entendimiento común los confunde, pero son, ontológicamente hablando, radicalmente diferentes. Puesto que, la “amenaza” de la angustia lo único que deja en claro es esto: los entes intramundanos no son en absoluto *relevantes*, ya no hay conformidad de los entes del mundo que valga. Pero esta *nada* del mundo “ante qué” se angustia la angustia no significa ausencia del ente dentro del mundo, al contrario, el ente hace frente pero sólo para mostrarse en su vacía *inexorabilidad*.⁸

La angustia, dice Heidegger, “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia. Pero, “en ninguna parte” no significa simplemente “nada”, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal [...] ya está “Ahí” —y, sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento—y, sin embargo, en ninguna parte.⁹

En la angustia la familiaridad aquietadora hacia la que huye la caída resulta amenazada y quebrantada hasta sus raíces, entonces el Dasein tiene la posibilidad de salir del público *estado de interpretado* y colocarse ante sí mismo en su *singularidad*. La experiencia de la nada que se anuncia en la angustia patentiza al ente en total, pero de una manera tal que se nos manifiesta en su abrumadora *in-significancia* y porque han quedado rotas todas las referencias a los entes, entonces el Dasein tiene la posibilidad de coincidir totalmente consigo mismo. En tal posibilidad se hacen patentes la propiedad y la impropiiedad como posibilidades de su ser.

La angustia revela al Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su ser libre para... (*propensio in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre.¹⁰

En resumen, la angustia sólo hace la nada del mundo y, por ello, a este mismo en cuanto tal. El “ante qué” de ella es el *yecto-ser-en-el-mundo*, el “por qué” es el *poder-ser-en-el-mundo*. “Con el ‘por’ del angustiarse la angustia, dice Heidegger, abre, pues al Dasein como *ser posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el

⁷ SZ, 186, ST. G 206; R 208

⁸ SZ, 343; G. 371; R 354

⁹ SZ, 186, ST. G 206; R 209

¹⁰ SZ, 188; ST. G 208; R 210

aislamiento.”¹¹ Si bien, cuando Heidegger se refiere a este aislamiento o singularización (*vereinzelt*) como *solus ipse*, no significa solipsismo en sentido tradicional, porque la experiencia de la angustia abre al Dasein el mundo en forma extrema, es decir, lo aísla pero como ser-en-el-mundo. De este modo, la angustia saca al Dasein de su cotidiana familiaridad colocándolo en el modo existencial de la *inhospitalidad o desazón (Unheimlichkeit)*. La cotidianidad habla de desazón para referirse a la angustia, pero no se trata de una manera errónea de hablar, sino la prueba más imparcial de que la *disposición afectiva fundamental* tiene esta manera de abrir que, al contrario, de la familiaridad cadente, del estar como en casa, la desazón se muestra como un no estar en casa (*Nichtzu Hause-sein*). Ésta quita al Dasein la posibilidad de comprenderse cayendo por el uno, ya que colocado ante su más *peculiar* poder-ser-yecto, las posibilidades de su ser se le muestran sin desfigurarse por los entes intramundanos a que constantemente se aferra y hacia los cuales huye la caída. Ahora entendemos mejor lo dicho más arriba, la huida no se puede fundar en el temor, que siempre es temor de algo determinado, más bien de lo que huye la caída es de la desazón provocada por la angustia y huye, justamente, hacia los entes, hacia el llamativo mundo de la publicidad. El temor es entonces angustia caída en el mundo, impropia y oculta para sí misma.¹²

El análisis fenomenológico de la angustia ha puesto de relieve dos aspectos, por un lado, ha revelado la posibilidad de asumir la existencia desde *sí mismo*, es decir, propiamente, y por otro, ha aportado la base fenoménica para definir unitariamente todo el complejo ontológico desplegado en el extenso análisis del estado de abierto del ser-en-mundo. ¿En qué sentido la angustia ha aportado esta base?

§ 11. LA DEFINICIÓN UNITARIA DEL SER DEL DASEIN COMO CUIDADO

El “ante qué” y el “por qué” de la angustia han hecho patentes que es el ser-en-el-mundo en su condición de arrojado y el *poder-ser-en-el-mundo*, aquello de lo que huye la caída. Fenoménicamente esto significa: el Dasein como ser-en-el-mundo es un ser fácticamente existente; en la angustia se ha hecho visible la totalidad de la constitución de ser (*Seinsverfassung*) del Dasein, a saber, la *existencialidad* (anticiparse a las posibilidades), la *facticidad* (condición de arrojado) y el *ser caído* (estar absorbido con los demás en el “mundo” de la cotidianidad, esto es, absorto en el presente). En la unidad de este complejo original resulta apresable el ser del Dasein, pero ¿cómo caracterizar la unidad misma?

¹¹ *Ibidem*

¹² SZ, 190; ST. G 210; R 211

La unidad de los caracteres fundamentales del Dasein es definible como *cura* o *cuidado* (*Sorge*) ¿De qué manera está el ser-en-el-mundo preñado de cura? El ser-en-el-mundo es *proyecto yecto articulado*. En el proyecto (comprensión), el Dasein es siempre “más allá de sí”, es decir, *se es* de ante mano. La caracterización provisional de la existencia como *ser que le va su ser* es ahora mejor definida como *pre-ser-se o anticiparse-a-sí* (*Sich-vorweg-sein*). El pre-ser-se (existenciariidad) es, sin embargo, necesariamente yecto porque es *ya en* el mundo (facticidad). Pre-ser-se quiere, más exactamente, decir pre-ser-se como ser-ya-en un mundo. La existenciariidad está siempre determinada esencialmente por la facticidad.¹³ Pero el fáctico existir es regular e inmediatamente absorbido por el mundo de que se cura, co-encierra el ser-cabe (estar en medio de entes). De esta forma, el *se* del pre-ser-se mienta al *sí mismo* en el sentido del uno mismo. Según lo anterior:

La totalidad existenciaría del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un *pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)*. Este ser da contenido a la significación del término cura o cuidado (*Sorge*).¹⁴

La cura no debe confundirse con ningún tipo de comportamiento psicológico, es decir, óptico, ya que su empleo es estrictamente ontológico-existenciarío, al contrario, todos los sentidos ópticos deben entenderse como modificaciones ontológicas de la cura. También tiene este sentido cuando se habla de *estructura formal*, con lo cual se refiere a una estructura muy general susceptible de completarse en algún modo específico, dice Heidegger:

[...] la “generalidad” trascendental del fenómeno del cuidado y de todos los otros existenciaríos fundamentales tiene la amplitud requerida para proporcionar el terreno en el que se mueve *toda* interpretación óptica del Dasein, propia de una concepción del mundo, tanto si en ella se lo comprende como “preocupación vital” y penuria como si se lo entiende de un modo opuesto.¹⁵

La Segunda Sección de *Ser y tiempo* profundiza en el examen de la cura respecto a su posible totalidad y propiedad. En el análisis preparatorio, el *tener previo* aún no se ha adueñado del todo del ente temático, ni el *ver previo* se ha fijado en la cura bajo el punto de vista de la *unidad* de sus posibles elementos estructurales, sólo después de los cuales cabría preguntar y responder por el *sentido* de esta unidad, o sea, por la temporalidad. Mientras no se profundice en la estructura de

¹³ SZ, 192; G 212; R 214

¹⁴ SZ, 192; G 213; R 214. Este pasaje ha sido traducido de diferente manera, nosotros pensamos que el problema está en los fenómenos más que en los términos empleados. Para facilitar la cotejación transcribimos el pasaje original: Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturanzes des Daseins muß daher in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*. Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titel Sorge, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird.

¹⁵ SZ, 199–200; ST. G 220; R 221

la cura en la dirección antes anunciada, faltará la originalidad requerida al tener previo dirigente de una interpretación existencial.¹⁶

El tener previo no ha podido asegurarse el Dasein desde “su principio hasta su fin”.¹⁷ ¿No radica esta deficiencia en la estructura misma de la cura? Mientras el Dasein *es* siempre le faltará algo que él puede ser y será. Este ente se resiste, por su misma forma de ser, a que se lo aprehenda como un todo y puede surgir la sospecha de si es posible esta tarea. ¿Cómo hacer entrar en el tener previo al Dasein como un todo? ¿Cómo desarrollar la cuestión del poder ser total y propio del Dasein? ¿Hacia dónde dirigir la mirada?

El Dasein se caracteriza por un esencial estado de inconcluso, siempre le falta en cada caso aún algo que, como poder ser de él mismo, no se ha hecho real todavía, sin embargo, cuando ya no le falta nada, paradójicamente, ya no es más Dasein y nunca más volvemos a tener experiencia de él como de un ente.¹⁸ Ahora bien, ¿se sigue de aquí que el pre-ser-se este agotado? Heidegger piensa que no y argumenta: si la *muerte* representa el *fin* del Dasein, entonces a través de ésta será posible deslindar la totalidad en cada caso posible del Dasein, es decir, la definición del poder ser total o poder estar entero (*Ganzseinkönnen*),¹⁹ sólo será posible después de logrado un concepto existencial de la muerte, el cual se deberá revelar como modo de la cura. ¿Por qué camino llegar a él?

§ 12. EL SER PARA LA MUERTE

La muerte sólo es en la forma de ser del Dasein en un existencial *ser para la muerte* (*sein zum Tode*). De lo que se trata es de captar existencialmente este *ser*. Pero si la muerte no es un acontecimiento cualquiera sino que pertenece al ser mismo del Dasein, entonces deberá su posibilidad ontológica a la cura y le pertenecerán, en consecuencia, los ingredientes constitutivos de la existencialidad, la facticidad y la caída.

En primer lugar, la muerte es para el Dasein una posibilidad, Heidegger la define como la *máxima posibilidad*, y la define así porque es la más *peculiar, irreferente e irrebasable* de la

¹⁶ Cf. SZ, 233; ST. G 255; R 253

¹⁷ Cf. SZ, 233; ST. G 255; R 253

¹⁸ Cf. SZ, 237; ST. 258; 257; R 257

¹⁹ La palabra alemana *Ganzseinkönnen* puede traducirse literalmente como “poder ser total”, como lo hace José Gaos, sin embargo, Eduardo Rivera, traduce por *llegar a estar entero*, la razón que aduce, en la nota de la página 487 de su traducción de *Ser y tiempo*, justifica que no usa la palabra total, porque “en ese caso no se ‘oiría’...la diferencia entre el ser total que ya tiene en el cuidado y el ser total al que apunta al extenderse desde el nacimiento hasta la muerte. No es que el Dasein pueda ser total, sino que *llega a estar entero*”. Como en los casos anteriores la comprensión del fenómeno en cuestión, vuelve secundario la discusión de los términos.

existencia humana²⁰ ¿Qué peso tiene para la existencia esta *posibilidad singularísima*? ¿De qué modo reside en la cura? ¿Cómo ha de velar el *poder ser total* del Dasein?

El anterior análisis de la comprensión, como ser abierto al más peculiar poder ser, reveló al Dasein como *ser posible*. Pero la posibilidad debe ser entendida de manera ontológica, y no óntica; en este último caso se concibe como mudación de lo posible a lo “real”, al término de lo cual dejaría de ser posibilidad para convertirse en disponibilidad, con lo cual no es captada como tal en su naturaleza de posibilidad. La posibilidad de captarla *en cuanto tal* la otorga el fenómeno de la *muerte*, justamente, por ser la posibilidad máxima. Esto quiere decir que, sólo el Dasein, con su modo de ser de la proyección, es lo único que posibilita las posibilidades en cuanto tales, que abre aquello de lo que es capaz como poder ser. Vamos por pasos.

El Dasein proyecta su peculiar ser sobre posibilidades, se comprende a través de ellas, pero no puede proyectarse indefinidamente, ni en caso extremo aferrarse a éstas porque el Dasein, en efecto, muere. La muerte es lo que se dice una *inminencia* (*Bevorstand*) por medio de la cual es referido a su poder ser *más peculiar*. Esta peculiaridad consiste en que son rotas en él todas las referencias a otro Dasein, es decir, que en cuanto tal es *irreferente* y, por ello, *extrema*: no se la puede rebasar, se trata de la posibilidad de la absoluta imposibilidad de toda otra posibilidad. ¿Qué nos indica esto? Todas las otras posibilidades que el Dasein proyecta se sitúan en el interior de ésta, afecta al proyecto mismo, le impone un tope, un hasta aquí, cuyo significado es aún más estremecedor por su carácter de *repentina*, sin embargo, que sea estremecedora no significa que cierre al Dasein a sus posibilidades, al contrario, lo abre a las más auténticas. En conclusión, como la muerte es un modo de ser que el Dasein toma tan pronto como *existe*, y como lo abre a su poder ser más peculiar, se hace visible que su posibilidad existencial se funda en una categoría temporal, el *pre-ser-se o anticiparse*, esto es, en el comprender, el cual tiene en el *ser para la muerte* su más original concreción.²¹

La muerte no es sólo ocasional, sino lo que tiene la existencia de más propio. Por ello, desde el momento en que empezamos a existir somos ya yectos en ella, es decir, entregados a la responsabilidad de nuestra propia muerte. El estar yectos en la muerte, dice Heidegger, se desemboza más original y perentoriamente en el temple de ánimo de la angustia.²² Esta disposición afectiva es capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta de la muerte. El “ante que” de la angustia, podemos decir ahora, es por la posibilidad más peculiar, irreferente

²⁰ Cf. SZ, 251; ST. G 274; R 271

²¹ Cf. SZ, 251; ST. G 274; 271

²² Cf. SZ, 251; ST. G 274; 271

e irremediable, que coloca al Dasein ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia.²³ A la muerte pues le es inherente la facticidad.

Sin embargo, el ser para la muerte se encubre inmediata y regularmente. Hemos dicho que el uno es fuga ante la inhospitalidad de la angustia. Esta fuga es más precisamente fuga ante la muerte. La consideración pública de la muerte no asume ésta de manera auténtica. Esta actitud puede verse reflejada en las “habladurías” del uno, cuando se refiere a ella como de algo indeterminado que ha de llegar algún día de alguna parte, pero que por lo pronto a mí “aún no”.²⁴ En esta actitud, la muerte desciende al bajo plano del *uno morirá*. Si bien el uno se da cuenta de la certeza de la muerte, con el añadido: “en el caso presente no justamente yo”, tenemos que este uno es el nadie. El morir alcanza a todos pero no pertenece propiamente a nadie. En esta manera, el uno esquivo la muerte mediante una cómoda indiferencia. Este “esquivarse encubridor” domina a tal grado que los allegados se dedican a hablarle y convencerle justamente al moribundo que escapará a la muerte. El pensar en la muerte pasa por cobarde temor, lo debido es la indiferente tranquilidad. El Dasein muere fácticamente mientras existe en el modo de la caída.

La muerte no es nada a la mano o ante los ojos sino una posibilidad del Dasein. Para comprenderla, dice Heidegger, “*ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación alguna en cuanto posibilidad, ha de desarrollársela en cuanto posibilidad, y en el conducirse ha de aguantársela en cuanto posibilidad.*”²⁵ A tal ser respecto a la posibilidad le designa, *precursar o adelantarse hasta la posibilidad (Vorlaufen in die Möglichkeit)*. El precursar obliga a reconocer todas las posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades, a reconocer que no tenemos nada en la vida asegurado de manera definitiva. De este modo, el Dasein se ve forzado a no anquilosarse proyectándose de manera indefinida, sino a insertar las posibilidades en el contexto propio de la existencia, en un proyecto finito. Precursar la muerte es proyectarse sobre el poder ser más peculiar, lo cual quiere decir comprenderse a sí mismo, existir. El precursar se revela como la posibilidad de una existencia propia: comprende que sólo desde sí mismo ha de tomar el poder ser más peculiar. De este modo, la angustia se transforma en *libertad para la muerte*, que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades antepuestas a la irremediable. Por ello, reside en el precursar la posibilidad de tomar por anticipado existencialmente el ser total del Dasein.²⁶

²³ Cf. SZ, 251; ST. G289; 285

²⁴ Cf. SZ, 253; ST. G 276; 273

²⁵ SZ, 261; ST. G 285; R 281. Este último traduce: “...ésta debe ser comprendida en toda su fuerza *como posibilidad, interpretada como posibilidad* y, en el comportamiento hacia ella, *sobrellevada como posibilidad.*”

²⁶ Cf. SZ, 263; ST. G 286; R 282

En resumen, el pleno concepto existencial de la muerte en cuanto *fin* del Dasein es la posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable, cierta e indeterminada. El comprender este ser en el precursar se revela al par como fundamento de una existencia propia. La estructura ontológica de ésta se desemboza echando una mirada a la estructura del precursar. Ésta quedó acotada en las notas de la máxima posibilidad, a saber: 1. precursando queda arrancado el Dasein del uno y enfrentado a su poder ser más peculiar, aquel en el que le va absolutamente su ser; 2. el precursar la posibilidad irreferente fuerza a tomar sobre sí, desde sí y por sí su más peculiar poder ser;²⁷ 3. la muerte como posibilidad irrebasable quiere decir que, como posibilidad extrema, le es inminente renunciar a sí misma. El precursar no esquiva, como el uno, lo irrebasable, sino que se pone en libertad frente a ello, liberándose del “estado de perdido”;²⁸ 4. La posibilidad de la muerte es cierta, quiere decir, que es más original que toda certidumbre respecto a un ente que hace frente dentro del mundo o a los objetos formales, es cierta del ser-en-el-mundo. Ella reivindica al Dasein en la plena propiedad de su existencia; 5. En el precursar la muerte indeterminadamente cierta se expone el Dasein a una amenaza constante (abierta en la angustia), porque no sabemos cuándo llegará, se mantiene en cuanto posibilidad y así obliga a asumirla responsablemente.²⁹

Pero con esto apenas se ha logrado un concepto existencial de la propiedad. Este examen pues, se tiene que ampliar. La tarea consiste ahora en descubrir una posible propiedad del Dasein atestiguada por este mismo o, con otras palabras, comprobar si en la existencia fáctica el precursar se presenta como término efectivo de una alternativa que se puede elegir.

§ 13. LA VOCACIÓN DE LA CONCIENCIA

La posibilidad que tiene el Dasein de existir propiamente es obra de la *conciencia moral* (*Gewissen*). Por principio, ésta es tomada como un fenómeno original del Dasein y, como *factum*, sólo se determina *en* y *con* la existencia fáctica. Tomada en su acepción más general, la conciencia “da a comprender” algo a alguien, es decir, abre. El fenómeno se circunscribe pues a la apertura del Dasein. Heidegger ve en la locución cotidiana de la “voz de la conciencia” un índice fenoménico, susceptible de desarrollarse fenomenológicamente, su examen revela en ella una vocación. Pero el vocar es un modo del habla, ¿en qué estriba su carácter? “La vocación de la

²⁷ Cf. SZ, 264; ST. G 287; R 283

²⁸ Cf. SZ, 264; ST. G 288; R 284

²⁹ Cf. SZ, 265; ST. G 289; R 285

conciencia, dice Heidegger, tiene el carácter de una ‘invocación’ del Dasein a su ‘poder ser sí mismo’ más peculiar, y ello en el modo de una ‘avocación’ al ‘ser deudor’ más peculiar.”³⁰

El análisis de esta nueva serie de existenciarios, como de costumbre, toma su punto de partida del uno. Éste le ha quitado ya en cada caso al Dasein la elección de su inmediato poder ser fáctico, decide tácitamente el alcance y los límites de su ser-en-el-mundo. De este modo, absorbido en la publicidad del uno y sus habladurías, el Dasein ha dejado de oírse a sí mismo por oír a aquél. Por ello, para poder retroceder de este “estado de perdido” en el uno deberá antes encontrarse. Y esto significa: ser capaz de interrumpir el omnipresente bullicio de la verborrea cotidiana y estar en condiciones de escucharse a sí mismo. Es precisamente la vocación de la conciencia la que posibilita semejante oír, pero para ello necesita vocar sin ruido, sin ambigüedad y sin dar apoyo a la avidez de novedades.³¹ ¿Cómo es esto posible?

La vocación, en cuando modo del habla, le es inherente un respectivo oír y callar. Aquí surge, por un lado, el problema de cómo hable la conciencia y, por otro, qué respuesta pida. Primero, ella no habla nada que pueda ser discutido o comunicado, sino que habla en la forma más inhóspita del silencio. Y tiene que hablar así porque, dice Heidegger, “...la vocación no voca al invocado a engolfarse en la públicas habladurías del uno, sino a retroceder desde ellas a la silenciosidad del ‘poder ser’ existente.”³²

Por la vocación se hunde la inautenticidad de la vida diaria, porque como silencio hace caso omiso de las solicitudes cotidianas y únicamente remite al Dasein a sí mismo. En resumen, en la vocación el Dasein, que se comprende siempre ya en el término medio, es lo que resulta invocado a retroceder del uno mismo al sí mismo peculiar. El silencio de la vocación no significa oscuridad o imprecisión, porque ella “da a comprender” las posibilidades fácticas auténticas del Dasein.

Esto se aclara si tenemos en cuenta el lugar desde donde voca, es decir, la angustia. A ésta se le llamó disposición afectiva fundamental porque al revelar al Dasein su condición de yecto en la nada del mundo, lo singulariza en sí mismo. En la inhospitalidad de la angustia el Dasein es absolutamente único para sí mismo, y el estar entregado a sí mismo en este abandono, le impide conocerse mal.³³ Con lo cual se pone en disposición de proyectar sus posibilidades y no seguir a ciegas las que el uno le presenta.

³⁰ SZ, 269; ST, G 293; R 289. Este último traduce: “La llamada de la conciencia tiene el carácter de una *apelación* [Anruf] al Dasein a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo, y esto en el modo de una *intimación* [Aufruf] a despertar a su más propio *ser-culpable*” [Schuldigsein].”

³¹ Cf. SZ, 271; ST, G 295; R 291

³² SZ, 277; ST, G 301; R 296

³³ Cf. SZ, 277; ST, G 301; R 296

a) EL SER DEUDOR

Con lo anterior se anuncia el enraizamiento de la vocación de la conciencia en la cura. El vocador es el Dasein que se angustia en su ser yecto por su poder ser: ser-ya-en. El invocado, el Dasein, es avocado a volverse hacia su más peculiar poder ser: pre-ser-se. Y avocado es a salir de la caída en el uno: ser cabe. La conciencia es la vocación de la cura que llama al Dasein a volverse a su más peculiar poder ser, es decir, a su *resolución*. De este modo, se da cuenta que es deudor. Hay que señalar que *ser deudor (Schuldigsein)* no tiene nada que ver con alguna inculpación moral, sino que se refiere únicamente a un concepto ontológico, un existencial, y significa: “ser fundamento de un no ser”.³⁴ Puesto que el Dasein existe cotidianamente en la dispersión y en la impropiedad, la conciencia habla negativamente, en el sentido que le hace patente una deuda en la cual se encuentra ya de siempre. ¿Qué carácter tiene este ser deudor?

El carácter del ser deudor debe entenderse de manera existencial, esto es, se trata de una deuda (o culpa) formal, vacía y, en cuanto tal, condición de posibilidad para cualquier “sentimiento de culpa” o responsabilidad. Con otras palabras, lo que revela no son “errores morales”, sino una falla estructural ontológica, dice Heidegger:

El sí mismo que, como tal, tiene que poner el fundamento de sí mismo, *jamás* puede adueñarse de éste, y sin embargo, tiene que asumir, existiendo, el ser-fundamento [...] Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio [...] Siendo fundamento, *es*, él mismo, una nihilidad (un no ser) de sí mismo.³⁵

En la idea de deudor entran la nota del “no” y la de “ser el fundamento de”. El fundamento es el poder ser, pero éste sólo puede existir como yecto. Y yecto, significa: no puesto por sí mismo en su ahí (Da), siendo es el Dasein poder ser, pero no se ha dado a él mismo por peculiar. El carácter del “no” tiene todavía otro sentido: el corazón de la proyección es *no ser*. Proyectándose el Dasein ha tomado ciertas posibilidades y ha dejado pasar otras que, pudiendo ser, *no* ha elegido. De este modo, el no ser es inherente al ser en libertad para las posibilidades existenciales. Pero la libertad sólo es en la elección de una de las posibilidades, es decir, en el *no* haber elegido y *no* poder elegir también otras.³⁶

Reformulando, la nada que hace patente la angustia no es otra que el ser yecto en la muerte. En la inhospitalidad de ésta el Dasein coincide originalmente consigo mismo. La vocación de la conciencia voca desde aquí, es decir, “da a comprender” al Dasein que es deudor. Esto apunta a dos cosas: 1. que ha de tomar sobre sí el ente yecto que él es, 2. pero para

³⁴ Cf. SZ, 284. ST. G 309; R 303

³⁵ Cf. SZ, 284. ST. G 309; R 303

³⁶ Cf. SZ, 285; ST, G 310; R 304

comprenderlo como el fundamento afectado de no ser que ha de acoger en la existencia.³⁷ Sin embargo, si tanto la proyección como el ser yecto son alimentados por el no ser, tenemos que el ser deudor es inherente a la estructura de la cura. “La cura misma, dice Heidegger, está transida de ‘no ser de un cabo a otro en su misma esencia.’”³⁸

b) EL ESTADO DE RESUELTO

En lo anterior se ha ofrecido la interpretación de los dos aspectos de la nada revelados por la angustia: la muerte y el ser deudor, con esto estamos en condiciones de responder a la pregunta formulada más arriba, ¿qué respuesta pide la vocación de la conciencia? Se ha dicho que, por la invocación el Dasein es llamado a sí mismo, es decir, a proyectarse sobre el ser deudor. Éste, en sintonía con la angustia, hace que el más propio sí mismo, sin desfiguración alguna, obre sobre sí partiendo del *elegido* poder ser. Ahora bien, a semejante oír, Heidegger le denomina, *querer tener conciencia (Gewissen-haben-wollen)*. Ésta representa el más original supuesto existencial del fáctico hacerse deudor, del ser responsable y del ser bueno, esto es, de la moralidad en general.³⁹ ¿Cuál es su estructura existencial?

La apertura del querer tener conciencia resulta constituido por: 1. la disposición afectiva fundamental de la angustia, 2. por el comprender como proyectarse sobre el ser deudor más peculiar y, 3. por el habla como silenciosidad. A esta apertura propia atestiguada en la conciencia, Heidegger la llama, *estado de resuelto (Entschlossenheit)*. A partir del cual serán determinados el ser a la mano y el procurar por (solicitud). Pero, ¿cómo puede el Dasein ingresar a este modo de la existencia? La angustia es una ruptura total con el mundo que coloca al Dasein ante un dilema radical: refugiarse en el uno o afrontar la angustia. Ahora bien, el sólo hecho de afrontar la angustia no lleva al Dasein automáticamente a actuar. “La angustia, dice Heidegger, sólo lleva al estado de ánimo de un *posible* acto resolutorio”.⁴⁰ Para lograr ser un sí mismo propio, el Dasein debe retornar al mundo público, pero no para huir hacia la familiaridad de las “normas morales”, de la ocupación pseudoculta o del trabajo pseudoserio; sino que necesita hacer suyo eso que la angustia le ha revelado: que no hay en la vida nada asegurado, excepto la muerte, y hacer de esa experiencia el fundamento de una vida que valga la pena vivir. En un lapidario pasaje del curso de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, el joven Heidegger, nos refiere, a propósito de la resolución:

³⁷ Cf. SZ, 287; ST, G 312; R 305

³⁸ SZ, 285; ST, G 310; R 304. Este último traduce: “El cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad.”

³⁹ Cf. SZ, 308; ST, G 335; R 327

⁴⁰ SZ, 344, ST, G 372; R 360

Un ejemplo: *Vincent van Gogh* escribe a su hermano en la época crítica en que andaba a la busca de una existencia propia: «Prefiero morir de muerte natural a que se me prepare para ello en la universidad, ...»⁴¹ Y esto no lo decimos aquí para contribuir a sancionar aún más las lamentaciones, por doquier audibles, acerca de las insuficiencias de las ciencias actuales. Lo que aquí se pregunta es: ¿y qué sucedió? Trabajó, se dejó como quien dice la piel en sus cuadros, y en el habérselas con el existir se volvió loco.⁴²

Y es que cualquier actividad auténtica es, en el fondo, una empresa suicida: la resolución sólo es tal si se proyecta sobre su extrema posibilidad, es decir, si se adelanta hasta la muerte. Sólo así, el Dasein resuelto podrá convertirse en la conciencia de los otros y podrá surgir por vez primera la convivencia humana genuina.⁴³ El estado de resuelto pues, no se sustrae a la realidad ni se aparta del mundo, sino que es el primero en descubrir que las posibilidades dadas lo son fácticamente. La resolución pone al Dasein en la plena *situación* del caso, es decir, abre el Ahí que permanece regularmente cerrado por la irresolución del uno. Pero hay que desechar la idea tradicional de que el deseo es la razón primaria para actuar o confundir la resolución con una acción deliberada. Por lo general, Heidegger usa la palabra *Ent-schlossenheit* con guión, justamente para destacar su carácter de apertura. En el curso de 1935, *Introducción a la metafísica*, nos aclara:

Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer, *está* [resuelto] (*ent-schlossen*), en el doble sentido de decidido y abierto. La [resolución] no posterga nada, no se sustrae sino que actúa al instante y sin demora. Estar [resuelto] no consiste en llegar a una mera conclusión (*Beschluss*), sino que es el principio del obrar que decide, anticipa y atraviesa toda acción. El querer consiste en estar [resuelto]. La esencia del querer es reconducida aquí a la [resolución]. Pero la esencia del estar decidido consiste en el des-cubrirse (*Ent-borgenheit*) de la ex-sistencia humana para alcan[zar] la clarificación (*Lichtung*) del ser y de ningún modo en la acumulación de fuerzas para la acción. Pero la relación con el ser consiste en el dejar-ser. Que todo querer ser tenga que fundamentarse en un dejar-ser es algo que extraña al entendimiento.”⁴⁴

La palabra alemana *Ent-schlossenheit*, pertenece al mismo campo semántico que la palabra *Erschliessenheit*, alude a un estado o disposición de apertura, es decir, que se trata más bien de una revelación receptiva, abierta, donde el Dasein acepta el llamado a reconocer su nihilidad congénita, por eso se yerra cuando se equipara la resolución a un acto de la voluntad. En el escrito de 1935/6, *El origen de la obra de arte*, Heidegger trata de eliminar los resabios intencionalistas de entender la resolución, nos dice:

La resolución pensada en *Ser y tiempo* no es la acción deliberada de un sujeto sino la liberación del Dasein fuera de su aprisionamiento en lo ente para llevarlo a la apertura del ser.⁴⁵

⁴¹ Citada por Heidegger, Carta del 15 de octubre de 1879. En V. van Goh, *Briefe an seinen Bruder*, recopiladas por J. van Goh-Bonger, traducidas al alemán por L. Klein-Diepold. Vol. I, Berlón, 1914, p. 157

⁴² Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 53

⁴³ Cf. SZ, 298; ST. G324; R 316

⁴⁴ Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, trad. Ángela Ackermann Plári, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 28, 29

⁴⁵ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte” en *Caminos del bosque*, Trad. De Arturo Leyte y Helena cortés, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 49

En la cotidianidad, el Dasein no toma decisiones intencionalistas, es decir, que se detenga a sopesar alternativas y luego se decida por alguna de ellas, sino que únicamente “apremia a las posibilidades”. Así, cuando Heidegger pregunta: “¿a qué se resuelve el Dasein en la resolución?” Su respuesta no puede ser menos categórica: “La respuesta sólo puede ser dada por el acto resolutorio mismo”.⁴⁶ Esto no puede ser de otra manera porque el acto resolutorio es el proyectarse primario que abre la posibilidad fáctica. O, como diría Dreyfus, “el Dasein auténtico comprende lo que debe hacer al verse empujado a hacerlo [...] Se trata más bien de un modo vacío, abierto y espontáneo de ser/estar-en-el-mundo”.⁴⁷ En resumen, la vocación de la conciencia, con el tono afectivo de la angustia, singulariza al Dasein en su posible ser deudor, exigiéndole serlo propiamente. Así, este ser deudor se impone a la conciencia como su poder ser más peculiar e irreferente. La certidumbre de la máxima posibilidad le indica al Dasein que no puede aferrarse a la situación dada, le desemboza lo que en realidad es: *una tregua para la muerte*. Con lo cual comprende que la indeterminación del poder ser sólo se determina con la aceptación de la situación del caso, es decir, en su posible retracción o en su repetición resuelta.⁴⁸ La existencia resuelta está cierta de la verdad de su resolución, pero sólo en cuanto arranca esta verdad de la no verdad del uno, sin olvidar el carácter de situación de la misma. La muerte tiene entonces, “la posibilidad de hacerse potencia dominante de la existencia y destruir de raíz toda fuga y encubrimiento de sí mismo.”⁴⁹ A este momento, que como un rayo ilumina toda la situación fáctica y se opera el paso de la impropiedad a la propiedad, Heidegger le denomina *instante* o mirada (*Augenblick*), el cual es la forma del presente auténtico.

Hasta aquí, la analítica existencial ha llegado a su punto álgido, con la profundización de la cura en su modalidad propia, está en condiciones de preguntar por el *sentido* que le ha de dar unidad al complejo ontológico que constituye el ser del Dasein. El examen de la temporalidad, no del tiempo, ha de dar, espera Heidegger, la última palabra.

⁴⁶ SZ, 288; ST. G 324; R 316

⁴⁷ Dreyfus, H. L., *Ser-en-el-mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Trad. Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996, p. 344

⁴⁸ Cf. SZ, 305; ST. G 335; R 327

⁴⁹ SZ, 310; ST. G 337; R 328 Este último traduce: “...la posibilidad de *adueñarse* de la *existencia* del Dasein y disipar radicalmente todo autoencubrimiento rehuyente.”

CAPÍTULO IV. LA COMPRENSIÓN Y LA TEMPORALIDAD

La amplitud abarcante del ser es una y la misma cosa con el aislamiento ofensivo del tiempo.

Heidegger, GA 31, p. 130

Preliminares

En este capítulo se analiza la función del tiempo en la comprensión esto es, el develamiento de la *temporalidad original* a partir del comprender propio (*eigentliches Verstehen*); en oposición a la interpretación tradicional del tiempo, articulada de acuerdo a la “comprensión natural del mundo” o comprensión impropia (*uneigentliches Verstehen*), que concibe el tiempo, como una “secuencia ininterrumpida de horas”. En este esquema los horas quedan divididos en tres esferas separadas: pasado o los horas que “ya no son”, futuro o los horas que “aún no son” y presente o el ahora que, en rigor, es el único “que *es*”. En contrapartida la temporalidad se revela como un fenómeno unitario en el que sus respectivas dimensiones quedan transpropiadas unas a otras, es decir, que todas *son*. Heidegger los llama los *éxtasis* (*Ekstasen*) de la temporalidad: advenir (*Zukunft*), sido (*Gewesenheit*) y presente (*Gegenwart*), bajo la figura: *advenir-presentando-que-va-siendo-sido*. El éxtasis del comprender, el advenir, se destaca como el fenómeno primario de la temporalidad en cuanto el Dasein adviene a sí desde su poder ser (*Seinkönnen*) más peculiar y propio, sin olvidar que lo hace en eclosión con el sido y el presente; en otras palabras, la resolución (*Entschlossenheit*) de la existencia se ejecuta en un presente que se temporaría desde el advenir y repite lo sido. En breve, tanto los modos de la existencia, la propiedad y la impropiidad, como los comportamientos del Dasein son, en el fondo, modos de temporarizar de la temporalidad (*Zeitlichkeit zeichtig*). Ahora bien, como las ligas de la temporalidad con la comprensión son muy prolijas, nos vemos en la necesidad de ahondar en estas relaciones examinando; primero, la función de la temporalidad en la apertura; luego, su papel en la modificación de la comprensión prepredicativa (*praxis*) a la comprensión predicativa (*teoría*). Y finalmente a la relación del comprender con la historicidad.

Hemos tratado de seguir el *despliegue* de la comprensión a través del análisis existencial. La idea conductora es que, en *Ser y tiempo*, se desarrollan tres temas: el ser-en-el-mundo, la cura y la temporalidad; los cuales no constituyen fragmentos independientes, sino que cada uno de ellos responde a una manera de abordar *lo mismo* desde diferente ángulo, esto es, se trata de un mismo fenómeno, la *existencia comprendiente del ser*, elaborado en etapas circulares que se transpropian unas a otras, dando por resultado un todo unitario.

De acuerdo con la fenomenología hermenéutica, que hace de la comprensión fáctica su punto de partida, la arquitectónica de la obra es, como lo que pretende develar, *circular*. El examen del comprender, que Heidegger realizó en el § 31, reveló una estructura compuesta por tres supuestos, “tener previo” (*Vorhabe*), “ver previo” (*Vorsicht*) y “concebir previo” (*Vorgriff*), mismos que acontecen simultáneamente en todo comportamiento humano, es decir, que constituyen el *horizonte de sentido públicamente articulado* en el que las cosas, las personas o las situaciones con que nos enfrentamos en la vida diaria cobran *sentido*. Ahora bien, no sólo el comprender fáctico está constituido por el *círculo hermenéutico*, sino que la interpretación especializada, en este caso, la de *Ser y tiempo*, también debe tener su respectiva situación hermenéutica. Esto amerita una explicación retrospectiva.

Al principio del *Informe Natorp*, se insiste en la situación hermenéutica de toda interpretación, hay que recordar que aquí Heidegger tiene por meta una exégesis de Aristóteles. En este escrito trata de manera expedita la situación hermenéutica que habrá de guiar su mencionada interpretación. La concepción de esta época no difiere, en lo sustancial, de la de *Ser y tiempo*, a excepción de la terminología empleada, sobre la cual quiero llamar, más adelante, la atención en el último término. Estos momentos son todavía llamados: “punto de la mirada” (*Blickstand*), “dirección de la mirada”, (*Blickrichtung*) y el “horizonte de la mirada” (*Sichweite*). El primero es el *presupuesto* referencial que facilita la comprensión inmediata del contexto en el que nos salen al encuentro personas, cosas o situaciones; el segundo, la manera previa de ver, es decir, la diferente luz en la que las cosas pueden ser interpretadas, esto es:

[...] la perspectiva bajo la cual se colocan cada vez esas cosas, personas, situaciones o problemas; por ejemplo, una cascada puede ser vista desde una perspectiva poética como encarnación de la fuerza de la naturaleza, desde una perspectiva industrial como fuente de energía o desde una perspectiva urbanística como lugar propicio para construir un balneario.¹

El tercer supuesto, el horizonte de la mirada, llamado en *Ser y tiempo* concebir previo, corresponde al repertorio de conceptos que tenemos a nuestro alcance y que guía y posibilita la interpretación. Ahora bien, estos momentos empalman con los momentos del método hermenéutico fenomenológico, como lo estipula en el § 5 del curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, a saber: la *reducción*, la *reconstrucción* y la *destrucción fenomenológicas*. La reducción consiste en el desplazamiento de la mirada de un ente al ser, lo que en el § 7 de *Ser y tiempo* se denomina el allanamiento de la “base fenoménica”. Una estructura fenoménica, nos dice aquí, “es aquello que se da y resulta interpretable”, se trata de un movimiento negativo que, por decirlo así, localiza las fisuras desde las que el ser resplandece, las cuales se completan con un

¹ Nota de Jesús Adrian Escudero en, Heidegger, *Informe Natorp*, op. Cit., p. 88

movimiento positivo, que se dirija al ser, es decir, que haga expreso lo descubierto en la reducción, en este movimiento el ser es “traído en una libre proyección”, se trata de una *construcción fenomenológica*.² Sin embargo, estos momentos deben ser completados con una destrucción que desactive los prejuicios que encubren los conceptos rectores y los devuelva a su origen, es decir, “que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados”.³ En 1927 usa el término *Vorgriff*, concebir previo, que alude al repertorio conceptual que tenemos a nuestro alcance; el término empleado en 1923 es el de *Sichweite*, horizonte de la mirada, estos términos no son excluyentes, aluden al propósito de la interpretación fenomenológica de restituir la fuerza nominativa de los conceptos fundamentales.

Por lo anterior, sostenemos que debe haber un isomorfismo entre la arquitectónica de *Ser y tiempo* y el método fenomenológico hermenéutico, es decir, que las tres secciones de la Primera Sección coinciden con los tres momentos de la situación hermenéutica, a saber, el tener previo con el *Análisis fundamental y preparatorio del Dasein*; el ver previo con *El Dasein y la temporalidad* y; el concebir previo con *Tiempo y ser*. Sin embargo, pensamos que, el círculo hermenéutico no se aplica de manera rígida, sino que está presente en cada página del tratado, por decirlo así, forma círculos dentro de círculos. *Ser y tiempo* es un constante retornar en círculos sobre los pasos dados. Así, por ejemplo, el en capítulo III de la Primera Sección, *La mundaneidad del mundo*, primero se allana la base fenoménica mediante la descripción rigurosa de las cosas del entorno como útiles, con esta base se endereza la vista hacia el ser; en la ruptura de un útil se asoma lo que éste es: una pieza de un plexo de útiles. En el dirigir la vista a esto que se asoma, el plexo de útiles, se revela el mundo, hasta descubrir su ser: la conformidad y la significatividad; con esto último se pasó de lo fenoménico, el todo de útiles, a lo fenomenológico, la apertura misma y, la correspondiente acuñación de los conceptos. Para rematar, el capítulo concluye con una parte destructiva, es decir, ejecutada con la ejemplificación de la mundanidad *versus* la idea del mundo como *res extensa* en Descartes.

La marcha circular de *Ser y tiempo* inicia con la comprensión entendida como la determinación fundamental de la existencia y ésta es *ser-en-el-mundo*. Esto mismo es *re-vertido* como *proyecto-yecto-articulado*. Esto es equivalente a decir, en otro círculo, que la existencia es *comprensión arrojada en medio de entes*. Todo lo cual es reintegrado como *existenciariedad, facticidad y ser caído*, que es recogido unitariamente bajo la fórmula tripartita de la cura como: *pre-ser-se ya-en como ser-cabe*. Definición que, en otro círculo, alcanza su plenitud en la estructura

² PFF, p. 47

³ PFF, p. 48

trimembre de la *temporalidad*. La cual se anuncia como el *sentido* de toda la trama, es decir, de la comprensión del ser en general.

Una vez que se devela la temporalidad a partir de la comprensión propia del precursor estado de resuelto, se eleva a *sentido* ontológico de la cura. Esto se muestra por el lugar que ocupa la temporalidad en la arquitectónica de la obra, y que es elaborada en el Capítulo Tercero de la Segunda Sección titulada: *El poder ser total propio del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico de la cura*. A partir de aquí, todas y cada una de las estructuras de la apertura del ser-en-el-mundo, lo mismo que el comprender propio como el impropio, se interpretarán como modos de la temporalidad. Al par la temporalidad se patentiza como el oculto fundamento de la historicidad del Dasein, esto es, si el hombre es fundamentalmente histórico lo es en virtud del carácter temporal de su ser, y no al revés, que sea temporal por estar dentro de la historia.

Antes de proseguir, hay que advertir que el fenómeno de la temporalidad no tiene el más mínimo parentesco con la manera tradicional de concebir el tiempo, es decir, que la dificultad de captarlo estriba en que está lo más alejado posible del sentido común. Por ello, en el último capítulo de *Ser y tiempo*, Heidegger se dedica examinar las raíces de la comprensión natural del tiempo como origen del concepto tradicional de tiempo, haciendo ver que se trata de un fenómeno genuino, pero derivado.

Desde el epígrafe de *Ser y tiempo*, La comprensión del ser es introducida unida al tema del tiempo, así se nos comunica que la *meta provisional* de la obra es: “*La exégesis del tiempo, como el horizonte posible de toda comprensión del ser*”. Sin embargo, el plan no llega a su meta quedando en el aire la pregunta: ¿de qué manera la temporalidad vendría a ser el horizonte de toda posible comprensión del ser? Esto sería el tema central de la Tercera Sección suspendida, *Tiempo y Ser*. En el presente capítulo destacamos el papel central que ocupa la temporalidad y, en particular el éxtasis del advenir, en la comprensión; posteriormente interpretamos el último párrafo de *Ser y tiempo* como puente a la Tercera Sección e intentamos un último comentario de ésta sobre la base del curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

§ 14. LA DEVELACIÓN DE LA TEMPORALIDAD A PARTIR DEL ESTADO DE RESUELTO PRECURSANDO

Los dos primeros capítulos de la Segunda Sección de *Ser y tiempo* profundizan en la *comprensión propia*. El Dasein es en cada caso de nuevo total en cuanto precursa la muerte, es propio si resuelto sigue la voz de la conciencia. La cura en su propiedad es posible como precursor estado de resuelto. Con este descubrimiento, la analítica existenciaría llega a su punto álgido, ya que todo apunta a que en el precursor estado de resuelto reside la estructura central de la obra, puesto que es

aquí donde se liga el ser y el tiempo de tal forma que exhibe de qué manera el tiempo se muestra como *sentido* del ser del Dasein.⁴ Lo que sigue es una interpretación temporal de las estructuras develadas en la Primera Sección y la constatación de la concepción tradicional del tiempo como un modo derivado de la temporalidad existencial.

El desvelamiento de la temporalidad a partir de la estructura de la cura en su estado de resolución es como sigue: *anticipando* la muerte es como el Dasein vuelve a sí, es decir, se resuelve a tomar sobre sí la deuda de ser-ya-en-el-mundo. Esto es posible porque el Dasein puede *advenir* (*Zukunft*) hacia sí mismo como máxima posibilidad. Pero, en el precursar vuelve a lo que en cada caso ya era, es decir, vuelve a su carácter de *sido* (*Gewesen*), de suerte que toma propiamente su estado de yecto. Solo teniendo carácter de sido-adviniente es *presente* (*Gegenwart*), en el sentido de *presentar* (*gegenwärtigen*) aquello que le hace frente en la situación respectiva. Así, nos dice Heidegger que:

Retroviniendo a sí en el advenir, se pone el ‘estado de resuelto’ presentando, en la situación. El sido surge del advenir, pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario de esta forma, ‘como advenir presentando que va siendo sido’, lo llamamos la temporalidad.⁵

Para una intelección de esto, hay que tener presente que el problema del tiempo inquieta a Heidegger muy temprano, ya en el escrito de 1916, *El concepto de tiempo en la historiografía*, diferencia entre ciencia natural e histórica por su respectiva manera de concebir el tiempo; mientras el tiempo de las primeras es cuantitativo, el de las segundas es cualitativo, no se refiere a fechas, sino a acontecimientos: el nacimiento de Cristo, la caída de Constantinopla, etc. Sin embargo, no es sino hasta el curso de 1920-21: *Introducción a la fenomenología de la religión*, donde comienza a despuntar su concepción madura del tiempo. El punto de partida de este curso es la “experiencia fáctica de la vida”, la cual ya no se puede “experimentar de manera teórica, sino histórica.”⁶ El paradigma será la experiencia *kairológica* del tiempo, Heidegger recurre al *kairós* para explicar el instante (*Augenblick*), que según él Pablo lo toma de Aristóteles. Así, comenta un pasaje de la primera carta a los Tesalonicenses, donde Pablo vincula a éstos con el haber-sido (*Gewordensein*), pero también con el saber correspondiente a este haber-sido.⁷ Éste no hace mención a un momento cualquiera de la vida, sino a su ser ahora,⁸ por medio del cual se determina la vida fáctica. Expliquemos esto, Pablo habla a sus fieles de la segunda venida de Cristo, les dice que el Señor vendrá súbita e inesperadamente como un ladrón por la noche. Pero,

⁴ Cf. Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, trota, Madrid, 2000, p. 29

⁵ SZ, 326; ST. G 354; R344

⁶ GA 60, p. 9

⁷ Ibid, p. 93

⁸ Ibid, p. 94

el apóstol no hace ninguna indicación temporal, es decir, no explicita cuándo tendrá lugar la llegada ni los pormenores de la misma, lo único que destaca es su carácter de *súbito*, lo cual obliga a vivir una vida *despierta*, volcada sobre sí misma. La amenaza que se anuncia en la llegada inesperada indica su consumación en un futuro incierto pero que ha de *vivirse como presente*. Por ello, resulta inútil “dormirse” en la objetivación y el cálculo de la venida. En esta experiencia la vida se capta en su *ejecución* y no en el de su contenido intrínseco. En el advenimiento de Cristo, Heidegger alcanza esa dimensión de la temporalidad original que se hará explícita en *Ser y tiempo*, pero ya no como el advenimiento del “día del Señor”, sino como el advenimiento de la propia muerte.⁹

Una vez alcanzado el fenómeno de la temporalidad como advenir presentando que va siendo sido, Heidegger procede a mostrar cómo la estructura en sí múltiple de la cura alcanza en él su unidad. La cura es pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo). Pues bien, el pre-ser-se en cuanto anticiparse a sí mismo se funda en el *advenir* (*Zukunft*), el ya-en, es decir, la facticidad del estado de yecto en la muerte, lo que ya se era, tiene su raíz en el *sido* (*Gewesen*) y, el ser-cabe, en el *presente* (*Gegenwart*). Ahora bien, *advenir*, *sido* y *presente* no representan esferas cerradas e independientes, sino que están transpropiados unos en otros, por ello, Heidegger los llama los *éxtasis* de la temporalidad. Ésta es así el original *fuera de sí* en y para sí mismo. De la temporalidad no podemos decir que sea alguna clase de ente, no “es”, sino que en la unidad de sus *éxtasis temporacia* diversas maneras de ella misma. Éstas hacen posible la unidad de la estructura de la cura así como los diversos modos de ser del Dasein.¹⁰

La temporalidad así concebida no debe ser confundida con la interpretación tradicional del tiempo. Esta última lo experimenta como constituido por tres esferas independientes entre sí, a

⁹ Baste para nuestros propósitos esta breve exposición temprana del tiempo, sin embargo, estamos conscientes de que el tiempo *kairológico* es, aunque importante, un motivo y no se puede decir que abarque el concepto de tiempo en Heidegger. En el año siguiente, en el curso de 1921-22, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (GA 61), el tiempo *kairológico* es el modo en el que la vida se anuncia en la preocupación (*Besorgnis*) (136). Paralelamente se introduce el término *Ruinanz*, que será después abandonado por el de caída. En la Ruina se suprime el tiempo originario por el ajeteo del “no tener tiempo” (140). En el curso de 1924-25, *Platón: El Sofista* (GA 19), se concibe el *kairós* desde la perspectiva de la *Ética a Nicómaco*, como la buena ocasión donde concurren todas las circunstancias que dispensan la decisión para ejecutar una acción (1096 25ss., 1110 10ss.). En el curso de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (GA 63) el concepto rector del tiempo será el *en cada vez* (*jeweiligkeit*). En la conferencia de 1924, *El concepto de tiempo*, se aproxima a la concepción de *Ser y tiempo*, con la desventaja que no se une a la pregunta por el ser, ni se pregunta por las maneras de temporarizar de la temporalidad original. En el curso de 1925, *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (20), se acerca más a la elaboración final de la obra de 1927 y al curso del mismo año, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24). Sin embargo, una exposición completa del tiempo en Heidegger deberá avanzar a la conferencia de 1962, *Tiempo y ser*, y al escrito póstumo de 1936-38, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (GA. 65), la culminación de esta concepción.

¹⁰ Cf. SZ, 328; ST 356; R 346

saber, un pasado que “ya no es”, un futuro que “aún no es” y un presente que, en rigor, es lo único que “es”. ¿De dónde procede esta idea? Ella misma tiene siempre ya por base el ser-en-el-mundo. Veamos por qué. El Dasein desarrolla en sus haberes cotidianos, esto es, curándose de viendo entorno lo que se dice un “contar con el tiempo”, se dice, por ejemplo, “luego...” (cuando termine la clase), “entonces...” (cuando terminó la película), “ahora...” (que estamos reunidos), en estas determinaciones los entes intramundanos son inmediata y regularmente comprendidos como “siendo en el tiempo”. A tal tiempo de la ocupación cotidiana le llama, la *intratemporalidad* o intratemporabilidad (*Innerzeitlichkeit*), el cual resulta óptica e inmediatamente la base sobre la cual se desarrolla el concepto tradicional del tiempo.¹¹ Sin embargo, este fenómeno alcanza su legitimidad en el sentido que representa un fenómeno genuino, pero derivado: surge de la temporalidad impropia del Dasein. Ahora bien, si el tiempo accesible a la comprensión vulgar representa un fenómeno derivado, entonces es lícito llamar a la temporalidad puesta de manifiesto, el *tiempo original*.¹²

De esto se desprenden algunas conclusiones, para la comprensión vulgar el tiempo es una secuencia infinita de “ahoras” homogéneo cuyo peso recae en el presente. Los éxtasis, por su parte, no representan las partes del tiempo, al contrario, éste se temporaliza en la unidad de aquéllos. La comprensión vulgar lo que no ve es la ligazón ni la originalidad de los éxtasis. ¿Qué ha pasado en la comprensión natural del tiempo? Por una parte, el carácter extático de la temporalidad ha sido *nivelado*.¹³ Por otra parte, el peso recae en el presente y no, como en la temporalidad, en el advenir. Si bien es cierto que los éxtasis son de igual originalidad, no obstante, dice Heidegger, que “*el fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir*”.¹⁴ Pero una temporalidad tal proyecta un advenir esencialmente finito. Veamos.

La cura es ser para la muerte, gracias a lo cual el Dasein existe total y propiamente. Esto quiere decir que el hombre no tiene simplemente un fin al cual llega y cesa, sino que *existe finitamente*.¹⁵ Solo así es como se hace radicalmente posible la comprensión existencial resuelta, esto es, como la irrebasable posibilidad del no ser. Por tanto, la temporalidad del estado de resuelto se desemboza como finita. Pero, se puede preguntar, ¿no prosigue el tiempo después de la muerte? Preguntas como esta, que guían las objeciones contra la temporalidad finita, aunque deben responderse afirmativamente, ya no tratan más de ésta, es decir, de cómo esté constituida ontológicamente la temporalidad en cuanto tal. De este modo, por lo que respecta a la infinitud

¹¹ Cf. SZ, 333; ST. G361; R 350

¹² Cf. SZ, 329; ST. G 356; R 346

¹³ Cf. SZ 329; ST. G356; 346

¹⁴ SZ, 329; ST. G 357; R 346

¹⁵ Cf. SZ, 329; ST. G 357; R 347

del tiempo, nuestro filósofo pide un planteamiento más adecuado. Este ya no podrá decir: ¿cómo se transforma el tiempo infinito y derivado en la temporalidad finita y original?, sino: ¿cómo surge de la temporalidad finita y propia la impropia y cómo temporaría ésta, en cuanto impropia, del tiempo finito otro in-finito?¹⁶ Lo dicho se resume en cuatro tesis: 1. el tiempo es originalmente como temporación de la temporalidad. 2. la temporalidad es originalmente extática. 3. la temporalidad temporaría originalmente desde el advenir. 4. el tiempo original es finito.

§ 15. LA TEMPORALIDAD DE LA APERTURA

Una vez que se ha puesto de manifiesto la temporalidad como sentido ontológico de la cura, los momentos singulares que la constituyen vienen a ser entendidos como modos de temporalidad. Así, se nos muestra cómo en el comprender domina el advenir, el sido en la disposición afectiva y el presente en la caída. Por lo que respecta al habla, por ser en general la articulación de la apertura y expresar inmediata y regularmente el curarse de viendo en torno del mundo circundante, tiene la primacía temporal el presente. Ahora bien, hemos alcanzado el fenómeno de la temporalidad al analizar la cura en su modificación propia, pero si los fenómenos que componen la apertura son modificables, ¿cómo caracterizarlos impropriamente?

Hemos dicho que, el Dasein es, en cuanto caído, inmediata y regularmente absorbido por el mundo de que se cura. Atendiendo a esto empezamos por la comprensión, desde ésta el Dasein adviene sobre sí, pero en la versión impropia ya no lo hace desde su más peculiar poder ser, sino que ahora es expectante de sí desde lo que da o rehúsa aquello de que se cura. “El advenir impropio tiene el carácter del ‘estar a la expectativa’.”¹⁷ Antes de destacar en toda su amplitud el sentido temporal del advenir impropio, hay que exponer la posible modificación de sido y presente.

En el precursar el Dasein camina al encuentro de su más peculiar poder ser yecto. El estar yecto es abierto en la disposición afectiva. El examen de este último se remitió al temor y a la angustia. El sentido temporal del primero resulta constituido por el *olvido*. Éste modifica también el estar a la expectativa opreso o aturdido. En el temor, decíamos, brinca el Dasein a la primera posibilidad que se le pone enfrente, no logrando asir ninguna posibilidad efectiva, su temporalidad es un “olvidar presentando y estando a la expectativa.”¹⁸ La angustia, por el contrario, retrotrae, como advenimiento, al ahí yecto, pero justamente para encararlo como más

¹⁶ Cf. SZ, 331; ST. G 358; R 347

¹⁷ SZ, 337; G 365; R 354

¹⁸ SZ, 342; ST. G 370; R 342

peculiar e irreferente poder ser. El sido impropio que en general se fuga de este mismo ser yecto se le llama por ello, *olvido*, frente al sido propio o *reiteración* (*Wiederholung*).¹⁹

Por lo que respecta a la caída, su sentido temporal lo denuncia la *avidez de novedades*. Ésta, decíamos, es una tendencia del Dasein en la que se cura de ver, pero este ver se caracteriza por ser un ver por ver, no para comprender, que se desoculta como un presentar “sin queda”, que no se demora. En la avidez de novedades el Dasein preso de la publicidad, no ha terminado de ver una cosa cuando pasa a otra, a otra y a otra. Este fenómeno es lo opuesto a la *mirada*. La cual recobra al Dasein de la disipación y coloca la existencia en la *situación*, abriéndola al *ahí* propio. En la avidez de novedades es el Dasein en todas partes y en ninguna. La caracterización temporal del advenir impropio es un “estar a la expectativa presentando y olvidando”. Por lo demás, esta unidad extática es la condición existencial de posibilidad del *estado de no resuelto*.²⁰

En resumen, el comprender se funda primariamente en el advenir, en su modalidad del *precurar* o el *estar a la expectativa*; respectivamente, el temple anímico en el sido: en la reiteración o en el olvido y; la caída en el presente: en la mirada o en el presentar. Cada uno de estos fenómenos no se limita a un éxtasis determinado, sino que involucra la temporalidad toda. El comprender es siempre presente que va siendo sido, de igual forma, se temporaliza la disposición afectiva como advenir presentante y el presente como un advenir que va siendo sido. “*La temporalidad extática*, dice Heidegger, *es lo que ilumina el ‘ahí’ originalmente*. Ella es el regulador primario de la posible unidad de todas las esenciales estructuras del Dasein.”²¹

§ 16. LA TRANSFORMACIÓN TEMPORAL DEL COMPRENDER PRETEORÉTICO EN EL COMPRENDER TEORÉTICO

No sólo es retrotraída la apertura a una exégesis temporal, sino que como la temporalidad es por anticipado la condición de posibilidad del ser-en-el-mundo en que se funda el ser-cabe, entonces el ver en torno resulta más original que el aprehender teórico. ¿Cuál es la temporalidad del ver en torno y cómo se transforma en el ver teórico? ¿De qué manera la aclaración de estos problemas replantea el problema de la trascendencia?

El curarse de es un estar embargado por el mundo circundante, esta práctica implica el manejo de útiles y éstos son gracias a un plexo de útiles. Estos plexos van ampliándose por obra del curarse de, la totalidad de los mismos constituye la circummundanidad del Dasein. La estructura ontológica del útil a la mano es su condición respectiva o conformidad (conformarse

¹⁹ Cf. SZ, 339; ST G 367; R 356

²⁰ Cf. SZ, 339; ST. 367; R 356

²¹ SZ 351; ST. 379; R 367

con algo cabe algo). El útil sólo puede hacer frente en el ver en torno si antes ha comprendido su “para qué” (sirve el útil empleado o empleable). Ahora bien, si el conformarse es la estructura ontológica del curarse de, y si éste es inherente a la cura, y si ésta se funda en la temporalidad, entonces la posibilidad ontológica del conformarse es un modo de temporación de la temporalidad. ¿Cuál es este modo? En el empleo de cualquier útil es necesario que el Dasein permanezca atento a sus posibles “para qué”. Sin embargo, esto no es posible si no se ha conservado aquello para lo que el útil ha servido, es decir, sus “con qué”. Esto define la temporalidad del curarse de, dice Heidegger:

[...] el estar a la expectativa del ‘cabe qué’, a una con el retener el ‘con qué’ de la conformidad hacen posible en su unidad extática el presentar el útil, que es específicamente un presentar manipulando.²²

¿Pero cómo se transforma el útil en el objeto del científico? ¿Cambia de temporalidad cuando es de naturaleza teórica? Esta transformación no se puede explicar afirmando que surge cuando se ha interrumpido la práctica. El sólo abstenerse de la manipulación de cierto objeto no es garantía de que surja la perspectiva teórica de ese objeto. Pero, si esta cuestión resulta infecunda por el lado de la distinción entre la teoría y la práctica, entonces ¿dónde buscarla? Heidegger la ve en cierto *vuelco* (*Umschlag*) dado en el ver en torno que dirige el curarse de prácticamente. Recordemos algunos pasos dados.

El ver en torno está dirigido por un primario “abarcar con la vista” la totalidad de conformidad, gracias a la cual es posible acercarse lo a la mano en el modo de la interpretación de lo visto. La estructura del “como” de la interpretación se profundiza mediante la exégesis del “acercar”, que Heidegger llama, la “deliberación”. Ésta posee el esquema “si...entonces...”. Esto es posible porque la deliberación tiene el carácter de una presentación. Precisemos algunos puntos.

La *presentación* en cuanto le es inherente la unidad extática de la temporalidad, “se funda en un *retener* el plexo de útiles, curándose del cual es *expectante* de una posibilidad”, por ejemplo la del martillar. “Lo franqueado ya en el retener estando a la expectativa lo acerca la presentación o representación deliberante”.²³ El acercar tiene el esquema “si” (se ha de martillar) “entonces” (es menester el martillo) que, como derivado del “como” de la interpretación, comprende el martillo *como* martillo. Sin embargo, conviene no olvidar que la deliberación se mueve dentro del plexo de conformidad, lo cual indica que lo que se enuncia con el “si...” es ya comprendido en cuanto tal, es decir, *anteproposicionalmente*. La deliberación “permite al ‘ver en torno’ ver aquello *en que con algo* se conforma uno, *como* esto en que con algo se conforma

²² SZ, 353; ST. G 382; R 370

²³ SZ, 358; ST. G 389; R 375

uno”.²⁴ Pero, ¿de qué nos sirve la exégesis temporal del ver en torno para responder la pregunta inicial del paso de lo *preteórico* a lo teórico? Esto lo aclara analizando una proposición elemental del ver en torno y sus posibles modificaciones.

Sea la proposición: “el martillo es pesado”. Esta proposición puede ser entendida de dos maneras. Primero, dentro del ocuparse del ver en torno, puede significar: “el martillo no es ligero”, o bien, “requiere fuerza para manejarlo”, más aún, “dificultará el trabajo”, etc. Segundo, “el martillo es pesado”, puede también querer decir: “el martillo tiene un peso, está sometido a la gravedad”. El verdadero sujeto de la frase así comprendida ya no es “este martillo”, sino un “ser corporal” que en cuanto tal se le atribuye el predicado “pesado”. ¿Qué ha pasado aquí? El martillo ha dejado de ser visto como un útil a la mano dentro del horizonte del retener estando a la expectativa. Ahora se concibe como un ser corporal dado, es decir, como algo ante los ojos. En esta operación han sido cortadas sus referencias de conformidad o funcionalidad, esto significa: “ya no exhibe en sí nada con referencia a lo cual pudiera ‘encontrársele’ demasiado pesado o demasiado ligero.”²⁵

Esta nueva manera de considerar el martillo se reduce limitativamente al aspecto, al *ser corporal*. En este *vuelco* se pierde algo esencial de lo a la mano: el *sitio*. Éste, que se define de acuerdo a la ocupación del mundo circundante, es ahora indiferente. La pluralidad de sitios se ha transformado en una pura multiplicidad de puntos en el espacio y el tiempo, a los entes del mundo circundante se les ha arrancado los límites, “el universo de lo ‘ante los ojos’ es ahora el tema.”²⁶ Con esto se procede a una división de lo real concreto, según el plano de la comprensión ahora directiva. Esta división es esencial a la ciencia.

El ejemplo clásico de la *física matemática* no deja lugar a duda en este respecto. Lo decisivo de ella no radica ni en la observación de los hechos ni en la aplicación de las matemáticas a los procesos naturales, “sino en la proyección matemática de la naturaleza misma”,²⁷ es decir, en determinar con radicalidad la forma bajo la cual descubre y examina su objeto. Todas las ciencias llevan en sus principios un *a priori*: la previa proyección del ser bajo la cual se van a considerar los entes. Por ello, no se dan hechos científicos en virtud de “datos absolutos”. En la base de toda ciencia se da una *precomprensión* que predetermina su objeto. Y es ésta la que decide lo esencial de la indagación científica: los métodos, la estructura de los conceptos secundarios, la posibilidad de certeza y verdad, la forma de fundamentar y probar, el

²⁴ SZ. 360; ST. G 389; R 375

²⁵ SZ, 361; ST. 390; R 376

²⁶ SZ, 362; g 391; R 377

²⁷ SZ, 362; ST: G 391; R 378

modo de validez y la forma de comunicación.²⁸ La conversión del comprender en el comprender científico no puede entenderse por una sustitución total de éste por aquél, sino sólo como un modo de la comprensión por otro modo de ella misma, pues el comprender es una determinación del ser del Dasein que no puede dejar de ser. La comprensión es una proyección del Dasein, por ello, la comprensión científica también es una proyección: un acto de despeje por el que se dejan en franquía los entes, “de tal forma que pueden ser ‘yectos’ frente a un puro descubrir, es decir, volverse ‘ob-jetos’.”²⁹ La tematización “ob-jetiviza” los entes, no los pone, de tal manera que puede dar lugar a cierto tipo de cuestiones. El objetivizar es un cierto *hacer presente*. Este se distingue del que caracteriza el ver en torno en que únicamente es expectante del *estado de descubierto* de lo ante los ojos.³⁰ Sin embargo, la tematización tiene a su vez una condición más radical: se funda en el estado de descubierto del Dasein que posibilita el proyectarse en la verdad, proyección que es posible porque el *ser verdad* es una determinación del Dasein. La ciencia tiene como supuesto el ser-en-el-mundo.

§ 17. MUNDO, TRASCENDENCIA Y TEMPORALIDAD

El origen de la ciencia y la temporalidad propia de este origen lleva al problema de la trascendencia. Heidegger considera que el acto de trascender no coincide con el acto de la objetivación que es la fuente del conocimiento científico sino que, por el contrario, la objetivación supone la trascendencia.

Hemos de aproximarnos al concepto de la trascendencia del Dasein para ver la vinculación de la trascendencia del Dasein con la comprensión del ser. Sólo a partir de ahí podemos volver a preguntar por la temporalidad de la comprensión del ser como tal.³¹

Pero, si como hemos visto, la objetivación surge del curarse de, entonces la trascendencia debe ser la condición última de ambas. Heidegger, recupera el sentido literal del término trascendencia. *Trascendere* quiere decir, avanzar más allá, pasar, atravesar o, a veces, también superar. En cambio en el uso filosófico suele designarse a Dios y; en la teoría del conocimiento como una esfera que está fuera del sujeto, las cosas en sí, los objetos. Sin embargo, en el uso originario, lo trascendente nunca puede ser el objeto, ya que lo único que como tal sobrepasa es el Dasein. Ahora bien, por el acto de trascender nos vemos a nosotros mismos en el mundo, mundo abierto en la existencia fáctica. Pero, si el Dasein tiene su fundamento en la temporalidad, entonces será necesario que ésta haga posible el ser-en-el-mundo y, con ello también la

²⁸ Cf. SZ, 363; ST; G392; R 378

²⁹ SZ, 363; G 392; R 378

³⁰ Cf. SZ, 363; ST. G 393; R 379

³¹ PFF, p. 352

trascendencia del Dasein. ¿De qué modo, pues, ha de ser el mundo para que pueda el Dasein existir como ser-en-el-mundo?

La afirmación del mundo equivale al reconocimiento de una *exterioridad*, que en su estado natural y puro es la temporalidad. El Dasein no es pura presencia de sí para sí mismo, sino que está siempre “lanzado en” y “adelantándose a sí mismo”. La unidad de la temporalidad hace que haya más que puro presente. Los tres éxtasis recíprocamente exteriores entre sí no son simplemente “arrebatos hacia...”, no forman una pluralidad equívoca sino un todo unificado u *horizonte*. Los entes están necesariamente orientados el uno hacia el otro, poseen su “adónde” (*Wohin*), que Heidegger llama, el *esquema horizontal del éxtasis*. Éstos, en su versión propia o impropia son: el *por mor de sí* o esquema del advenir, el *ante qué* del sido y el *para* del presente.³²

El mundo es la totalidad de las referencias constitutivas del ser a la mano: *para, con, a, por mor*. Los útiles son útiles en estas relaciones. Al conformarse curándose de usar útiles, el Dasein es en tales referencias, es en el mundo, se comprende y comprende los útiles en el horizonte del mundo. Este horizonte radica en que el *para, con, a*, implican un presentar, un retener y un advenir, el original plexo de referencias es posible gracias a la unidad de la temporalidad. Pero, lo dicho de los útiles también vale para los objetos, ya que éstos surgen de aquéllos por obra de la conversión expuesta. Por lo cual, sobre la base de la temporalidad “es inherente al ente que en cada caso es su ‘ahí’ lo que se llama un mundo abierto.”³³

La temporalidad le impone al Dasein ser una *exterioridad* que le pertenece de suyo en virtud del carácter tempóreo de su ser: eso es el mundo. En cuanto el Dasein se temporaliza es también un mundo. El mundo no es ni a la mano ni ante los ojos, sino que es *ahí* con el *fuera de sí* de los éxtasis, *se da* con la exterioridad de éstos. En resumen, sea cual fuera la modalidad en la que se descubren los entes, el mundo siempre ya está *ahí*. El mundo es más exterior que cualquier objeto, él es de suyo trascendente respecto del Dasein, puesto que ha sido establecido por la exterioridad que éste desarrolla al temporalizarse.³⁴ El Dasein por lo mismo que existe se temporaliza, porque se temporaliza se trasciende. El mundo es el producto de esta trascendencia. El problema de la trascendencia ya no puede plantearse en términos de la relación sujeto-objeto, hay que retroceder hasta el horizonte extático de la temporalidad. Puesto que, como dice Heidegger:

³² Cf. SZ 365; ST. G 395; R 380

³³ SZ, 365; ST. 395; R 381

³⁴ Cf. SZ, 366; ST, G 396; R 381

Si se concibe ontológicamente el 'sujeto' como Dasein existente, cuyo ser se funda en la temporalidad, es necesario decir que el mundo es 'subjetivo'. Pero este mundo 'subjetivo' es, en cuanto temporalmente trascendente, más objetivo que todo posible 'objeto'.³⁵

En resumen, el Dasein existe de tal manera que lo ente siempre está de antemano manifiesto en su totalidad, de tal modo que la comprensión de esa totalidad es —justamente— el *traspasamiento* hacia el mundo. Así, la trascendencia se muestra como la estructura más importante³⁶ del Dasein en cuanto existencia que comprende el ser y; en cuanto tal, la posibilidad de la intencionalidad, tema sobre el que regresaremos en el marco de la diferencia ontológica.

§ 18. HISTORICIDAD E INTRATEMPORALIDAD

Heidegger realiza un análisis más profundo de la temporalidad que la interpreta como historicidad. Esta es una determinación *anterior* a la “historia del mundo” y a la “historiografía”, dilucidar esto significa: revelar las posibilidades ontológicas del *gestarse* histórico. Éste se define como: “la específica prolongación, movilidad y persistencia del Dasein...”,³⁷ en una palabra, eso que llamamos *acontecer humano*.

En los anteriores análisis, la exégesis sólo ha explanado al Dasein por el lado del “fin”, pero no lo ha hecho por el lado del “comienzo” y además ha evitado el “entre” el nacimiento y la muerte. La cura es pues, “entre” el nacimiento y la muerte, dicho de modo existencial, se encuentra delimitada por el estado de yecto y por el ser para la muerte, es decir, por el advenir y el sido. La resolución quedó definida temporalmente como, *precursar reiterando y mirando*, mientras que la irresolución como, *estar a la expectativa presentando y olvidando*. Sin embargo, la resolución no es un “estado natural” del hombre sino una conquista precaria sobre las habitualidades, usos y maneras de ser del uno. La propiedad no significa una salida fuera del uno a un estado “ideal” porque, dice Heidegger, se sustrae a él en tan escasa medida “que es en cada caso partiendo de él y en contra de él, y sin embargo volviéndose de nuevo hacia él, como asume en la resolución la posibilidad elegida.”³⁸ Ha quedado claro que, el Dasein no hace sus posibilidades, únicamente las escoge, existe como yecto ser-en-el-mundo, ya que no sólo estamos

³⁵ SZ, 366; ST, G. 396; R 382

³⁶ ³⁶ En el opúsculo de 1929. *De la esencia del fundamento*, dice Heidegger, “Permítasenos indicar en este punto que lo que se ha publicado hasta ahora de las investigaciones de *Ser y tiempo* tiene como única tarea llevar a cabo un proyecto concreto que desvele la *trascendencia* (vid. §§ 12-83; esp. § 69). A su vez, esto ocurre para hacer posible esa *única* intención conductora claramente indicada en el *rótulo* de *toda* la primera parte, que consiste en ganar el «el horizonte *trascendental* de la pregunta por el ser». Todas las interpretaciones concretas, sobre todo las del tiempo, deben ser entendidas *únicamente* en el sentido de *hacer posible la pregunta por el ser*”. Heidegger, M., *Hitos*, trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza, 2000, p. 139, nota 91

³⁷ SZ, 375-76; ST, G 391 R 407

³⁸ SZ, 283; ST. G 414; R 399

arrojados en un mundo, sino al par en una *tradicción*. La tradición le ofrece al Dasein sus posibilidades, pero ¿cómo las abre?

En el precursar el Dasein se abre a sus posibilidades, pero esto no significa que las arranque a la muerte, ésta únicamente le *ilumina* su posición fáctica partiendo de la *herencia* transmitida. El Dasein en el estado de resuelto, dice Heidegger, “hace tradición de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.”³⁹ Cuando esto sucede decimos que tiene *destino personal*. Éste es el buscado *gestarse original* u *historicidad propia* del Dasein.⁴⁰

El precursar que Heidegger revela como el oculto fundamento de la historicidad se temporacia desde el advenir, pero adviniendo se es con igual originalidad siendo-sido. El sido, significa: tomar sobre sí lo que ya era y ser, haciendo tradición de la posibilidad heredada, en el modo de la *mirada* para su tiempo. De este modo, al retroceder hacia sí y hacer tradición de sí, la resolución se convierte en la re-iteración de una posibilidad de existencia transmitida. *Reiterar* (*Wiederholung*) no significa plagiar la posibilidad en condiciones análogas sino el *tomar ejemplo*. Si el Dasein es propiamente el heredero de su pasado, entonces puede transmitir su mensaje, “elegirse un héroe”.⁴¹ Volviendo a la pregunta original, ¿de qué manera constituyen el destino personal y la reiteración el *continuo* total del hombre desde el nacimiento hasta la muerte?

La resolución, si la contrastamos con la inconstancia del uno, es ya en sí misma “prolongada constancia”.⁴² El desafío está en comprender esto dentro del horizonte extático de la temporalidad; si ésta se pasa por alto, entonces nos representamos el continuo como un agregado de instantes (vivencias) presentes “en el tiempo”, de los cuales el único real sería el instante presente, los otros serían “ya no presente” y “aún no presente”, con lo cual se pierde la unidad extática de la temporalidad. Así pues, tenemos que en la reiteración el Dasein se sustrae directamente a lo sido antes de él, al par precursando retrocede hacia sí sólo que desde la posibilidad irrebasable. La cura, como temporalmente extática, mantiene unidos el nacimiento, la muerte y el “entre” ellos. “La constancia, dice Heidegger, ni siquiera se forma por medio ni partiendo de agregados de instantes, sino que estos brotan de la temporalidad ya prolongada de la reiteración que es siendo sido advenideramente.”⁴³

³⁹ SZ, 384; G 414; R 400

⁴⁰ En este sentido, sólo la conciencia resuelta puede convertirse en la conciencia de los otros: en la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del destino colectivo. SZ, 384; ST. G415; R 384

⁴¹ Cf. SZ, 385; ST. G 416; R 401

⁴² SZ, 391; ST. G 421; R 406

⁴³ SZ, 391; ST. G 422; R 406

La temporalidad posibilita la trascendencia del ser-en-el-mundo, pero el mundo es abierto en y con la existencia fáctica. Ésta es ya en el mundo cabe lo ente intramundano “en el tiempo”, junto a la historicidad se desarrolla la intratemporalidad. Pero, mientras ésta es una secuencia de puntos que se miden por su duración “en el tiempo”, aquélla es, como diría Pöggeler, una “maduración que adviniendo y esenciando en el instante (Augenblick) da tiempo al tiempo mismo”.⁴⁴

El anterior análisis se llevó a cabo sin tomar en cuenta que, tanto el gestarse histórico como los procesos de la naturaleza trascurren en el tiempo, es decir, son *intratemporales* (*innerzeitlich*). El Dasein curándose de “cuenta con el tiempo” y se rige por él, “aún sin haber desarrollado una historiografía, el calendario o el reloj.”⁴⁵ La existencia fáctica “da cuenta del tiempo sin necesidad de comprender ontológicamente la temporalidad, más aún se oculta tras su manera de dar. De acuerdo a lo visto, a la temporalidad le es implícito un *tiempo mundano* (*Weltzeit*). ¿Cómo es esto ontológicamente posible? ¿Cómo temporaría la temporalidad una conducta que “da cuenta del tiempo”?

El Dasein cotidiano se encuentra delante el tiempo inmediatamente en lo a la mano y lo ante los ojos dentro del mundo. Al punto que todas las actividades que realiza son ordenables, lo mismo si es audible que si no, por un *entonces*, un *ahora* y un *luego*. Estas tres indicaciones temporales constituyen la estructura relacional de lo que Heidegger llama, la *fehchabilidad* (*Datierbarkeit*). Pero, en rigor, todo luego es en cuanto tal, “un luego, cuándo”, todo entonces un “entonces, cuándo” y todo ahora, un “ahora qué”.⁴⁶ En la más trivial expresión del habla cotidiana se mienta una de estas tres indicaciones temporales, si decimos, por ejemplo, “hace frío”, tácitamente decimos *ahora* ¿Por qué sucede así? ¿Por qué el ahora interpreta un *presentar* entes?

El decir interpretando algo de se expresa a sí mismo permitiendo que el tiempo haga frente descubriéndose, lo cual es posible sobre la base de un presentar que, en cuanto fecha desde el curarse de, es un presentar estando a la expectativa y reteniendo. Por constituir la temporalidad la apertura, el ahora queda fechado por lo que en la presentación se descubre como teniendo lugar ahí. Pueden entonces considerarse los ahoras, luego y entonces como las más originales indicaciones del tiempo.⁴⁷ Sobre esta base puede el Dasein tener una fecha fijada por los entes que hacen frente en la apertura del ahí: ahora, que están tocando la puerta, ahora, que me falta el libro, etc. Aquí, el ahora ocupa un lugar privilegiado, ya que el luego y el entonces pueden

⁴⁴ Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, p. 66

⁴⁵ SZ, 376, 377; ST. G 407; R 393

⁴⁶ SZ, 407; ST. G 438; R 421

⁴⁷ Cf. SZ, 416; ST. G 449; R 431

expresarse como un ahora ya no y ahora aún no, es decir, comprenderse mirando simultáneamente al ahora. Pero, el Dasein cotidiano nunca se comprende como corriendo en una secuencia de “puntos ahora”, porque en el cuidarse de se da tiempo y se indica el tiempo curándose de. El tiempo que se da tiene diversas duraciones que se expresan en él: el intervalo (*Spanne*) que media entre el ahora y el luego. El *mientras* expresa la *distensión* (*Gespannheit*) del tiempo. ¿Pero cómo transcurre el tiempo dado y cómo se lo indica el curarse de? Esto se comprende si se evita la representación teórica de un “flujo de horas”, y nos remitimos a la forma que tiene el tiempo de acuerdo a la existencia del Dasein del caso.

a) EL TIEMPO PÚBLICO

Sin embargo, el Dasein existe con otros, es decir, que se mantiene en una comprensibilidad pública y media. A la fechabilidad le va la publicidad (*Öffentlichkeit*) del ser uno con otro en el mundo. El tiempo expresado es ya en cada caso hecho público: uno se rige por él.⁴⁸ El fundamento del tiempo público lo ve Heidegger en el ser yecto. Por existir el Dasein arrojado y cadente en el mundo de que se cura tiene necesidad de “contar” “con el tiempo”. Al par es codescubierta, en la apertura, la naturaleza que nos rodea. El sol retornante se ase como la medida más natural del curarse del tiempo, arrojado en el mundo está el Dasein sometido a la alternancia del día y de la noche. Expectante de lo que se cura “cuenta” su tiempo en relación a la posibilidad de ver que ofrece el día. De esta manera, se fecha por medio de algo intramundano que guarda una singular relación de conformidad con su poder-ser-en-el-mundo viendo en torno.

El tiempo público es tal porque al fechar usa una medida de la que cabe disponer públicamente, un “patrón” que ajusta las maneras individuales de afrontarlo. La medición del tiempo se funda en una temporación perfectamente delimitada. Leer directamente el tiempo en el reloj no significa contemplar un útil a la mano siguiendo las posiciones de las manecillas, sino que significa: articular en el habla, que dice ahora, un presentar que se temporaría en unidad con un estar a la expectativa reteniendo.⁴⁹ El fechar viendo el reloj se revela como un señalado presentar algo ante los ojos. Leer la hora implica: determinar la frecuencia de la presencia del patrón. Ahora bien, la inalterabilidad implícita en la idea de patrón, significa que éste tiene que ser ante los ojos en su constancia en todo tiempo y para todo el mundo. Este tiempo universalmente accesible en el reloj resulta encontrado delante como una multiplicidad de *ahoras* ante los ojos, sin que esta medición sea dirigida al tiempo en cuanto tal. Lo esencial en la medición del tiempo no radica en el cambio de lugar de las manecillas del reloj, sino en la

⁴⁸ Cf. SZ411; ST. G 443; R 426

⁴⁹ Cf. SZ 417; ST. G 449; R 431

específica presentación que hace posible la medición. Hay pues, que comprender que la temporalidad, en cuanto horizontal-extática, temporacía el tiempo mundano que constituye la intratemporalidad de lo a la mano y de lo ante los ojos. El tiempo no puede ser objetivo a la manera de los entes presentes, pero de ahí no se deduce que sea subjetivo. Atribuir objetividad o subjetividad al tiempo es propio de la manera tradicional de comprender el problema.

b) LA INTERPRETACIÓN TRADICIONAL DEL TIEMPO

El tiempo tradicionalmente ha sido comprendido dentro de la comprensión “natural” del ser, esto es, como algo ante los ojos. Sin embargo, este concepto tradicional debe su nacimiento a una *nivelación* del tiempo original. Para la comprensión vulgar el tiempo es una secuencia constante de horas ante los ojos que vienen y van. Sin embargo, este tiempo de los horas le falta la fechabilidad y la significatividad. La comprensión vulgar las encubre, por lo que la temporalidad original resulta nivelada. Los horas quedan amputados de estas relaciones y alineados simplemente uno junto a otro. Pero la interpretación vulgar sólo se comprende dentro del horizonte de lo que se muestra al curarse de. Por ello, lo numerado resulta comprendido como algo también ante los ojos. Aunque no se dice que los horas son ante los ojos se los ve dentro de este horizonte. El encubrimiento de la significatividad se acaba de consolidar con la forma en la que desarrolla sus conceptos. Así Platón, nos recuerda Heidegger, llama al tiempo “*la imagen móvil de la eternidad.*”⁵⁰ En la secuencia de los horas que surgen y pasan, el ahora, en tanto ahora, permanece, esto es, frente a la movilidad del flujo de los horas, se muestra también como *constante presencia* de sí mismo.

La secuencia de horas es ininterrumpida y sin intervalos. El problema así orientado plantea la cuestión de la “continuidad” del tiempo. Sin embargo, es justamente la idea de un tiempo infinito la que mantiene más perentoriamente encubierto y nivelado el tiempo mundano. En ella la ininterrumpida secuencia de horas, se ve por ambos lados sin fin, lo cual resulta posible si se orienta por el en sí de un flujo de horas flotante en el vacío siempre surgiendo uno tras otro, de modo que si la pensáramos hasta el fin caeríamos en la cuenta de que el tiempo es infinito.⁵¹

¿En qué se funda la nivelación del tiempo mundano y el encubrimiento de la temporalidad? En la cura y, concretamente, en la fuga de la caída ante la muerte. En la caída es desconocido el advenir propio y con él la temporalidad en general. El uno sólo conoce el tiempo público, que nivelado pertenece a todo el mundo, y por tanto, a nadie. Pero la temporalidad no

⁵⁰ Platón, Timeo, 37 d

⁵¹ Cf. SZ 424; ST. G 457; R 438

queda oscura del todo, prueba de ello es que hablamos con más énfasis de *pasar* el tiempo que de *surgir* éste, lo cual es reflejo de la temporalidad del Dasein. Por estar la muerte encubierta en el hablar del *pasar* el tiempo, se muestra éste como un pasar “en sí”.⁵²

La interpretación del tiempo como secuencia de horas que pasan sin fin brota de la temporalidad impropia del Dasein que cae. La representación vulgar del tiempo tiene sus derechos naturales, sólo partiendo de la temporalidad se comprende cómo y por qué es inherente a ella un tiempo mundano. Al par se señala la necesidad fáctica de este encubrimiento nivelador y poner a prueba las tesis tradicionales sobre el tiempo. Al contrario, dentro de la comprensión vulgar del tiempo resulta inaccesible la temporalidad.

§ 19. LA TERCERA SECCIÓN DE *SER Y TIEMPO: TIEMPO Y SER*. HACIA LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA⁵³

Ser y tiempo es, como se afirma en su epígrafe, el intento de captar el tiempo como el horizonte en el que el *ser en general* es comprendido. La temporalidad del Dasein posibilita que, en cada comportamiento respecto del ente, comprenda de antemano el ser de ese ente; si bien se trata de una comprensión *previa* y *sin concepto*, es decir, aún inexpressa y atemática que Heidegger explora fenomenológicamente. Esta exploración se cumpliría en tres etapas: en la primera se interpreta el Dasein como ser-en-el-mundo, cuyas estructuras esenciales se centran en el fenómeno de la apertura. La totalidad de este todo se muestra como cura. Luego, en la segunda etapa, se profundiza la estructura de la cura en su modalidad propia, develándose el *sentido* del ser del Dasein como temporalidad. Todo lo cual no sería sino preparación para la tarea propuesta en la Tercera Sección suspendida, *Tiempo y ser*: la temporalidad proyectada como horizonte de toda la comprensión del ser en general o, lo que es lo mismo, la *elaboración de la temporalidad*

⁵² Cf. SZ. 426; ST. G 459; R 440

⁵³ El programa de *Ser y tiempo* no es un avanzar lineal, sino un proceder en círculo sobre los pasos dados. Así, una vez aclarado el *sentido del ser en general*, en la Tercera Sección, se efectuaría una renovada repetición del análisis existencial. De este modo, se promete en la parte editada que, sólo después cabría acotar un concepto existencial de ciencia y definir de manera cabal el preconcepto de fenomenología esbozado en la *Introducción*. (SZ, 357; ST, G 386, R 373) Por lo que respecta a la proposición, sólo después de una exégesis del “es” se remataría el fenómeno del “cómo” y se precisaría el concepto de *esquema*. (SZ, 360; ST, G 389, R 376) También se mostraría a propósito de que Husserl emplea “presentar” para designar a la percepción sensible, que la intencionalidad de la conciencia se funda en la temporalidad del Dasein y cómo se funda en ella. (SZ, 364; ST, G 393, R 379). Una exposición completa del ser-en-el-mundo, (SZ, 366; ST, G 396, R 382) y de la cotidianidad (SZ, 372; ST, G 402, R 387) se dejan para más tarde. La dilucidación del lenguaje, (SZ, 349; ST, G 378, R 366) la conexión entre el espacio y el tiempo, (SZ, 367; ST, G 397, R 383) son pospuestas. También hay preguntas que sólo después podrán ser contestadas, como la pregunta por el *olvido del mundo* en la filosofía occidental, (SZ, 100; ST, G 115, R 126) la pregunta por la *conexión* del ser y la verdad (SZ, 357; ST, G 386, R 373) o la del ser del tiempo. (SZ, 406; ST, G 437, R 421)

del ser.⁵⁴ De ello da cuenta el título de lo que sería la Primera Parte: *Exégesis del Dasein en la dirección de la temporalidad y explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser*. La primera parte del título remite a las dos secciones publicadas; en cambio, la segunda parte apunta a la sección suspendida; pero como ya hemos indicado el proyecto temporario, esto es, extático-horizontal del ser no fue abandonado por Heidegger, estuvo en el centro de su investigación y su docencia de 1927 a 1929. Después de esta recapitulación, retornemos a la exposición.

La apertura es abierta en el proyecto-yecto que tiene su raíz en la temporalidad extática; a su vez, los éxtasis constituyen un todo unificado u horizonte, que Heidegger empieza a llamar temporalidad extático-horizontal. Esta manera de hablar establece dos niveles: la *temporalidad extática* y el *tiempo-como-horizonte* que se temporaliza en la primera. Esto debió haber sido tema de la sección suspendida, por ello en el § 5 se programa “una *explicación original del tiempo-como-horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del Dasein que comprende el ser*”.⁵⁵ O sea que la temporalidad extática develada en la Segunda Sección debe completarse en la dirección del horizonte-de-tiempo que le pertenece esencialmente.⁵⁶ De este modo, quedaría interpretada toda la comprensión del ser en general, es decir, también la del ente que no tiene la forma de ser del Dasein. El cual no tiene una estructura uniforme, sino que exhibe diversos “modos y derivados”, por lo tanto, lo que se habrá de mostrar es qué y cómo estos modos y derivados del ser se vuelven comprensibles sobre la base del tiempo-horizontal temporalizado en la temporalidad extática. En esta tónica se le llamará “a la determinación original del sentido del ser y a los caracteres y modos de éste oriundos del tiempo, su determinación *temporaria*.”⁵⁷ Sólo aquí se consignaría el objetivo del tratado: la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general.⁵⁸

Ahora bien, podemos suponer que el § 83. *La analítica temporal-existencial del Dasein y la cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general*, debía servir de puente entre la segunda y la tercera secciones. Al principio del mismo se hace un balance de lo ganado en las dos secciones precedentes: se nos recuerda que se ha hecho la mostración fenomenológica del ser del Dasein, “en lo que respecta a las posibilidades del existir propio e impropio, *desde su*

⁵⁴ Die fundamentale ontologische Ausgabe der Interpretation von Sein als solchen begreift daher in sich die Herausarbeitung der Temporalität des Seins. SZ, p. 19

⁵⁵ SZ. 17; ST. G 27; R 41

⁵⁶ Cf. Von Herrmann, *op. cit.*, p. 42

⁵⁷ SZ. 17; ST. G 27; R 41

⁵⁸ No está por demás recordar que, además, “sobre la base de la pregunta por el sentido del ser bien desarrollada, *que en el fenómeno bien visto y bien explicado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología y cómo los tienen*”. SZ. 18; ST. G 28; R 42

fundamento”.⁵⁹ Pero, si la temporalidad es lo que hace posible la comprensión del ser, entonces debe ser un modo *original de temporación* de ella misma lo que también haga posible la proyección del ser en general. Entonces habrá que preguntar: “¿Cuál es la exégesis de este modo de temporación de la temporalidad? ¿Lleva algún camino desde el *tiempo* original hasta el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*?”⁶⁰

La ausencia de la Tercera Sección se ve, en cierta medida, resarcida con la publicación del curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en cuyo manuscrito, a la altura del título se encuentra una anotación marginal de Heidegger que dice: “Nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*”⁶¹. Sin embargo, este curso no sigue la secuencia directa de los análisis de *Ser y tiempo*, es decir, no empieza respondiendo a las preguntas con las que terminó, sino que posee su propia “sistemática interna”. En la cual el núcleo de la temática de *Tiempo y ser* se toca sólo hasta el final del libro, sobre todo, en el § 21a *Interpretación temporaria del ser-a-la-mano. La Praesenz como esquema horizontal del éxtasis del presentificar*. Por ello, para hacer una interpretación coherente, es decir, que retome el análisis ahí donde su autor lo dejó en el § 83, nos vamos directamente a los últimos párrafos del mencionado curso.⁶²

⁵⁹ Cf. SZ. 436; ST. G 469; R 449

⁶⁰ SZ. 437; ST. G 470, 471; R 450, 451

⁶¹ von Herrmann, F., *La segunda mitad de Ser y tiempo*, trad. Irene Borges-Duarte, Madrid, Trotta, 1997, p. 29

⁶² Antes de la cual es conveniente hacer un breve comentario de la composición y del contenido temático del curso, ya que es esbozada no sólo la Tercera Sección, sino que, incluso, la Segunda Parte, que ejecutaría una destrucción fenomenológica de la historia de la filosofía. El curso sigue un camino histórico diseñado de modo estrictamente sistemático. El cual estaría programado para cumplirse en tres partes cada una con una estructura cuadripartita. Sin embargo, sólo tenemos la Primera Parte y el primer capítulo de la Segunda Parte, pero su *Introducción* nos permite hacernos una idea global del tratado. Primero se discuten cuatro tesis históricas acerca del ser, esta discusión permite develar que en cada tesis yace en su raíz un problema de tipo ontológico fundamental, es decir, del ser en cuanto tal; por ello, en la Segunda Parte se empezará por responder a la cuestión del sentido del ser en general, lo cual se lleva a cabo mostrando que a la temporalidad extática le es inherente en tiempo horizontal; acto seguido, se mostrará cómo a los cuatro problemas fundamentales revelados en la primera parte les corresponde, en la segunda parte, una determinación temporaria. Así, a la primera tesis: “el ser no es un predicado real”, le corresponde el problema fundamental de la *diferencia ontológica* entre ser y ente; a la tesis que dice: “al ser le pertenecen la *essentia* y la *existentia*”, le corresponde el problema de la *articulación fundamental del ser*; a la tesis moderna: “los modos básicos del ser son la *res cogitans* y la *res extensa*” le corresponde, el problema de la *unidad del concepto de ser*; a la tesis “todo ente puede ser encarado y considerado mediante el es”, le corresponde el problema del *carácter de verdad del ser*. Estos cuatro problemas constituyen una unidad y conciernen la totalidad de la problemática ontológica fundamental. Finalmente, en la Tercera Parte, se trataría de “la forma científica de tratar estos problemas y la idea de fenomenología.” (PFF, p. 26) Es digno de mencionarse que para abordar el sentido del ser en general, el corazón de la Tercera Sección, Heidegger realiza el camino inverso de *Ser y tiempo*: parte del tratado aristotélico del tiempo a la comprensión vulgar y, de ahí, retrocede hasta la temporalidad extática. El § 20, *Temporalidad y temporariedad*, termina preparando el terreno diciendo que a la unidad de los éxtasis corresponde una unidad de esquemas horizontales y que si

En el § 21. *Temporalidad y ser*, intenta mostrar de qué manera la unidad extático-horizontal de la temporalidad proyecta temporariamente el ser en cuanto tal del ente que no tiene la forma de ser del Dasein. Aquí, la comprensión del ser no se revela en relación a la propiedad o a la impropiidad, sino respecto a lo *a-la-mano* y *ante-los-ojos*. La temporalidad es aquí concebida como aquel buscado modo *más original* que tiene la temporalidad de temporarizar. Mostrar cómo es posible temporariamente la comprensión del ser deberá revelar la función ontológica del tiempo. El ente a la mano y ante los ojos en el trato práctico ya ha sido proyectado hacia el horizonte-de-tiempo. Pero no es esta temporalidad sino la temporalidad más originaria de la comprensión del ser la que abre temporariamente el ser a la mano. La comprensión del ser-a-la-mano ya ha proyectado este ser en el tiempo. La temporalidad del trato con el útil es una "*presentación retentiva y anticipatoria del entramado de utilidades como tal*".⁶³ Del mismo modo como la temporación de la temporalidad se da en la unidad de los éxtasis, la temporación originaria que posibilita la *comprensión del ser* se da en la unidad originaria de los esquemas horizontales. El proyecto temporario del ser a la mano arranca con el éxtasis del presente; sin embargo, la dirección que sigue este éxtasis es el del *horizonte de la presencia (Praesens)* que le es propio. Por supuesto que, la presencia no debe identificarse con el "ahora", éste es una determinación intratemporal; ciertamente todo lo a la mano es "en el tiempo" (o "intramundano"), ello quiere decir que los entes están disponibles "ahora" o que lo fueron "antes" o que lo serán "después". Sin embargo, cuando determinamos a los entes como intratemporales presuponemos que comprendemos lo a la mano *como* a la mano, pero ello es gracias a la presencia en cuanto horizonte. En toda determinación intratemporal del ente, ya se ha hecho uso tácito del tiempo originario. Por ello, para Heidegger, la caracterización tradicional del tiempo como "secuencia de horas" no es una interpretación ontológica sino óptica, en la que el tiempo mismo es tomado como un ente. La dimensión temporaria, es decir, ontológica, se extracta en la siguiente cita:

Lo que se encuentra más allá de éxtasis como tal en virtud de su carácter de estar-arrebatado está determinado por este carácter o, mejor, lo que determina en general el *hacia dónde* del «más allá de sí» como tal es la *presencia como horizonte*. El presente se proyecta extático en la presencia. *La presencia no se identifica con el presente, sino que constituye, como condición fundamental del esquema horizontal de este éxtasis, la estructura completa de este éxtasis*. Lo correspondiente vale para los otros dos éxtasis, el futuro y el haber-sido.⁶⁴ (Subrayado mío)

El presente es el éxtasis con relación al esquema de la presencia. El éxtasis del presente o su estar-arrebatado es el *estar-abierto* al ente, de modo que es de antemano comprendido en la presencia. La aseveración *el ente se comprende en relación con el estar-presente*, quiere decir: el *ser* del ente

el trascender "*se fundamenta en la unidad extático horizontal originaria de la temporalidad*", entonces ésta constituye la posibilidad de la comprensión del ser y del ser mismo en ella comprendido. (PFF, p. 360)

⁶³ *Ibíd.* p. 363

⁶⁴ PFF. P. 365

intramundano es presencial; vale decir, proyectado de modo temporario. De este modo, Heidegger enuncia la siguiente afirmación decisiva:

Comprendemos el ser de acuerdo con el esquema horizontal originario de los éxtasis de la temporalidad. La temporalidad tomada en referencia a los esquemas horizontales constituye el concepto general de la temporariedad.⁶⁵

En un importante pasaje del § 31 de *Ser y tiempo*, Heidegger nos había anticipado que, “en el estar proyectado de su ser hacia el por-mor-de, a una con el estar proyectado hacia la significatividad (mundo), se da la apertura del ser en general”.⁶⁶ Ahora podemos completar esto diciendo que, el ser es la apertura horizontal generada por la proyección de los éxtasis a partir de lo cual el comportamiento intencional se comprende a sí mismo y en este comprenderse (proyectarse hacia posibilidades) tiene lugar un determinado descubrimiento del ente. En la proyección hacia posibilidades ya se ha anticipado, en cuanto que por la temporalidad el Dasein es siempre ya afuera cabe el ente que él no es al par que se relaciona consigo mismo, la comprensión del ser.

Cuando se habla de comprender el ser se habla del *ser mismo* en cuanto tal o en su propio sentido, a diferencia del ente. Aunque el ser sea siempre el ser de un ente, debe ser rigurosamente diferenciado de éste, así se trate de un ente supremo, sino se hace esta diferencia, entonces ¿cómo aclarar el sentido en el que el ser mismo hace patente al ente? Pero, ¿se dará la diferencia ontológica entre ser y ente entre la diferencia entre temporalidad y temporariedad? Y si la temporariedad posibilita la comprensión del ser y ésta se da a nivel preconceptual, ¿significa esto que la diferencia ontológica ya está implícita en la comprensión del ser inherente al Dasein?

Este problema fundamental es abordado en el § 22. *El ser y el ente. La diferencia ontológica*. El Dasein es existencia comprendiente del ser, parte de la comprensión es su comportamiento respecto del ente que no tiene su modo de ser. Pero la existencia se consume en la temporalidad: la apertura del ser se abre en cuanto temporal-extática y temporario-horizontal; en la apertura, cuando es proyectada presencialmente, viene a ser descubierto el ente, de modo que, la diferencia entre ser y ente se da entre la apertura del ser a la mano determinado temporariamente y del estar-descubierto (*Entdecktheit*) del ente en cuanto hecho presente. Por tanto, la diferencia tiene la forma de ser del Dasein. Existir, dice Heidegger, “significa *estar llevando a cabo esta distinción*”.⁶⁷ Y sólo porque está temporalizada en la temporalidad está ya proyectada, es decir, es preontológica: *está ahí latente en la existencia del Dasein*. Es decir, que no se trata de una diferencia ante los ojos, sino un poder-diferenciar que adviene bajo el

⁶⁵ *Ibíd.* p. 366

⁶⁶ SZ, 142; ST. G 165; R 171

⁶⁷ PFF. P. 379

fundamento de la temporalidad. En el escrito de 1929, *De la esencia del fundamento*, Heidegger, precisará que:

[...] ese poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del Dasein. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que [...] llamamos trascendencia.⁶⁸

Habrà que observar que en la cita se distingue entre la esencia y el fundamento del Dasein. Recordemos que en *Ser y tiempo* la esencia del Dasein consiste en su existencia (cf. § 9), ahora se le llama al fundamento de la esencia, trascendencia.⁶⁹ Pero, ¿en qué sentido la diferencia ontológica hunde sus raíces en la trascendencia? Aquí se anudan varios problemas, tanto de corte sistemático como histórico. En el histórico hay que señalar que este tema se toca al principio y al final del curso de 1927. Al principio, en torno a la discusión de la tesis de Kant, «el ser no es un predicado real», al final con la alusión al proyecto platónico de una *epékeina tes ousías*, de un ir “*más allá del ser*”. Pero tanto los problemas históricos como los sistemáticos se entrelazan, ya que las tesis históricamente dadas acerca del ser anuncian un problema de tipo ontológico fundamental, es decir, del sentido del ser. Y éste implica un retroceso a las estructuras ontológicas del Dasein.

La trascendencia, se ha dicho más arriba, es la determinación fundamental del Dasein en cuanto existencia comprendiente del ser, en cuanto trascendente el Dasein *sobrepasa* al ente hacia la *apertura* del ser en general para desde ahí volver atrás al ente en cuanto ente. En lo dicho, han quedado destacadas las palabras sobrepasar y apertura; sin embargo, ambos momentos se copertenece: posibilitan todo comportamiento con el ente. De modo que, si consideramos toda conducta con el ente como intencional, entonces habrá que aclarar que ésta sólo es posible sobre el fundamento de la trascendencia. A partir de la cual es posible comprender la intencionalidad, no sólo desde la *intentio* del “sujeto”, ni del *intentum* del “objeto”, sino a partir de la *comprensión del modo de ser* de aquello a lo que se tiende en el *intentum*. Al ente percibido no le pertenece sólo el estar descubierto, sino también el que se entienda, es decir, que se revele el modo de ser del ente descubierto. El comportamiento intencional sólo permite el descubrimiento del ente, el cual presupone la previa apertura del ser. Hay pues que distinguir entre el *estar descubierto* un ente y el *estar revelado* su ser.⁷⁰

Habrà que recordar que, para Heidegger, la definición tradicional de la verdad como *correspondencia* es justificable pero *derivada*, en el sentido que no es capaz de abrir como tal entes; antes bien el ente debe estar previamente manifiesto como ese posible “sobre qué” de

⁶⁸ *Hitos, op. cit.*, p. 118.

⁶⁹ Cf. Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdez, México, 2004, p. 190

⁷⁰ PFF, p. 102

cualquier determinación predicativa. La verdad de la proposición hunde sus raíces en una verdad más originaria (des-ocultamiento), esto es, en el carácter manifiesto *antepredicativo* de lo ente, que recibe el nombre de *verdad óptica*, en cuanto tiene el carácter de algo *descubierto*. Pero el propio manifestar óptico no sería capaz de abrir el acceso hasta el ente si su modo de manifestar no estuviera ya previamente iluminado por una comprensión del ser de lo ente. Es el *des-ocultamiento* del ser el que hace posible por primera vez el carácter manifiesto del ente. En su calidad de verdad del ser este desvelamiento se llama, *verdad ontológica*. Por su parte, la comprensión del ser que no ha llegado a concepto recibe, por ello, el nombre de *preontológica*. Así pues, la verdad óptica y la verdad ontológica tienen especial acomodo en la diferencia ontológica. Por estar develada ya en el Dasein pueden contrastarse entre sí ambos términos de la distinción, entonces: “el ser se convierte en tema posible de una conceptualización (*logos*). Por esta razón, dice Heidegger, llamamos a la distinción expresamente realizada entre ser y ente la *diferencia ontológica*”.⁷¹

Para llevar el ser al concepto, hay que cuestionar *más allá* del ser hacia lo que hace posible no solamente la comprensión del ente sino la comprensión del ser como tal. La comprensión del ser se funda en el proyecto de una *epékeina tes ousías*. Para Heidegger, Platón habla expresamente de la trascendencia cuando alcanza lo que él llama: «*lo que sobrepasa al ser*»⁷². La comparación del *agathón* con el sol dice en imágenes que la iluminación precede a todo develamiento del ente, en el ver bajo la luz queda asegurada la correspondiente posibilidad de reconocer algo como efectivo. En lenguaje heideggeriano: la luz “es aquello hacia lo que hemos proyectado en el comprender aquello que había que comprender. El comprender mismo debe ver de algún modo en tanto que develado aquello hacia lo que se proyecta”.⁷³ La comprensión del ser se mueve ya en un *horizonte* que proporciona luz, pero el horizonte para Heidegger no constituye el campo de la visión teórica sino del proyecto como autoproyección de los esquemas horizontales.

⁷¹ PFF, P. 380

⁷² Platón, *República*, VI, 509 b 6-10

⁷³ PFF., p 340

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos tratado de destacar las diferentes etapas por las que atraviesa el fenómeno de la comprensión (y el comprender) en la *ontología fundamental* de *Ser y tiempo*. Lo cual se ha hecho, dentro de los parámetros abiertos por esta filosofía, es decir, integrada al planteamiento general de la pregunta por el sentido del ser y, lo que esto significa, sin desvincularla del todo estructural de la obra.

El fenómeno de la *comprensión del ser* que se anticipa en todos nuestros tratos con el ente en general es peculiar al ser humano, al Dasein. Por ello, Heidegger se empeñó en desarrollar una analítica orientada a escudriñar la estructura de este “supuesto”, así como de sus posibilidades, ya que lo que se dice “ser” es abierto en dicha *comprensión del ser*. Así, la analítica existencial propuso, primero, destacar la constitución fundamental del ser del Dasein, segundo, caracterizar el *sentido* de su ser. El sentido del ser del Dasein, esto es, su constitución originaria, se reveló en la *temporalidad*. De aquí se seguiría la posible demostración de la tesis de la obra, a saber, que el tiempo es el horizonte que hace posible cada una de las comprensiones del ser. El ser pues se interpreta a partir del tiempo. ¿Cuál es el papel de la comprensión en esta trama?

Para realizar esta tarea propusimos que, en *Ser y tiempo*, se abordan sucesivamente tres grandes temas, cada uno de ellos, por su parte, articulado en una multiplicidad de estructuras: el *ser-en-el-mundo*, la *cura* y la *temporalidad*; en cada uno de estos momentos, la comprensión es analizada desde diferentes ángulos. Sin embargo, como hemos tratado de mostrar, la progresión de los temas no se da en una marcha lineal sino circular. Desde el principio son anunciados todos los fenómenos, si bien, de manera vacía, pero en cada nuevo capítulo o párrafo, van enriqueciéndose, de manera que, en cada nueva vuelta, la totalidad conceptual gira en torno al fenómeno en turno.

La anterior secuencia temática tiene como punto de partida metódico la cotidianidad de término medio, misma que se desarrolla conforme avanza la analítica, mostrando también todo un espectro de fenómenos que le son afines: la impropiedad, el ser cabe, el uno, la caída. Este es un tema de la máxima importancia y una de las innovaciones del filosofar de Heidegger, puesto que pone en el centro de su pensamiento un fenómeno que había sido pasado por alto por la filosofía occidental desde Platón. Aquí sostenemos que el tema de la cotidianidad y sucedáneos equilibran la arquitectónica de *Ser y tiempo*: cada nuevo paso dado es por lo regular contrastado o introducido por la manera cotidiana de interpretar tal o cual fenómeno. Esta manera de proceder impide –o le quita– lo que de aséptico pudiera tener la analítica existencial. Con otras palabras, los existencialistas son lo que son en la situación de hecho de la facticidad. Existencialidad y facticidad son inseparables.

Por otra parte, tratamos de mostrar la tesis de que la comprensión es un fenómeno que encierra varios tipos de comprensiones, unas dentro de otras, que se pueden matizar en el análisis, pero que constituyen un mismo fenómeno, es decir, que propiamente no es un fenómeno sino un complejo de fenómenos, a saber, el comprender (*Verstehen*), que a su vez puede ser un comprender propio (*eigentliches Verstehen*), o un comprender impropio (*uneigentliches Verstehen*) que también designa comprensibilidad (*Verständigkeit*). Este tipo de comprender es un *comprender existencial* en cuanto involucra al Dasein como ente, es propio o impropio de acuerdo a como el Dasein del caso ejecute su poder ser. La comprensión del ser (*Seinsverständnis*), por su parte, es un comprender “ontológico” en cuanto incluye una comprensión del ser del ente que no es como el Dasein, en ella, el ser en general es comprendido, mas no concebido ontológicamente, por ello Heidegger le llama *comprensión preontológica*, gracias a la cual puede desarrollarse una ontología explícita.

La comprensión del ser es a la vez el presupuesto y el objeto de *Ser y tiempo*, de ahí la objeción del *círculo vicioso*, objeción sin jurisdicción en un discurso que no intenta hacer una demostración fundamentativa, sino una mostración fenomenológica. En la primera, a partir de proposiciones establecidas se *deducen* conclusiones, acorde con este proceder se incurre en un error cuando se intenta demostrar aquello mismo que se presupone. En la segunda lo que no hay es deducción, sino develación efectuada en una reducción, una construcción y una destrucción fenomenológicas. Por esta razón volver a preguntar por el Ser mismo equivale a despejar la “oscuridad” de la comprensión del ser. Tal es el propósito de la *analítica existencial*, llamada antes de *Ser y tiempo*, *ciencia originaria preteórica* (*vortheoretische Urwissenschaft*), en otras palabras, se trata de un esfuerzo no objetivante que ya no se dirige a aspectos cuantitativos sino al *cómo* de estos.

La teoría es el pensar objetivante por excelencia, pensar que en su versión moderna consolida la “relación sujeto-objeto”. La filosofía moderna parte de la interpretación de la “esencia” del hombre como *sujeto*, en sus diversas acepciones, que a fin de cuentas apuntan a un *sujeto puro*, realidad intemporal y por tanto deshistorizada. Frente a esto, *Ser y tiempo* representa una *destrucción* de la tradicional relación sujeto-objeto; al contrario, el ser-en-el-mundo da cuenta de la estricta copertenencia de Dasein y mundo. El ser-en-el-mundo es más exactamente la trascendencia originaria del Dasein, el original *sobrepasar* al ente. Este sobrepasar es posible gracias al advenir extático inherente al comprender, es decir, al pre-comprender la totalidad de conformidad o condición respectiva (*Bewandtnis*) que deja en libertad al ente. El ente puede ser descubierto en el ver en torno (*Umsicht*) porque el mundo está ya previamente revelado. En la familiaridad con el mundo el Dasein se da a entender originariamente su ser y su poder ser, no está demás insistir en

que no se necesita de ninguna transparencia teórica para moverse en la estructura remisiva del mundo. Pero el mundo no sólo deja en libertad a entes a la mano, sino también a otros Dasein: le es inherente con la misma originalidad el ser-con-otros. La apertura de los otros también es parte integrante de la significatividad que constituye el mundo. Esto significa que en la comprensión del ser está ya dada la comprensión del otro.

El examen más profundo que hace Heidegger en el marco del estado de abierto o apertura (*Erschlossenheit*), y que constituye una de las piezas esenciales para la intelección de lo que llamó el Dasein, por cuanto éste no es propiamente el hombre sino el espacio ontológico, la abertura, donde el ser en sí mismo se manifiesta, el ahí (*Da*) del ser, revela que precisamente este ahí es constituido por el encontrarse y el comprender, es decir, que la comprensión originaria es siempre un comprender dispuesto o un encontrarse comprensor. También aquí, Heidegger otorga a lo que comúnmente se llama sentimientos y afectos un papel ontológico de primera, por cuanto son lo primero que nos abre al mundo: el más agudo percibir sería incapaz, como lo ha mostrado en el temple del miedo, de abrir primariamente entes. Ambos existenciarios son articulados por un tercer elemento de igual originalidad, el habla.

En el comprender radica el poder ser, la posibilidad de que el hombre sea un ser no acabado, sino que se inventa a sí mismo, que puede elegir posibilidades desde las cuales o sobre las cuales se proyecta. Asimismo, la posibilidad, ha sido emancipada de su emporio lógico: como lo meramente posible y contingente, ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad, y elevada a la más alta determinación ontológica del Dasein, en consecuencia es definido como un ser posible. La muerte es la posibilidad en la que más primordialmente se destaca su sentido para el hombre, en cuanto, es la *posibilidad máxima* de la existencia. En cuanto tal, otorga la posibilidad de acotar la posibilidad como posibilidad, simultáneamente revela sin disimulos quién es el hombre: un ser finito, arrojado y entregado a la responsabilidad de sí mismo. El comprender que anticipa la muerte es un ver presto a la situación del caso, es decir, es un *Augenblick* o mirada para su tiempo.

La muerte se muestra a Heidegger como el fundamento de la cura, es decir, lo que la anima. El examen existenciarío que realiza de ella lo lleva a plantear el problema de la finitud y, en consecuencia, el de la nada. El temple que la revela es la angustia, en la cual se lleva a cabo el quiebre con los entes del mundo y la posibilidad de acallar las habladurías, por lo que el Dasein coincide totalmente consigo mismo. La desazón de la angustia ante la nada obliga al hombre a tomar sobre sí el ente que es o bien a huir de ella hacia el mundo público. Asimismo se muestra como el oculto fundamento de la conciencia, en cuanto transida de nada, ésta no tiene nada que decir, pero esto no significa parálisis, para curar la desazón es necesario actuar. La respuesta que pide el silencio de la conciencia es la resolución. La resolución ocupa un lugar central, por cuanto a

partir de ella se revela la temporalidad existencial, o sea, es el tema que liga a ser y tiempo, es decir, permite mostrar de qué manera el tiempo se muestra como sentido del ser del Dasein.

El comprender es, en general, el ver del Dasein, un ver anterior al ver con los ojos del cuerpo, incluso anterior al pensamiento y a la intuición, un ver que no hace planes. Anterior quiere decir que abarca íntegro el ser-en-el-mundo y, por ello, puede modificarse: mirar o presentar. Este ver es *pre-ser-se* o *serse-de-antemano*, en el fondo lo alimenta, el advenir extático. Pero el proyecto comprende que no puede proyectarse indefinidamente, en efecto, lo que se proyecta es una temporalidad esencialmente finita. Ahora bien, la interpretación temporal del ser, a partir de la temporalidad del Dasein, nos hará concluir que el Ser mismo es finito. Ciertamente la finitud del ser no es de la misma especie que la finitud del Dasein, pero decir que el ser es eterno equivale a tener la certeza que el hombre vivirá por siempre.

Para terminar, hemos visto que los diversos éxtasis de la temporalidad tienen de antemano proyectado un esquema horizontal que dirige la dirección del correspondiente arrebatado, pues bien, entre los éxtasis de la temporalidad y sus respectivos horizontes está la diferencia entre la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein y la temporariedad (*Temporalität*) del ser; los éxtasis corresponden al advenir, al sido y al presente, mientras que los horizontes serían la *futurabilidad*, la *sididad* y la *presencialidad*,¹ en los cuales vendría dado el ámbito del sentido del ser en general, sus modos y articulaciones fundamentales. Esto nos dice que, la diferencia ontológica entre ser y ente viene dada entre la temporalidad y la temporariedad, es decir, que viene implícita en la comprensión del ser, y por tanto, dada a nivel preconceptual.

¹ Esos términos de futurabilidad y sididad, que ya no son tematizados por Heidegger, los acuño provisionalmente como los esquemas horizontales de los éxtasis, sobre la base de la cita anterior, a saber: Lo que se encuentra más allá de éxtasis como tal en virtud de su carácter de estar-arrebatado está determinado por este carácter o, mejor, lo que determina en general el *hacia dónde* del «más allá de sí» como tal es la *presencia como horizonte*. El presente se proyecta extático en la presencia. La presencia no se identifica con el presente, sino que constituye, como condición fundamental del esquema horizontal de este éxtasis, la estructura completa de este éxtasis. **Lo correspondiente vale para los otros dos éxtasis, el futuro y el haber-sido.** PFF. P. 365 (subrayado mío)

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES ORIGINALES

- Heidegger, M., *Gesamtausgabe* (en adelante, GA), Francfort del Meno, Vittorio Klostermann.
-----, *Sein und Zeit*, 1927, GA 2, 1977.
-----, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*, Sommersemester, 1927, GA 24, 1989.
-----, *Kants und das Problem der Metaphysik*, 1929, GA 3, 1991.
-----, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 1994
-----, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Wintersemester 1920/ 21, GA 60, Frankfurt am Main, 1995
-----, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische, Forschung*, Wintersemester, 1921/22, GA 61, 1985
-----, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Sommersemester, 1923, GA 61, 1987.
-----, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, Sommersemester, 1925, GA 20, 1979
-----, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommersemester, 1928, GA 26, 1990.
-----, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927/28, GA 25, 1977

1.1 TRADUCCIONES

- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad., José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
-----, *Ser y Tiempo*, trad., Jorge Eduardo Rivera Cruchagua, Madrid, Trotta, 1998
-----, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad., Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000
-----, *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad., Joaquín Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2004
-----, *Introducción a la filosofía*, trad., Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Frónesis, 1999
-----, *Kant y el problema de la metafísica*, trad., Gred Ibscher Roth, sup., Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1986
-----, *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Almagesto/Biblos, 2003
-----, *Schelling y la libertad humana*, trad., Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1990
-----, *Estudios sobre la mística medieval*, curso de verano de 1921, trad., Jacobo Muñoz, Madrid, Siruela, 1997
-----, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp)*, 1922, trad., Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002
-----, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad., Jaime Aspiunza, Madrid, Alianzaz, 1999

- , *El concepto de tiempo*, 1924, trad., Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 1999
- , *¿Qué es eso de filosofía?*, trad., Adolfo P. Carpio, Buenos Aires, Sur, 1960
- , *¿Qué es la filosofía?*, Trad., Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2004
- , *¿Qué es filosofía?*, contiene tres conferencias: *¿Qué es eso de filosofía?*, *El principio de razón y El fin de la filosofía y la tarea de pensar*, trad, José Luis Molinuevo, Madrid, Narcea, 1985.
- , *Introducción a la metafísica*, 1º ed. alemana 1953, trad, Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1998.
- , *Arte y poesía*, contiene “Hölderling y la esencia de la poesía” y “El origen de la obra de arte”, trad., Samuel Ramos, México Fondo de Cultura Económica, 1985
- , *Hölderling y la esencia de la poesía*, trad Juan David García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1998
- , “Hacia una discusión de ‘Serenidad’”, *Espacios 17*, trad., Anamaría Ashwell, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1991, pp. 62-74
- , *¿Qué es metafísica?*, contiene, *De la esencia del fundamento*, *De la esencia de la verdad y La tesis kantiana sobre el ser*, Trad., Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX, 1987.
- , *Hitos*, trad., Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- , *Caminos de bosque*, trad., Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1995
- , *Conferencias y artículos*, trad., Eustaquio Barjau, Barcelona, Serbal, 1994
- , *Identidad y Diferencia*, trad., Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1998
- , *De camino al habla*, trad., Yves Zimmermann, Barcelona, Serbal, 1987
- , *Conceptos fundamentales*, trad., Manuel E. Vázquez García, Madrid, Altaya, 1994
- , *Nietzsche I y II*, trad., Juan Luis Verma, Barcelona, Destino, 2000
- , *Carta sobre el humanismo*, 1946, trad., Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- , “Sobre la cuestión del ser”, *Espacios 7*, Trad., Germán Bleigerg, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1985, pp. 53-70
- , “Tiempo y Ser”, *Espacios 15*, Trad., Alonso Quijano, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989, pp. 3-13
- , *Tiempo y Ser*, (orig. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1988), trad., Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Tacnos, 1999
- , “Introducción y Epílogo a *¿Qué es metafísica?*”, *Espacios 10*, trad, Anamaría Ashwell, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987, pp. 77-88
- , “La cosa”, *Espacios 14*, trad, Anamaría Ashwell, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989, pp. 3-11
- , “Serenidad”, *Espacios 12*, trad, Anamaría Ashwell, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1988, pp. 3-11
- , “Hacia una discusión de ‘Gelassenheit’: Conversaciones en un sendero del campo sobre el pensar”, *Espacios 12*, trad, Anamaría Ashwell, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1988, pp. 3-22
- , *Camino de campo*, Trad., Carlota Rubiés, Barcelona, Herder, 2003

-----, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad., Jorge Uscatescu, México, Fondo de Cultura Económica-Siruela, 2006

-----, *¿Qué significa pensar?*, Trad., Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005

-----, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad., Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay, Buenos Aires, Alfa, 1975

-----, *Seminario de Le Thor (1969)*, trad., Diego Tatián, Argentina, Alción, 1995

-----, Carta-prólogo a «*Heidegger. Through Phenomenology to Thought*», de William Richardson, S. J., traducción de Pablo Oyarzun Robles, 1967. Edición electrónica de www.philosophia.cl /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS

2. OTRAS FUENTES ORIGINALES

Aristóteles, *Metafísica*, trad., Tomás Calvo Martínez, Barcelona, Gredos, 2003

-----, *Ética Nicomáquea*, trad., Julio Pallí Bonet, Barcelona, Gredos, 2000

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, México, Porrúa,

Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas I y 2*, trad., Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, 2002

-----, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad., Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002

-----, *Die Idee der Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1950

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1952

-----, *Crítica de la razón pura*, trad., Manuel M. Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Porrúa, 1998

Platón, “El Sofista” en *Diálogos*, vol. V, trad., M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, Barcelona, Gredos, 2000

-----, “La República” en *Diálogos*, vol. IV, trad., Conrado Eggers Lan, Barcelona, Gredos, 2000

3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Aguilar Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998

Astrada, Carlos, “De Kierkegaard a Heidegger”, *Espacios 12*, trad, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1988, pp. 23-26

Bengoa Ruiz de Azua, J., *De Heidegger a Habermas (Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea)*, Barcelona, Herder, 1992

Bech, Josep Maria, *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Ediciones de la Universitat de Barcelona, 2001

Caputo, John D., “Meister Eckhart y el último Heidegger: El elemento místico en el pensamiento de Heidegger”, *Espacios 11*, trad, Anamaría Ashwell, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987, pp. 3-32

- Corvez, M., *La filosofía de Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970
- Cohn, P., *Heidegger su filosofía a través de la nada*, Madrid, Guadarrama, 1975
- Constante, A., *El retorno al fundamento del Pensar (Martin Heidegger)*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986
- Dreyfus, H. L. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Sein and Time, Division I*, Cambridge, Massachusetts, 1991
- Dastur, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, trad., Lisabeth V. Ruiz Moreno, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006
- Dreyfus, H. L., *Ser-en-el-mundo (Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger)*, trad., Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1996
- De Waelhens, A., *La filosofía de Martin Heidegger*, trad., Ramón Ceñal, Universidad Autónoma de Puebla, 1986
- Del Barco, Oscar, "Introducción a una lectura fragmentaria de Heidegger", *Espacios 15*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989, pp. 14-24
- Del Barco, Oscar, "Notas sobre Heidegger", *Espacios 8*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984, pp. 3-13
- Del Barco, Oscar, "Heidegger y el misterio de la técnica", *Espacios 12*, trad, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1988, pp. 27-38
- Escamilla, Manuel Luis, *La metafísica de El ser y el tiempo de Heidegger*, San Salvador, Editorial Universitaria, 1961.
- Echarri S. J., Jaime, *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Universidad del Deusto, España, 1997
- Escudero, Adrián, "El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Barcelona, 2001, pp. 179-221
- Espejo, Miguel, *Heidegger. El enigma de la técnica*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987
- Feick, H., *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1968
- Gacitúa, V., *Formulación ontológico científica de "El ser y el tiempo"*, Buenos Aires, 1963
- Gaos, J., *Introducción a "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986
- Granel Gérard, "Precisiones sobre el acceso al pensamiento de Martin Heidegger: *Sein und Zeit*", en Chatelet, Francois, *Historia de la filosofía Tomo IV*, trad Francisco Javier Aguirre González, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 457-495
- Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, trad., Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2002
- , *Verdad y Método*, Trad., Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003
- Hannah Arendt- Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Frankfurt am Main, 1998, Barcelona, Herder, 2000
- Herrmann, F. W., *La "segunda" mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1997

-----*Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, erweiterte Auflage 2004

Juanes, Jorge, "Derivas a partir de Heidegger", *Espacios* 8, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1994, pp. 15-34

Landgrebe, L., *La filosofía actual*, Caracas, Monte Ávila, 1968

Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad., Román Setton, México, Fondo de Cultura Económica, 2006

Másmela, C., *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Madrid, Trotta, 2000

Martin Heidegger. Cartas a Max Müller y Bernhard Welte, Trad, Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez, Universidad Iberoamericana, México, 2006

Maldonado, Rebeca, "El círculo hermenéutico, un círculo vital. Sobre Dilthey, Heidegger y Gadamer", *Entre hermenéuticas*, Facultad de filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 65-79

-----, *La razón estremecida. Ensayo sobre Kant*, Universidad Nacional Autónoma de México, en prensa

Murena H. A y Vogelmann, "Heidegger, partiendo de Heráclito", *Espacios* 14, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989, pp. 12-14

Ott, H., *Martin Heidegger. En camino a su biografía*, Madrid, Alianza, 1992

Peñalver, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989

Olmos, Jorge, "Apuntes heideggerianos", *Espacios* 19, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1994, pp. 51-60

Nuño, Juan Antonio, *La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía. La tarea de la destrucción de la ontología en relación con la filosofía griega*, Caracas, Separata del Anuario *Episteme* No 3 1960

Palmier, Jean-Michel, "Heidegger y el nacional-socialismo", *Espacios* 9, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986, pp. 6-26

Pöggeler, O., *Filosofía y política en Heidegger*, México, Ediciones Coyoacán, 1999

Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986

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

Rivara Kamaji, Greta, *El ser para la muerte: Una ontología de la finitud (Fragmentos para una reflexión sobre la muerte)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ítaca, 2003

Rivero, Paulina, Alétheia, *La verdad originaria. Encubrimiento y descubrimiento del ser en Martin Heidegger*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004

-----, "La hermenéutica ontológica de Martin Heidegger", *Entre hermenéuticas*, Facultad de filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 81-91

Santander, R., *Trabajo y Praxis en "El ser y el tiempo de Martin Heidegger"*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1985

Santander, R., "La cuestión del tiempo", *Morphé 11/12. Ciencias del Lenguaje*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1995, pp. 9-130

Scherer, R, y Kelkel, A., *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, trad, Bartolomé Parera Galmes, Madrid, EDAF, 1981

Steiner, G., *Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978

-----, "Otra vez Heidegger", *Espacios 19*, Trad., Anamaría Ashwell y Jorge Olmos, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1994, pp. 4-21

Safransky, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad, Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 1997

Sánchez Sergio, "Heidegger: el abismo del pensar", *Espacios 19*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1994, pp. 29- 32

Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Trad., Alfredo Báez, México, Gedisa, 1990

Vigo, Alejandro G., "Phrónesis aristotélica y Verstehen heideggeriano", *Amor a la sabiduría. Estudios de metafísica y ética en homenaje al Prof. Juan de Dios Vial Larraín*, Santiago de Chile, J. Araos San Martín, 2004, pp. 487-515

Wagner de Reina, A., *La ontología fundamental de Heidegger su motivo y su significación*, Buenos Aires, Losada, 1945

Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdez, México, 2004

-----, "'Mi Brentano es el de Aristóteles'. La presencia metódica y temática de Franz Brentano en la ontología fundamental de Martin Heidegger", *Cuadernos de Filosofía No. 35*, Universidad Iberoamericana, México, 2006, pp. 77-91

-----, "Los prejuicios del ser. Reflexiones en torno al inicio de *Ser y tiempo*", *La Lámpara de Diógenes*, vol. 6, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2005, pp. 119-126