

# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

## Facultad de Filosofía y Letras

### Sistema de Universidad Abierta

CON-SER, COEXISTENCIA Y SER-UNOS-CON-OTROS  
COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DEL DIÁLOGO  
ENTRE CULTURAS

T E S I S  
QUE PRESENTA  
CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ  
PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

ASESOR: DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

MÉXICO, D.F. 8 de abril de 2006



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.

# ÍNDICE

## ABREVIATURAS

## INTRODUCCIÓN 1

## CAPÍTULO 1: EL PUNTO DE PARTIDA FENOMENOLÓGICO 6

- §1. La pregunta fundamental 6
  - a) Necesidad de la pregunta 6
  - b) Ser y ente 10
  
- §2. Fenómeno, logos y fenomenología 13
  - a) Apuntes breves sobre la fenomenología 13
  - b) El concepto fenómeno 14
  - c) El concepto logos 15
  - d) El concepto fenomenología en Heidegger 19
  
- §3. Fenomenología trascendental y fenomenología hermenéutica 24
  - a) La fenomenología como ciencia estricta en Husserl 25
  - b) Fenomenología hermenéutica 28
  - c) Los indicadores formales 30

## CAPÍTULO 2: APERTURA DEL MUNDO COMÚN 34

- § 4. Dasein: existencia y ser-cada-vez-mío 36
  
- § 5. La apertura del ser-cabe (estar en medio de entes) en la cotidianidad 41
  - a) Apertura en tanto ser-en-el-mundo 41
  - b) El dejar-ser y la condición respectiva del útil 44
  - c) Ser-cabe otros modos de ser 48
  
- § 6. Con-ser, coexistencia y ser-unos-con-otros 50
  
- § 7. Mundo fenomenológico: perspectiva y ámbito común de patencia 59
  - a) Mundo es perspectiva 60
  - b) Verdad y comunidad 62
  - c) Ámbito común de patencia 65

## CAPÍTULO 3: COMPRENSIÓN AFECTIVA DE SER Y CUIDADO 68

- § 8. Afectividad común 71
  
- § 9. Comprensión común 80
  - a) Comprensión, proyecto y trascendencia: constitución temporal del comprender 85

- b) Comprensión común e indiferenciada 87
- § 10. Cuidado: ocupación y solicitud 92
  - a) Solicitud y ocupación: la comparecencia de los otros en la cotidianidad 91
- § 11. La mirada cotidiana 94
  - a) La estructura de “algo como algo” 94
  - b) Algunas readaptaciones de la mirada 96
  - c) La mirada: antepredicativa y no prelingüística 98

#### **CAPÍTULO 4: DIÁLOGO EXISTENCIARIO Y COSMOVISIÓN 99**

- § 12. Diálogo existenciario: el ser-unos-con-otros es dialógico 99
- § 13. Cultura y cosmovisión: habitar 106
  - a) Sobre la relación entre filosofía y cosmovisión 106
  - b) Algunos términos de cultura 107
  - c) Cultura y cosmovisión: ser-en 110
- § 14. Dispersión y finitud: fundamento de la cosmovisión 113
  - a) Sostenerse en el cobijo y la protección del ente 115
  - b) Sostenerse en sí mismo: el posicionamiento 116
- § 15. Mismidad y comunidad 118
  - a) Sobre la identidad 118
  - b) El uno y la comunidad 122

**CONCLUSIÓN** 128

**GLOSARIO** 132

**BIBLIOGRAFÍA** 134

# ***Con-ser, coexistencia y ser-unos-con-otros como fundamento ontológico del diálogo entre culturas***

Consuelo González Cruz

## **INTRODUCCIÓN**

La búsqueda de estructuras, términos y modos de decir lo que somos es una búsqueda necesaria y continua. La filosofía, con su rica variedad de maneras de conformarse, tiene siempre en la mira, explícita o implícitamente, un modo de entender al ser humano. La propuesta de Heidegger es acceder al ser que somos para entonces estar en disposición de preguntar por el sentido del ser. En el acompañamiento de lo que el autor expone, principalmente en *Ser y tiempo* y en otras obras de Heidegger que por ese tiempo vieron la luz, he encontrado una descripción que se muestra distinta de muchas ideas tradicionales, en el ámbito filosófico y en el ámbito del sentido común o del saber compartido generalizado.

La manera en que Heidegger describe el ser de lo que somos se muestra también importante e inevitablemente resuena en nuestro contexto histórico, globalizado, en el que se habla de la necesidad de diálogo y acuerdo entre las diferentes culturas; pero, ¿qué tan válido es derivar del planteamiento de Heidegger otro que apunte a la pluralidad de las culturas y al diálogo entre ellas? ¿A qué nos referimos con cultura? ¿Qué pensamos cuando hablamos de diálogo? El planteamiento que aquí se propone, y que mira a las posibilidades del diálogo entre culturas, tiene como base el análisis existencial del Dasein. Creo que esto es posible siempre y cuando tengamos presentes los límites que marca el análisis fenomenológico hermenéutico.

En primer término, cuando hablamos de cultura inevitablemente pensamos en particularidades, en perspectivas, esto es, en maneras de mirar el mundo. Desde el análisis fenomenológico se entiende (y se develará) a la cultura como el habitar de manera familiar la casa construida en común, es la manera de ser-en-el-mundo. Heidegger nombra a esto cosmovisión y enfatiza dos caracteres de ella: es toma de postura (perspectiva) y fuerza motriz (uno), lo cual puede entenderse como la perspectiva desde la cual habito el mundo común. Por ello, la perspectiva, en cuanto particularidad de cada uno, no puede eliminarse, pues es tarea imposible; y tampoco se puede pretender suprimir lo común.

Los conflictos reales que hay entre la diversidad de mundos propios, sólo son posibles porque hay un mundo común. El mundo común, el del ser-unos-con-otros, no anula las diferencias, no es una homogeneización, porque no hay mundo común sin mundo propio. En

nuestro tiempo estos conflictos se expresan en fenómenos como la globalización y la emigración, con el necesario cuestionamiento de las identidades; también en conflictos concretos como las guerras y los ataques entre miembros de culturas tradicionalmente opuestas (conflictos entre Occidente y el mundo musulmán), y que implican lo religioso y lo económico. Sin embargo, no sólo a partir de los estruendosos acontecimientos nos percatamos de que existen otros ajenos a nosotros, frente a los que está latente el conflicto. Siempre estamos expuestos a encontrar un otro “extraño” cerca de nuestro hogar, que se halla en otro tipo de lejanía y que en mayor o menor grado sacude nuestra seguridad.

Ante esta situación, encontramos también una diversidad y riqueza de propuestas concretas que quieren contribuir a proporcionar marcos de referencia que posibiliten o tiendan a una convivencia plena.

La intención del presente escrito, sin embargo, no es realizar propuestas concretas para el diálogo fáctico. No se inscribe tampoco en el ámbito de la ética entendida como descripción de lo que debe ser. En la exposición de los existenciaros o caracteres de ser del ser humano (Dasein) enfatizamos con Heidegger el análisis y crítica de varios de los conceptos de la tradición occidental en los que se funda nuestra idea de ser humano, de comunidad y de diálogo, con base en obras como *Ser y tiempo* (1927), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) e *Introducción a la filosofía* (1928/29); apoyándome de manera secundaria en otros textos como *El concepto de tiempo* (1924), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923,) y *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919). También cito ocasionalmente —para complementar alguna idea de la época heideggeriana de la ontología fundamental— alguna frase de obras como *Introducción a la metafísica*, “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’” y otras.<sup>1</sup> Esta descripción de los existenciaros enfatiza el modo común de ser, guiada por la relación unitaria del con-ser (*Mitsein*), la coexistencia (*Mitdasein*) y el ser-unos-con-otros (*Miteinandersein*).

El análisis fenomenológico hermenéutico nos sitúa como seres que compartimos una red de significaciones o totalidad remisional que siempre será posible ampliar. Muestra al habla como diálogo en cuanto ella es por esencia comunicativa. Al habla le pertenece la escucha (apertura al otro en cuanto con-ser y a mí mismo) y el silencio, ella expresa nuestro ser a la intemperie y nuestra situación concreta. Del olvido de este ámbito originario del habla como diálogo, creo que nos hemos volcado a las palabras expresas como garantía de comunicación. Esto no significa que no sean necesarias, sólo intento señalar que no son ellas el comienzo de todo diálogo. Tanto el habla como el mundo común encuentran la raíz en el

---

<sup>1</sup> Cada una de las obras heideggerianas es citada como abreviatura a lo largo del presente trabajo. La forma de abreviarlas y los datos bibliográficos se hallan al principio de este escrito después del índice.

ser-unos-con-otros. El diálogo otorga al habla un matiz de compartir común, de necesaria referencia a los otros.

El análisis ontológico existencial heideggeriano, como veremos, no aborda un ámbito ajeno a lo óntico, al contrario, todo lo que expone apunta a lo óntico. Sin embargo, por tratarse de un nivel originario, del nivel previo que es condición de posibilidad de toda experiencia concreta, sólo puede apuntar a posibilidades abiertas; sólo quiere y puede describir sin pretender prescribir. Aun así, esta descripción del ser que somos, con toda su metodología rigurosa y crítica, tiene ella misma la determinación de ser posibilidad abierta a otras interpretaciones. Y no sólo eso, también es posibilidad a partir de la cual se pueden establecer fundamentos distintos para repensar la teoría del conocimiento, la ética, la antropología y otras disciplinas.

El título del proyecto propone a la relación unitaria: con-ser, coexistencia y ser-unos-con-otros como fundamento del diálogo fáctico entre culturas; pero a nivel ontológico encuentra que también el ser-unos-con-otros es dialógico y lleva consigo una cultura (*Weltanschauung*), como determinación propia de su facticidad. En esta cercanía con la manera en que Heidegger plantea la cooriginariedad de los existenciales, no pretendo dar primacía a algunos de ellos, sólo me enfoco a los que sirven de hilo conductor para la temática aquí tratada. En el presente trabajo el con-ser, la coexistencia y el ser-unos-con-otros conforman la relación unitaria guía de todo el análisis heideggeriano de los existenciales y se ven como la relación que fundamenta todo diálogo fáctico entre culturas concretas. Habrá que tener presente el sentido fenomenológico de “fundamento ontológico”, que en el ámbito heideggeriano apunta no a lo sustancial sino a lo originario.

En el capítulo primero se muestra el punto de partida de Heidegger en *Ser y tiempo*, alguien que tiene en vistas la pregunta por el ser y que para ello requiere preguntar por el único ente en el que el ser se hace manifiesto: el Dasein. Esto se lleva a cabo con un modo específico de tratamiento y exposición: el método fenomenológico hermenéutico. El cual es una crítica perspicaz a la tradición (occidental), acompañada a su vez del reconocimiento explícito de la necesidad y riqueza de la misma. A esta tradición se halla de manera especialmente cercana su maestro Husserl, fundador de la fenomenología trascendental, de la cual parte y se distancia la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Todo lo anterior culmina con los indicadores formales o existenciales; ellos son los conceptos que acompañan la idea de ciencia originaria de Heidegger, implican una crítica a los conceptos de la tradición y son el único modo, de acuerdo con el autor, en que puede llevarse a cabo un estudio ontológico fundamental.

En el capítulo dos describo la apertura del ser del Dasein, su esencial dispersión en tres “direcciones” fundamentales: el sí mismo (ser-cada-vez-mío), las cosas (ser-cabe) y los otros Dasein (ser-unos-con-otros). No se trata de relaciones separadas, sino modos de enfatizar su siempre ser-en-el-mundo común. El punto de partida para el análisis del Dasein es la cotidianidad que muestra lo que comúnmente hacemos, es decir, lo que en común hacemos. En este capítulo me centro de manera especial en la exposición del ser-unos-con-otros y en el concepto fenomenológico de mundo con los cuales queda establecida una pauta importante para entender los otros existenciaros y la idea de cultura (*Weltanschauung*).

En el capítulo tres expongo los existenciaros de la afectividad y el comprender comunes. Ellos se constituyen por el existenciaro fundamental del ser-en, el cual posibilita que habitemos el mundo de manera familiar. Muestro cómo Heidegger realiza una fuerte crítica a la idea de sujeto o sujeto consciente que se apoya sobre todo en un ver teórico y en el llamado paradigma de la conciencia. El existenciaro de la condición de arrojado y la caída, modo en el que cotidianamente estamos, dan pie para que Heidegger muestre el sentido del ser del Dasein como cuidado, sentido que se abre desde la temporalidad y que apunta siempre a otro Dasein, ya sea en la ocupación o la solicitud. Al final de este capítulo abordo la estructura de “algo como algo” que liga el comprender con el existenciaro del habla.

Por último, en el cuarto capítulo analizaremos el habla como existenciaro articulador del comprender, la afectividad y la caída. El habla entendida ontológicamente, es decir, resaltando los caracteres de ser que la constituyen, se muestra como diálogo existenciaro. El ser del Dasein, en cuanto interpretante, es habla articuladora o diálogo existenciaro que no depende del lenguaje fáctico para entender a un otro que se halla en su ámbito de patencia. En este capítulo reitero el ser-en como existenciaro en el que se funda la familiaridad del habitar y, por tanto, el fundamento de la cosmovisión; pero con esto se muestra también a un ámbito “anterior” al ser-en: la falta de fundamento, es decir, la falta de un contenido ontológico. Debido a lo cual se explica la diversidad de culturas y articulaciones ónticas, así como las grietas que se abren en el edificio de la cultura y que muestran al Dasein el abismo de la falta de fundamento.

A través de este análisis Heidegger muestra la crítica a la tradición occidental, que puede hallarse explícitamente en una propuesta filosófica o implícitamente en el cotidiano sentido común. Esta crítica no es una negación de dicha tradición, sino una reapropiación de la misma desde un ámbito más originario que no había sido visto.

A partir de la exposición del Dasein como con-ser, coexistencia y ser-unos-con-otros va tomando forma una fuerte crítica a la idea de sujeto, pilar fundamental del modo de entendernos a nosotros mismos y a los otros. Esta idea presupone la de sustancialidad



permanente y de ella deriva cierta idea de identidad cultural, por lo menos ésa que cree en la posibilidad de mantener una serie de características personales como aval de la reciprocidad entre identidad y cultura. Con todo ello intento cuestionar el modo de entender la comunicación y el entendimiento con un otro de cultura distinta. El concepto fenomenológico de mundo será, por su parte, un concepto que describa el ser cultural como un ámbito de patencia siempre abierto, ámbito siempre común y sin límites cerrados.

Ahora bien, con la exposición de un análisis más originario y, en ese sentido, menos encubierto, no hemos garantizado nada, pues como Heidegger dice adelantándose y criticando a las posibles seguridades que deriven de una comprensión pretensiosamente correcta y exacta de su planteamiento: “no menos posible es la seriedad en la experiencia vulgar (...) que la falta de seriedad en una comprensión más originaria de ella. No obstante, la interpretación existencialmente [ontológicamente] más originaria abre también *posibilidades* para un comprender existencial [óntico] más originario, a condición de que los conceptos ontológicos no corten su vinculación con la experiencia óntica”.<sup>2</sup> Y en este apuntar a la apertura de posibilidades la obra de Heidegger es cardinal .

Por último, cabe mencionar que los términos en español elegidos, inicialmente pretendían seguir a un solo traductor (Jorge Eduardo Rivera), sin embargo, esto no fue posible por la cercanía y la familiaridad con las traducciones de otros como José Gaos, por ejemplo. Así pues, durante la exposición, siguiendo principalmente a Rivera, se mencionan a veces explícitamente las traducciones más conocidas de los términos que se manejan, sobre todo en lo que se refiere a *Ser y tiempo*, pero otras veces se omite tal explicación, por lo cual en lo posible aparece la palabra en alemán para ubicar el término referido. Además, al final de este trabajo, anexo un breve glosario con la variada traducción hispana de los términos heideggerianos aquí utilizados.

---

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo (ST)*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 313.

## CAPÍTULO 1: EL PUNTO DE PARTIDA FENOMENOLÓGICO

Los siguientes párrafos nos sitúan en el lugar que tiene la pregunta por el Dasein dentro del contexto de *Ser y tiempo*, para no olvidar que Heidegger está haciendo ontología fundamental y no antropología. Para ello hacemos un recorrido breve del cuestionamiento por el ser y de la respuesta a éste, en el que el modo que cobró primacía fue el sustancial, modo que a su vez se halla en la base de la noción de sujeto. Unido a esto, en la vida cotidiana nos encontramos con prejuicios que no dan cuenta de lo que se entiende por ser, sin embargo éstos muestran que el Dasein tiene desde siempre una comprensión previa de ser y que es, por tanto, el único que puede plantear la pregunta. En la clara diferencia y copertenencia de ser y ente encuentra Heidegger la posibilidad de buscar un modo de dilucidar el sentido del ser comenzando por lo pronto con el ser del Dasein. La exposición de lo que sea el ser del ente y el ser en general reclama para sí conceptos especiales, es decir, diferenciados de la tradición filosófica, en este caso específicamente del planteamiento husserliano. Así, el segundo párrafo muestra detalladamente la idea de fenomenología que se puede obtener de algunas obras cercanas a *Ser y tiempo*, además de la exposición que Heidegger hace de fenómeno y logos en el § 7 de *Ser y tiempo*; con todo esto tenemos una pauta de la manera en que Heidegger está manejando los conceptos. Sin embargo, dicha manera requiere hacer explícita la discusión que tiene con su maestro Husserl, la cual mostramos sucintamente en nuestro § 3, al final del cual abordamos lo que Heidegger llama indicadores formales o existenciales y que serán conceptos clave para ubicar el ámbito en el que se halla el presente proyecto.

### § 1. La pregunta fundamental

#### a) Necesidad de la pregunta

La pregunta por el sentido del ser es la pregunta fundamental, ella mantiene vivo el pensar de Heidegger y lo acompaña en todo su caminar filosófico.<sup>3</sup> En un primer momento pareciera que

---

<sup>3</sup> Existe diversidad de opiniones respecto a si se puede hablar de una dirección clara en el camino de Heidegger. En ningún momento se pretende defender que el andar filosófico de Heidegger estuviera perfectamente previsto desde el inicio. Su camino fue una búsqueda, pero algo se mantuvo como un motor que abrió los diferentes y profundos análisis. Cf. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, UIA/ Plaza y Valdés, 2004.

esta pregunta es sólo una repetición de lo que la tradición filosófica ha hecho siempre, pues si hay algo que ha ocupado grandes cantidades de tinta es la respuesta a lo que es el ser y las clasificaciones que se han hecho del mismo. Por otro lado, la pregunta por el ser se ha relacionado íntimamente con la pregunta por la verdad, la cual es tratada ampliamente por la teoría del conocimiento. Así, pues, podríamos preguntarnos ¿qué caso tiene una pregunta por el sentido del ser a estas alturas del recorrido histórico-filosófico? ¿No hay ya suficientes opciones de interpretación? En el caso de querer acercarnos a las respuestas sistemáticas y contundentes que se han dado, ¿no nos queda claro que el ser es un concepto amplio que puede entenderse algunas veces como esencia o sustancia?, ¿no significa algunas veces realidad?, ¿no es cierto que algunas veces su función es existencial y otras es predicativa o atributiva? Y ya sea que lo entendamos como el concepto más general y amplio (generalización), como el concepto que puede tener múltiples significados (analogía) o bien como un concepto que sólo genera falsos problemas, ¿no existen asuntos más importantes que nos apremian en el ámbito filosófico? Como sabemos, Heidegger no era de esta opinión, y contra todas estas objeciones y descalificaciones que se pudieran hacer a su camino, supo leer con renovados ojos la tradición, considerada muchas veces superada. Heidegger piensa que la tradición tiene mucho que decir y que los grandes filósofos parten de una situación fundamental que los mueve a plantear sus respuestas, pero los problemas, por ser históricos, atañen directamente a nuestra existencia y, por ello, son posibilidades heredadas que nos enriquecen siempre que haya la escucha por nuestra parte y disposición para elaborar nuevos cuestionamientos.

Para Heidegger la búsqueda renovada de lo que es el ser es algo que nos impone el ser mismo y cuya respuesta provisional sólo puede ser dada por los seres humanos a los que llama Dasein o ser-ahí o el ahí del ser.<sup>4</sup> Las múltiples respuestas otorgadas por algunos filósofos han sido fruto de una escucha y de una necesidad auténtica de contestar a esa pregunta fundamental. La copertenencia de ser y Dasein nos puede aclarar gran parte del camino que abordaremos, pues no se da uno sin el otro, no hay dependencia sino pertenencia mutua.

Los presocráticos fueron los que iniciaron nuestra tradición filosófica y en algunos de ellos, concretamente en Parménides, estuvo presente la pregunta por el ser. En un sentido distinto, la pregunta socrática (*tí to ón*) indaga por lo que es, se piensa en una entidad, o en lo

---

<sup>4</sup> Queremos reiterar que en adelante nos basamos fundamentalmente en la traducción de Jorge Eduardo Rivera. “Ser-ahí” es la traducción de Gaos; en adelante sólo será nombrado Dasein, como sinónimo de existencia y del ente en el que tiene lugar el ser (el Dasein es el ahí del ser). Si por alguna razón utilizamos el lenguaje de Gaos, esto será aclarado.

que posteriormente se llamaría la esencia de las cosas. Aristóteles afirmó que “ser se dice de muchas maneras”<sup>5</sup> y a partir de ahí propuso una diversidad de modos de ser. Sin embargo, la tradición otorgó el privilegio a uno de ellos: a la sustancia, modo que permeó los análisis de la Escolástica. Ésta, a su vez, fue determinante en la noción de sujeto que inaugura la modernidad con Descartes. Y con mayores o menores matices, estas nociones de ser como sustancia o esencia y como existencia han determinado toda nuestra tradición, es decir, que conformando nuestro lenguaje han conformado, hasta cierto punto, nuestra manera de entender lo que es ser. En el nivel cotidiano el concepto “ser” forma parte importante de nuestra gramática; por lo mismo, nos es familiar y podemos distinguir, es decir “utilizar”, sus “funciones” sin problema alguno.

En el primer párrafo de *Ser y tiempo*, Heidegger habla de los tres principales prejuicios que desalientan la pregunta por el ser.<sup>6</sup> Ellos son: 1) El ser es el concepto más universal: si partimos de la universalidad de la analogía del ser que Aristóteles llamó la unidad de la analogía y de la cual Tomás de Aquino —siguiendo a Aristóteles— dice “una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprende como ente”,<sup>7</sup> nos damos cuenta de que el concepto ocupó seriamente a la ontología medieval hasta Hegel, pero no por ello se aclaró. Respecto a esto dice Heidegger que a pesar de que se trate del concepto más universal no por ello es el más claro, sino, al contrario, es el más oscuro. 2) Por ser el concepto más abarcador, es el concepto que sirve para definir todo lo que existe, pero el ser mismo no puede ser determinado por lo ente, por tanto es un concepto indefinible. Heidegger está de acuerdo con que el ser no pueda definirse por lo ente, pero no porque pertenezca a una clase superior y general que abarca a todo lo ente. Esta indefinición del ser “no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella”; 3) A la par con estas nociones, que pertenecen más bien al ámbito de las tematizaciones que hacen los filósofos y que por cierto no son tan claramente representativas de lo que piensa la mayoría de los seres humanos, en el nivel cotidiano, en la vida diaria, la gente tiene la idea de que el concepto ser es lo más común y evidente, puesto que comprendemos sin problema alguno el uso que le damos en los enunciados que hacemos respecto a nuestro comportamiento con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Sin embargo, ésta es una comprensibilidad de término medio que Heidegger ve como detonador de la pregunta por el sentido del ser

---

<sup>5</sup> Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, L. IV, 2, 1033 a 33 ss.; L. VI, 2, 1026 a 33 ss.; L. VII, 1, 1028 a 10 ss.; L. IX, 10, 1051 a 33.

<sup>6</sup> *ST*, pp. 26-28.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 26.

porque, en un primer momento, lo que se muestra como obvio, en un segundo momento nos deja perplejos y sin respuesta ante la pregunta ¿qué entendemos por ser?.

Esta necesidad, según Heidegger, está planteada desde *El Sofista* de Platón, texto que ocupa parte del breve pero importante prólogo a *Ser y tiempo*: “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido de ser*”.<sup>8</sup> Y lo grave de esto es que ni tenemos respuesta ni nos hallamos perplejos por ello. Así, el propósito de *Ser y tiempo* es plantear de nuevo la pregunta que cayó en el olvido o que se basó acriticamente en lo heredado por la tradición. Este planteamiento tiene en cuenta el tiempo como “horizonte de posibilidad de toda comprensión del ser en general”.<sup>9</sup>

Lo que detona la pregunta es que la comprensión de término medio no puede responder temáticamente a lo que sea el ser, sin embargo, es justamente esta comprensión a partir de la cual descubriremos (desocultaremos) nuestra “pertenencia” al ser mismo, y es la que nos da el suelo para replantear la pregunta por el sentido del ser. El carácter del preguntar es elaborado en el parágrafo 2 de *Ser y tiempo*. Aquí nos dice Heidegger que todo preguntar es una búsqueda, pero también que aquello que buscamos no parte de la nada, sino que está guiado de antemano por aquello que se busca. Todo preguntar no es un ingenuo buscar; siempre tenemos ya una tradición que se nos ha adelantado y que, a favor o en contra de ella, determina la dirección de nuestros cuestionamientos. Pero no es sólo la tradición la que nos determina, también es nuestra propia estructura (estructura ontológica circular<sup>10</sup>), del Dasein que somos en cada caso nosotros mismos. Así pues, si quisiéramos con Heidegger seguir el camino crítico hacia la tradición, tampoco comenzaríamos desde la pura “nada”; tendríamos un previo: la comprensión no temática de ser, en la que se funda también la comprensión mediana. Aquello que buscamos nos revela de alguna manera lo que ya nos pertenece: buscamos aclarar ser, pero porque en definitiva, contamos con una precomprensión de lo que es ser.

La pregunta por el ser, de este modo, no es algo que se halle alejado de nuestra propia existencia, no es algo que desde lo más abstracto tengamos que integrar a nuestro campo de conocimiento. Nuestra propia existencia, para ser lo que es, necesita ya de una comprensión

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 23. La indicación de que la primera página de *Ser y tiempo* es el prólogo [*das Vorwort*] la da Heidegger cuando dice lo siguiente: “ El preámbulo [*das Vorwort*] a *Ser y tiempo*, en la primera página del tratado, concluye con las siguientes frases ‘La intención del presente tratado es la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del «ser»’” (M. Heidegger, “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’”, *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 309).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 177. Heidegger se refiere aquí al círculo hermenéutico de la comprensión de ser: preguntamos por el ser porque tenemos una comprensión previa de ser.

previa de ser. En el nivel cotidiano comprendemos el ser de los entes con los que tratamos, aun cuando no tengamos una tematización explícita de lo que es ser.

Por lo anterior, la pregunta nos incumbe a todos, aunque no todos la hagamos explícita. En las primeras líneas de *Introducción a la metafísica* Heidegger nos dice que la pregunta emerge en todos, pero algunos nos limitamos a escucharla como mero enunciado y a dejarla que se apague como el sonido de una campanada que se extingue poco a poco; nos topamos con ella, pero si no la formulamos, si no nos exigimos a nosotros mismos el estado apropiado para el preguntar, es como si nunca se hubiera presentado: “¿Por qué es el ente y no más bien la nada? (...) todos nos sentimos rozados por el oculto poder de esta pregunta sin comprender del todo lo que nos ocurre (...) esta pregunta se puede preguntar propiamente o, si la desconocemos como tal, puede atravesar nuestra existencia tan sólo como una ráfaga de viento...”<sup>11</sup>

## b) Ser y ente

Es importante aclarar lo que Heidegger expresa al inicio de *Ser y tiempo*: “Ser es siempre ser de un ente”.<sup>12</sup> No es el primer momento en que lo menciona, y en adelante lo hará algunas veces más. Sin embargo, es necesario tener presente esto, a riesgo de que regresemos a la idea tradicional de que el ser es un ámbito ajeno a nosotros, o bien, lo pensemos como un atributo más de lo que sería nuestra esencia. Esto es fundamental en Heidegger: no se da el ser sin el ente y, sin embargo, el ser no es un ente. Cuando la tradición preguntó por el ser, lo que hizo fue dar como respuesta la entidad del ente, olvidándose así del ser del ente.<sup>13</sup> Y como frente a un ente lo primero que hacemos es atribuirle cualidades, lo mismo queremos hacer con el ser.<sup>14</sup> Que el ser lo sea siempre de un ente, apunta de manera indirecta a lo que Heidegger llamará la diferencia entre ser y ente, diferencia que fue olvidada por la tradición. Esto lo debemos tener presente en toda la exposición, ya que no es fácil sustraernos a lo que nos han heredado las interpretaciones filosóficas y abrirnos a diferentes determinaciones que reclaman para sí diferentes conceptos.

---

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica (IM)*, trad. Angela Áckermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1999, (GA 40), pp. 11 y 12.

<sup>12</sup> *ST*, p. 32.

<sup>13</sup> M. Heidegger dice: “Pertenece a la verdad del ser el que nunca jamás el ser despliegue su vigor sin el ente, y el que nunca jamás tampoco el ente sea posible sin el ser”. ( “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Lyte, Madrid, Alianza, 2000. Cita de Jean Beaufret, *Al encuentro de Heidegger*, trad. Juan Luis Delmont, 2ª ed., Caracas, Monte Ávila, 1993, p. 17).

<sup>14</sup> Cf. Jean Beaufret, *Al encuentro de Heidegger*, trad. Juan Luis Delmont, 2ª ed., Caracas, Monte Ávila, 1993. p. 17.

En nuestro preguntar por el ser decíamos que no podemos partir sino de lo que ya tenemos: una comprensión previa de ser; pero ¿cómo elaborar la pregunta? La tradición ha hecho la pregunta “¿qué es el ser?” la cual, para Heidegger, es una pregunta errónea pues la pregunta por el “qué” apunta a la entidad. En este caso el ser sólo permite preguntar por su sentido. Ahora bien, ¿a quién preguntar? Deberemos preguntar al único ente que puede “informarnos” del ser, al ente que está familiarizado con el ser, es decir, al ente que comprende ser y que, a la vez, es el mismo que elabora la pregunta, además de ser el único que puede hacerlo. Aclarando previamente el ser del ente que pregunta, podremos tener mejores bases para el camino de la pregunta por el ser. De esta forma, en un sentido preeminente, el Dasein es el único que puede ser interrogado, pues es el único ente que comprende afectivamente el ser.<sup>15</sup>

Como es sabido, la intención de *Ser y tiempo* es plantear la pregunta por el ser, pero dicho planteamiento no llega a concretarse plenamente debido a que toda la obra es abarcada por los análisis que el autor elabora sobre el ser del Dasein. Es importante, sin embargo, tener en cuenta esta meta final de Heidegger; de lo contrario, podríamos tomar al texto como una nueva antropología filosófica, y quedarnos con una mirada parcial de la pretensión heideggeriana.<sup>16</sup> No es su propósito centrarse únicamente en la elaboración de una interpretación distinta del ser humano, sino desocultar el ser de quien hace la pregunta fundamental. Pero debe anotarse que esto no resta en manera alguna el mérito a los importantes, profundos y minuciosos análisis que hace respecto a la constitución del ser humano, pues basta echarle una ojeada como para darnos cuenta de la profunda meditación que implicó sacar a la luz una estructura coherente, y cercana, de lo que somos; y de las vivencias necesariamente implicadas en esa meditación, para sustraerse al impulso de hacer de los resultados de ella algo definitivo.

En *Ser y tiempo* el autor expone las características de este ente que elabora la pregunta. Su ser es descubierto paso a paso, aunque no de manera gradual. Sólo después de haber leído toda la obra nos damos cuenta que, desde un principio, Heidegger ha mencionado gran parte de la estructura que define al Dasein, pero se trata de una totalidad que nos va aclarando poco a poco. Por eso decimos que no es una explicación gradual u ordenadora que conduzca a la superposición de las estructuras que va desarrollando. No se siguen una a otra

---

<sup>15</sup> M. Heidegger dice “El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser” (*ST*, p. 30), pero en la nota e, posterior a la primera publicación de *ST*, aclara: “No se trata de que en este ente se lea el sentido del ser” (*idem*).

<sup>16</sup> Cf. Á. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/UIA, 2004, p. 17.

en una línea temporal imaginaria, ni están explicadas por orden de importancia.<sup>17</sup> El análisis obedece a que Heidegger quiere llevar a concepto el ser del Dasein partiendo, claro está, de la comprensión de ser, para develar fenomenológicamente lo que se da en toda vida humana.<sup>18</sup>

Pero la pregunta es ahora ¿cómo “traer a palabra” el ser del Dasein sin que nos quedemos en una tematización tradicional? La investigación misma exige conceptos, pero éstos no pueden ser cerrados. El énfasis en no permanecer en la tematización tradicional se debe a que ésta entendió que las definiciones apuntan al *qué* del ente, a su entidad, y por tanto a su coseidad. Y en el caso de Husserl, todavía apuntan al ordenamiento de los entes a partir de género y especies o bien a la formalización que sin embargo continúa referida al *qué*.<sup>19</sup> Heidegger, en cambio, les llama “indicaciones formales” pues no se centran en el *qué* sino en el *cómo* y únicamente señalan una dirección, abriendo siempre posibilidades de interpretación

Por eso Heidegger dice que la manera en que debe ser mostrado el ser del ente y la forma de tematizarlo no pueden alinearse a lo que ha sido común en filosofía. “El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente. Por tanto, también lo preguntado, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa”.<sup>20</sup>

A partir de la cita anterior queda todavía una pregunta ¿cuál es ese modo particular en que tiene que ser mostrado el ser? Aquí apuntamos ya al concepto de fenomenología en Heidegger. Este método será fundamental en el recorrido del pensar de dicho autor, pues permitirá abordar el ser en general y el ser del ente llamado Dasein. En el párrafo siguiente abordaré la idea de fenomenología en Heidegger con una previa y breve exposición del análisis que realiza en el § 7 de *Ser y tiempo*. Posteriormente estableceré las diferencias que existen entre los conceptos fenomenología trascendental y fenomenología hermenéutica.

---

<sup>17</sup> Llamamos “características” a lo que Heidegger nombra existenciarios — como designa Gaos a los constituyentes existenciarios del Dasein— y que serán explicitados más claramente en el § 3 c. Por lo pronto, en esta etapa no parece tener preeminencia algún “existenciaro”; aunque, por otro lado, el cuidado (Rivera) o cura (Gaos) será caracterizada como el ser del Dasein y el habla (Gaos) o discurso (Rivera) como articulador de los existenciarios. Para ver la traducción elegida para cada término cf. glosario del presente escrito.

<sup>18</sup> Por el momento debemos tener presente que con vida humana nos referimos al Dasein.

<sup>19</sup> Cf. A. Xolocotzi, *op. cit.*, §§ 11 ss, para seguir el desarrollo que tuvo el modo heideggeriano de hacer filosofía, principalmente respecto a Husserl.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 29.



## § 2. Fenómeno, logos y fenomenología

### a) Apuntes breves sobre la fenomenología

En la elección de la fenomenología como método y como único modo válido de hacer filosofía se halla todo un camino de cuestionamiento y crítica por parte de Heidegger, que indudablemente apunta al mismo forjador de la fenomenología: Husserl. La tradición vio en la teoría y en la conceptualización de la esencia o la sustancia de las cosas el modo de acercarnos a su verdad. Si ahora se propone una manera diferente y seria de acceder a la verdad del ser, ésta tendrá que ser rigurosa y, a su vez, necesitará de la conceptualización. El “volver a las cosas mismas”, como reza la máxima de la fenomenología, nos pide, en el caso del ser, una nueva forma de entender a la misma fenomenología. Ella no es una nueva doctrina ni un nuevo sistema, tampoco es una nueva corriente filosófica. Si la comprendemos bien, es el único camino para acceder a los fenómenos. Tal vez se aclare esto una vez que hayamos expuesto los conceptos de fenómeno y logos. Por otro lado, lo siguiente nos dará luz para entender la manera en que Heidegger describe el ser del Dasein.

Antes de continuar podríamos preguntarnos: ¿por qué fenomenología y no ontología? Si tenemos claro que la pregunta por el ser se adscribe al área de esta última disciplina, ¿no debería entontes ajustarse a la manera en que trabaja la ontología?, ¿para qué un método distinto? En esto hay –como decía– una crítica a la manera en que la ontología ha pretendido develar el ser. Más adelante (§ 3) veremos la diferencia específica del planteamiento heideggeriano. Por ahora diremos que Heidegger ve que el “objeto” de la filosofía es el ser y que para develarlo no debemos adscribirlo a los límites prefijados por la disciplina correspondiente, en este caso la ontología tradicional. Siguiendo a Husserl, Heidegger manifiesta que precisamente son las cosas las que deben imponer o determinar el método. Aún más, son éstas, en este caso el ser, las que impulsarían la configuración de una nueva disciplina. Y la fenomenología es una disciplina que por lo pronto la posibilidad de “ir a las cosas mismas”, es decir, de acceder al ser, ya que no busca el *qué* de las cosas sino el *cómo*.<sup>21</sup>

Por lo pronto veamos de qué manera la forma de entender fenómeno y logos le va dando a Heidegger elementos fundamentales para la configuración de esa disciplina, cuya ejecución prevalece sobre la tematización de la misma en el pensar heideggeriano.

---

<sup>21</sup> *ST*, p. 51.

La palabra fenomenología, aunque es de acuñación “reciente”, se compone de dos términos que estuvieron presentes en el inicio de la tradición filosófica: fenómeno y logos. En principio, la consideraremos “ciencia de los fenómenos” pero con la aclaración de los términos mencionados fijaremos su sentido.

b) *El concepto fenómeno*<sup>22</sup>

El término griego para fenómeno es *phainómenon* que deriva del verbo *phainestai* que significa mostrarse; *phainómenon* es lo que se muestra, lo patente, lo autoestrante. Dentro de sí, el verbo guarda también otro significado: *phaino*, cuya raíz alude a la luz y a la claridad; *phainestai*, que es lo patente o lo autoestrante, contiene en sí la *phai*: aquello en que algo puede hacerse patente por sí mismo. Así pues, “fenómeno” debe ser entendido como lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los presocráticos identificaron lo patente con los entes, pues éstos son la totalidad de lo que yace a la luz del día. A su vez, la experiencia de los fenómenos determinó su concepción de la verdad. Algo sucedía en los fenómenos que ocultaba cierto juego en su interior y se percataron que “el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él *no* es en sí mismo”.<sup>23</sup> La posibilidad de mostración del fenómeno depende del acceso, pero también puede mostrarse como lo que *no* es él. Parece que de una manera profundamente originaria, estos filósofos experimentaron la posibilidad del “error”, o mejor dicho, del ocultamiento, como inherente a los fenómenos. Así, ese *no* mostrarse está en cursivas porque no se refiere a una negatividad total y determinante. Nunca hay el total ocultamiento, la *no* mostración es ya una mostración; pero ¿es posible el total develamiento? Por lo pronto dejaremos abierta esta pregunta, poniendo atención en no identificar verdad (o develamiento) con certeza o adecuación. Sin embargo, con lo que a continuación exponemos, esperamos poder emitir alguna luz para su respuesta.

En este párrafo Heidegger, al explicar lo que son los fenómenos, lleva a cabo una discusión con Kant y, de manera implícita, con Rickert. En cierto momento nos explica que los griegos establecieron una mutua relación entre el fenómeno y lo aparente. Para los presocráticos la apariencia está fundada en lo patente, ella es “sólo” una modificación privativa de lo que se muestra. Esto con el paso del tiempo quedó olvidado, por ejemplo, la palabra alemana *Erscheinung*, que significa “manifestación”, es interpretada por Rickert como el

---

<sup>22</sup> Para la aclaración de estos términos sigo la exposición que el autor hace en el §7 de *Ser y tiempo*.

<sup>23</sup> *ST*, p. 52.

anunciarse de algo que no se muestra. La “manifestación” es el medio por el que algo no se muestra. Este no mostrarse es diferente del *no* mostrarse que se da en la apariencia. Platón había marcado este camino con una separación tajante entre el ámbito de las apariencias — ámbito en el que nos encontramos— y el ámbito de las ideas, del que este mundo es sólo un reflejo. Mucho después de Platón, Kant dirá que la manifestación (*Erscheinung* = fenómeno) denuncia algo que no se muestra y que eso que no se muestra es algo que jamás puede hacerse patente, la manifestación es un mero resultado del verdadero ser que lo produce, es decir, la cosa en sí, a la cual nunca accedemos. El fenómeno como irradiación de la cosa en sí no es, sin embargo, para Kant, mera apariencia, aunque puede convertirse en ella.

Heidegger afirma que la manifestación es distinta de la apariencia porque ésta incluye en sí la mostración misma, lo cual no sostiene Rickert. Y es distinta de lo que piensa Kant, que la considera un velante no mostrar. En cambio, remitiéndonos al origen de la palabra, desocultándola, diríamos que “fenómeno”, como el mostrarse en sí mismo de algo, es la forma eminente de la comparecencia de algo, forma que incluye en sí la apariencia. El concepto fenomenológico de fenómeno se funda sin embargo en el concepto vulgar: es lo que “ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no de manera temática”,<sup>24</sup> pero se añade que puede ser llevado a una mostración temática. Partiendo de esto, ¿cómo llegar a la verdad? Es importante que nos quedemos por lo pronto con la idea de verdad como desocultamiento y —como ya mencionamos— cuidemos de no identificarla con la idea de certeza y adecuación.<sup>25</sup> Sin embargo ahora nos preguntamos ¿qué se encierra en los fenómenos, que necesite de un acceso? ¿No estamos ya siempre frente a ellos? O como pensaba Kant ¿no es lo único que siempre encontramos y, a diferencia de la cosa en sí, a lo único que necesariamente accedemos?

### c) *El concepto logos*

En *Ser y tiempo* nos acercamos al Dasein como fenómeno, cuyo ser nos interesa hacer ver. Si decimos que el fenómeno se oculta, ¿cómo es posible que lo revelemos? Por medio del logos que, como veremos, tiene relación con el decir (*Rede*)<sup>26</sup> en cuanto hacer-ver, con el desocultar y, por tanto, con la verdad en el sentido originario.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>25</sup> Para una exposición más detallada de la verdad como desocultamiento, es decir, en sentido originario cf. *ST*, § 44, también M. Heidegger, *Introducción a la filosofía (IF)* (trad. Manuel Jiménez Redondo, 3ª ed., Madrid, Cátedra, 2001 (*GA 27*)), §§ 9-17; esto mismo se abordará de manera breve en el siguiente inciso.

<sup>26</sup> En *Gaos* la palabra *Rede* es traducida como “habla”. Por otro lado, Rivera traduce *Rede* como “decir” o “decir mostrativo” (§7 B de *ST*) y como “discurso” (§34 de *ST*). En esta primera parte seguiremos a Rivera en su

Para la determinación del ser del logos primero recordamos brevemente cuál ha sido el significado, entre varios más, que se le ha otorgado: razón, juicio, concepto, definición, fundamento, relación. Heidegger nos advierte que hay un cierto problema con la palabra logos en cuanto a que, desde su origen, las variaciones de significado han sido en apariencia las más diversas. Actualmente relacionamos logos con lo teórico, pues lo remitimos a la idea de “concepto” o definición. Cuando va unido a otros vocablos como bios, ontos, filos..., entendemos que existe un estudio sistemático y teórico del objeto a que apuntan las disciplinas correspondientes. También lo traducimos como concepto, expresión, palabra.<sup>27</sup> En principio, nos dice el autor, los significados otorgados por Platón y Aristóteles no tienen mucho que ver entre sí, aunque, como posteriormente también aclarará, esto es sólo en apariencia; por otro lado, la historia le ha atribuido otros tantos sentidos que no sabríamos con cuál quedarnos para determinar el sentido primario u originario. La tarea que se propone Heidegger es precisamente determinar tal sentido originario del logos, aunque en este párrafo lo hace de manera muy condensada pues la intención es llegar a conceptualizar lo que entiende por fenomenología. Así pues, el autor se centra en un significado fundamental, pero a la vez común, de logos: decir (*Rede*), a partir de cuyo análisis cobrarán plena validez los demás significados. Esto apunta a que hay un origen común de la palabra, pero que a través del tiempo ha quedado encubierto. La primera crítica que hace Heidegger va dirigida a las teorías más difundidas en su tiempo las cuales entienden logos como “juicio” o “enlace”, lo cual no es incorrecto, pero se trata de una significación derivada, es decir, no es la significación primaria y fundamental.

Heidegger recurre al sentido otorgado desde Platón y Aristóteles debido a que ese sentido es el que ha influido a toda la tradición. Es común que se nombre a Aristóteles para fundamentar el significado de logos como juicio y partir del mismo autor para determinar los modos del juicio o enunciado. En *Introducción a la filosofía* (§§ 10 y 11) se explica detalladamente la evolución de la palabra logos entendida fundamentalmente como juicio u oración, a partir de lo cual se resalta su carácter de enlace o conexión; en las teorías del juicio que, dice Heidegger, no dan en el significado fundamental, el énfasis puede hacerse en la relación predicativa (enlace sujeto-predicado) o bien, en la relación veritativa (adecuación entre el enunciado y la cosa). El enfoque en la relación predicativa, de manera un tanto independiente de la adecuación con la cosa, desarrolló las complejas leyes de la lógica,

---

traducción de Rede como decir o decir mostrativo; sin embargo, más adelante utilizo la traducción de José Gaos por parecernos que el término “habla” tiene menos resonancias o referencias a lo escrito como en cambio sí lo tiene “discurso”. Para aclaración cf. glosario al final de este trabajo.

<sup>27</sup> Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 2202.

centradas básicamente en los enunciados y sus caracteres de verdad y falsedad. Por otro lado, la teoría del conocimiento, enfatizando la relación veritativa, ha dado origen a los diferentes “ismos”, como realismo, idealismo, nominalismo y otros más, que dependen del énfasis y la validez que se otorgue a alguna de las partes de la relación. Incluso, puede hablarse de una separación entre lógica y metafísica.<sup>28</sup> De cualquier modo, podemos decir que el significado otorgado a logos como enunciado, oración o juicio determinó a la teoría del conocimiento y a la idea de verdad. Por una parte se ha debido a Platón y por otra a una interpretación “insuficiente” de Aristóteles. Heidegger apunta que el significado originario de logos no debe entenderse como se ha dicho, pues incluso para Platón y Aristóteles se encuentra en la base el significado de “relación” o “unidad”. Significado que proviene desde los presocráticos y que, por lo menos, en *El Sofista* de Platón y en el *Peri Hermeneias* de Aristóteles es tomado en ese sentido.

En *Introducción a la filosofía* Heidegger detalla la manera en que fue entendido el logos en Platón. Partiendo de la importancia que tuvo la palabra hablada en los griegos, a diferencia de lo que hoy sucede, la verdad sólo era posibilitada por el diálogo, es decir, el ser de las cosas necesariamente tenía que decidirse en la conversación pública, en el ágora; en ese sentido podemos establecer que logos en los griegos es diálogo, que la frase hablada es el modo en que la verdad se manifiesta y que, por tanto, la lógica está en íntima relación con la retórica. Para nosotros, la palabra hablada, como necesaria para comunicarnos y acordar sobre la verdad de algo, ha pasado a un segundo plano, existen otros medios que permiten la comunicación. Sin embargo, la determinación de logos como *phoné* es una herencia de la antigüedad, y el mismo Heidegger afirma que “en su realización concreta, el decir (hacer-ver) tiene el carácter de un hablar, de una comunicación vocal en palabras”.<sup>29</sup> Así pues, para Platón el logos como trasmisor de la verdad tiene su forma primaria en la secuencia de palabras entendida como enunciado. Esta secuencia de palabras saca a la luz la verdad pero, a su vez, remite a una oscura comunidad y unidad que, sin embargo, no se obtiene por el simple enlace de los elementos que componen la secuencia. Es decir, la unidad de la oración no se debe a una suma de sus elementos, sino a un peculiar enlace que tiene que ver con la significación. De ahí que para Platón no sea suficiente caracterizar al logos como *phoné*, sino aclarar que es: logos *deloun*, es decir, que significa algo, “muestra”, hace patente algo. El enunciado o logos es unidad de significado que refiere a la cosa: declara, dice, muestra algo pensado. Además, la unidad de lo pensado remite al posibilitador, es decir, al que piensa; al

---

<sup>28</sup> Cf. M. Heidegger, “De la esencia del fundamento”, *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 112-113.

<sup>29</sup> *ST*, p. 56.

estado del alma que está en actividad. Platón ve que a partir de la *phoné* es posible señalar a otros elementos. Ciertamente observó que al escuchar la oración no estamos sumando vocales, sino estamos orientados al hablante y a la cosa de la que se habla. Es decir, la unidad de significado y la totalidad a la que remite están presupuestas, y sólo a partir de ahí pudo Platón ir desmenuzando cada una de sus partes; pero no pregunta más por la relación con el *logos deloun*, y deja abierta esta cuestión. La pregunta por la totalidad como tal no se planteó, lo cual es necesario para clarificar la esencia de la verdad.<sup>30</sup> Fenomenológicamente —y apuntando por tanto a la totalidad del fenómeno originario— la comunicación no es suma de elementos, como mucho después se interpretó. Desde la fenomenología se trata de una construcción compleja, pero al mismo tiempo unitaria, no separada, que no requiere de ensamblaje.

En cuanto a Aristóteles, aquí no nos detendremos en ninguno de los profundos análisis que elaboró, pero apuntaremos que para él, el *logos* como relación era posibilitador de la unión o separación entre el nombre y el verbo. Si se trataba de una afirmación se debía a que existía la síntesis o conjunción entre el nombre y el verbo (por ejemplo: el vaso es blanco); el *logos* era, en cambio, negador si había un cierto “distanciamiento” entre el nombre y el verbo (por ejemplo: el vaso no es blanco). Pero en cualquier tipo de enunciado, el *logos* es, en principio, relación. En cambio, desde Descartes, aquél fue entendido fundamentalmente como enunciado afirmativo.

Dice Heidegger que para Aristóteles, la función de *logos* como *logos deloun* es “hacer patente aquello de que se habla en el decir”<sup>31</sup> y declara su función como un *apophaínesthai*, pues hace ver algo para los que hablan entre sí. Para Aristóteles, el decir es un hacer ver mostrativo que patentiza; pero no todo decir patentiza de la misma forma, esto último es necesario tenerlo presente pues en ello radica la diferencia del *logos* de la fenomenología. Por otro lado, en cuanto el *logos* es un hacer ver mostrativo de algo, remite a la síntesis, de la que hablábamos antes, entendida como relación posibilitante; esta síntesis o unión no debe verse como conexión o enlace de representaciones, nos remite a la totalidad y significa: “hacer ver algo en su estar *junto* con algo, hacer ver algo *en cuanto* algo”.<sup>32</sup>

El carácter de verdad del *logos* se basa en la función del decir (*légein*) como *apophaínesthai*, en cuanto a que saca del ocultamiento al ente y lo hace ver en su desocultamiento. Por ello decimos que el *logos* es *aletheuein*. Las cosas en el *logos* están

---

<sup>30</sup> Esto también se aclarará cuando, en el § 6 del presente trabajo, abordemos la noción heideggeriana de mundo, entendido como red de significaciones y no como suma de entes que están-ahí.

<sup>31</sup> *ST*, p. 55.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 56.

desocultadas, y sólo en un segundo momento podemos emitir palabras habladas o enunciados a los cuales podríamos calificar de verdaderos o falsos. Cuando decimos que algo es falso, nos referimos al enunciado que hemos emitido, pues eso que enunciamos sólo lo podemos decir en razón de algo que ya se nos ha hecho manifiesto, que ya se ha desocultado y, en ese sentido, ya es verdadero. Por eso llega a decir Heidegger que en cierto modo el logos, entendido como enunciado, no es el lugar primario de la verdad. Y entonces, el autor nos remite repentinamente, me parece, a lo siguiente: en el sentido griego, la verdad reside en la simple percepción (*aísthesis*) entendida como ver (*eidos*: idea) o como contemplación. Y, platónicamente dicho, el máximo grado de verdad se da por el *noein*, que nunca puede ser falso, a lo sumo puede ser una no-percepción o una percepción encubierta. Esta concepción griega tiene en el fondo la idea de verdad como desocultamiento, y remite a la experiencia del fenómeno; partiendo de esto, Heidegger dice que es posible que comprendamos entonces la radicalidad de una “doctrina platónica de las ideas” y que, por tanto, entendamos el porqué de la preeminencia de la percepción en los griegos.

En cuanto a las otras significaciones otorgadas al concepto de logos se puede apuntar que razón en alemán se dice *Vernunft*, proviene del verbo *vernehmen*, es decir, percibir, así pues, el ser percibido remite al ser visto del que hablábamos hace un momento. Por otro lado, aunque se interpreta como “decir”, esto remite también a lo dicho, que no es un decir cualquiera, es un decir que patentiza de manera que “hace ver” lo que otros modos de decir no patentizan, este “decir” es lo que está a la base o lo que se ha mostrado como fundamento. Al mismo tiempo, el hablar de algo nos remite a aquello que en el hablar se ha considerado como algo, es decir, que ha apuntado a otras cosas y por ello se ve en su “relacionalidad”; de ahí que logos sea también proporción o razón en cuanto remite a la totalidad.

Podemos concluir, entonces, que logos no es enunciado, sino el fundamento originario de éste. Es el decir mostrativo que patentiza de manera que puede hacernos ver el fundamento, la relación y la razón de ser de aquel fenómeno que nos ocupa. Puede hacernos ver, es decir, hacer que “percibamos”, en el sentido griego del término que tiene relación con *eidos*: ver, de ahí que “idea” sea el ver perfecto.

#### *d) El concepto fenomenología en Heidegger*

La fenomenología está compuesta por dos vocablos: fenómeno y logos. Como hemos visto, ambos apuntan a la mostración, al hacer patente. Fenómeno es lo patente, pero tiene la característica de fácilmente poder ser ocultado o estar encubierto. El velo y el desvelo son partes inherentes al juego del fenómeno; y sólo mediante el acceso adecuado, marcado por el

fenómeno mismo, podemos llegar a él. Este acceso lo da el “hacer patente”, el logos o el “decir” del fenómeno. Fenómeno y logos mientan, pues, la tarea formal de la fenomenología: “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”,<sup>33</sup> lo que Heidegger identifica con la máxima fenomenológica del ir “¡a las cosas mismas!”. Llegar a la cosa misma es acceder al ser de la cosa o fenómeno al que nos referimos, es develarla. La tradición ha caracterizado el ser de las cosas como un saber teórico sobre ellas, sin embargo, el giro que da la fenomenología en este autor parte de que el ser del fenómeno se desvela a través de su *cómo*, no de su *qué* entendido como contenido o quiddidad. Y en esto se encuentra la diferencia con otras ciencias como la biología, teología, filología..., en las que existe un objeto específico cuya esencia se trata de dilucidar; en cambio, en fenomenología no hay un objeto señalado a la manera en que lo hay en las otras.<sup>34</sup> Por lo anterior, debemos tener presente que la fenomenología no se convierte en una más de las disciplinas existentes, sino que se encuentra en un ámbito distinto de las disciplinas teóricas, pero no por ello se abandona la tematización y el rigor. La fenomenología es también un modo de habérsela con el fenómeno en turno, cuya verdad o ser mismo se desvela a través de su manera o su modo de ser.

En *Ser y tiempo*, § 7 C Heidegger dice que la fenomenología es descriptiva. Con esto, no se quiere decir —como muchas veces se ha entendido— que la fenomenología deba ser descriptiva a la manera en que lo es la botánica.<sup>35</sup> Esta determinación apunta más bien a la descripción entendida como un atenerse solamente a lo que se muestra y a lo que está plenamente justificado o legitimado, dice Heidegger que tiene un sentido prohibitivo: debemos abstenernos de toda determinación no evidente o no justificada. Esto es, cuidarnos de aplicar modos dados (teóricos o no) de ver al ente. Y no porque sea posible eliminar los previos, sino porque, en aras de que la fenomenología busque mostrar al ser del ente (mostrarlo desde sí mismo), debe en lo posible sacar a la luz los prejuicios de los que parte.

Recordando la influencia de Brentano en Husserl, podemos decir con este último que la primera tarea de la fenomenología es delimitar el ámbito al que pertenece el fenómeno. Es decir, independientemente de que sea una cosa tangible o no, debe poder ser ubicado en el ámbito correspondiente, por ejemplo, determinar si estamos hablando de una imagen real, una fantasía, un sueño... Por otro lado, el que sea tangible o no, de ninguna manera influye en su

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 57. En la exposición del concepto de fenomenología me baso fundamentalmente en el §7, inciso C del mismo texto.

<sup>34</sup> No podría hablarse de un objeto porque si la fenomenología se ocupa del ser, no se refiere entonces a un ente. En vez de esto, como veremos más adelante, se hablará de un fenómeno eminente.

<sup>35</sup> Cf. *IF*, p. 79.



validez como fenómeno, solamente lo ubica para poder ser tematizado de acuerdo con su logos correspondiente.

Heidegger nos dice que la fenomenología transforma el concepto vulgar de fenómeno en cuanto a que dota u otorga de logos al fenómeno, es decir, su carácter específico de descripción. Lo que veíamos como concepto vulgar de fenómeno era lo que se muestra regularmente pero no de manera temática. La fenomenología se encarga de hacer una mostración explícita. Ahora bien, habiendo una multiplicidad de fenómenos, ¿de cuál habremos de ocuparnos? ¿Cuál sería el criterio para elegir al fenómeno? Se trata de un fenómeno eminente, es decir, de un fenómeno que se muestra inmediata y regularmente, pero que no ha sido explicitado. Ha quedado oculto —aunque no totalmente—, lo cual es característico del juego de todo fenómeno; sin embargo, este fenómeno específico constituye el sentido y fundamento de lo que se muestra, fundamento que no es una entidad y, por tanto, no puede tratarse de un ente. Se trata del ser del ente, fenómeno olvidado y que para Heidegger exige ser convertido en “objeto” de la fenomenología para ser tematizado. Así pues, si el fenómeno eminente es el ser del ente, éste debe ser el principal tema de la fenomenología, de ahí que pueda decir Heidegger que la fenomenología se debe ocupar de lo que constituye el tema de la ontología; pero no a la manera en que lo ha hecho la ontología tradicional que se fundó en la investigación teórica del ser; la propuesta de Heidegger es cambiar el enfoque heredado y desocultar lo que la tradición ocultó. Ya no podemos creer que hemos develado el ser, pues preguntando por su *qué* lo hemos colocado en el ámbito del ente. Así pues, en toda la historia de la ontología lo único que se ha hecho es convertir al ser en ente supremo y tratarlo como entidad, lo que como consecuencia llevó a que el ser del ente se encontrara encubierto: el ser aparece disimulado. Nunca ha estado totalmente velado, pero en toda la historia de su exposición no se ha hallado su “fundamento”, por lo que aun cuando se hayan generado grandes construcciones teóricas acerca de él, no se ha alcanzado su verdad (*alétheia*). Este encubrimiento del que ha sido protagonista la tradición no pudo haber sido intencional o planeado, pues cada época heredó las determinaciones de las anteriores. Sin embargo, dice Heidegger, no pudieron ver con ojos distintos lo que en el inicio del pensar filosófico estuvo develado. Además de todo esto, pertenece a la condición de seres que se comunican a través de proposiciones o enunciados, la posibilidad de que se desvirtúe lo comunicable. El lenguaje lleva en sí la posibilidad constante del encubrimiento, de ahí que la fenomenología tenga que realizar un trabajo importante para tratar de acabar con la “rigidez” de los fenómenos.

Cada fenómeno impone su logos o el carácter de su descripción. Es la cosa misma la que dice cómo ha de ser descrita. Considerando esto y lo que se ha dicho del Dasein como el

ente eminentemente ontológico, podemos decir que el logos del Dasein es la hermenéutica,<sup>36</sup> pues el ser del Dasein como comprensión afectiva de ser tiene su ejecución en la interpretación. Esto es que el Dasein vive en el carácter de ya interpretado, por lo mismo, tergiversaríamos su propio ser si lo tomáramos como un objeto neutral y lo estudiáramos como las ciencias estudian a sus objetos; en cambio, debemos capturarlo en su propio “ritmo de vida”, en su quehacer cotidiano y circunmundano. La hermenéutica, entendida como el logos del ser que es ontológicamente privilegiado, funda las bases para la investigación de lo que no es Dasein, instaura las condiciones de posibilidad de toda ontología y, principalmente, nos permite abordar en su carácter fenomenológico una analítica existencial.<sup>37</sup> Debe quedar claro que hermenéutica, en sentido primario, no se refiere a una metodología ni a una técnica, aunque pueda serlo de manera derivada.

La hermenéutica del Dasein es punto de partida de la ontología fenomenológica, la cual debe determinar a la filosofía, pues ésta no puede continuar buscando la entidad de los entes. La fenomenología es el método de la ontología, es decir, de la filosofía científica. La filosofía debe cuestionarse por el ser, pero el ser mismo se “funda” en el ente, y hay un ente “privilegiado”: el Dasein. Por ello, debe partir también de la analítica de la existencia, pues ésta es el camino adecuado que nos permite acceder al ser del ente.

La fenomenología tiene que arrebatar la verdad a los fenómenos, con lo cual queremos apuntar que no se trata entonces de elaborar una descripción ingenua, fortuita o impensada. Como ciencia, persigue la conceptualización y es rigurosa; en ella podemos identificar tres momentos o énfasis del método fenomenológico los cuales no son totalmente ajenos o delimitables, se copertenecen y deben estar en mutua retroalimentación o comunicación para que en conjunto se pueda develar el ser del ente que se investiga.<sup>38</sup>

Así, podemos decir que consta de 1) Punto de mira, punto de partida o reducción: ha quedado establecido que no podemos partir sino del ente, pero debemos poder ser capaces de hacer cierta “epojé” del ente, para fijarnos en el ser del ente. La reducción es entendida, en un sentido negativo, como reconducción de lo óntico a lo ontológico; 2) Dirección de la mirada, acceso o construcción: a partir de centrarnos en el ser del ente (primer momento del método),

---

<sup>36</sup> *ST*, p. 60.

<sup>37</sup> Aunque Rivera utiliza la palabra “existencial”, en el presente trabajo utilizo la traducción de Gaos: “existencial”, así pues, diré “analítica existencial” o “analítica de la existencia”; de igual manera me referiré a las estructuras ontológicas del Dasein como “existenciales” y no como “existencias”. Cf. glosario.

<sup>38</sup> En el §7 C de *Ser y tiempo* sólo se mencionan los pasos del método sin ser explicados y en el §39 vuelve a hacer una mención más explícita, pero también breve. Sin embargo, podemos apoyarnos —como hace Ángel Xolocotzi en *op. cit.*, §§ 5-13, específicamente pp. 136-139— en M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (IFA)*, p. 29 y en M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología (PFF)*, pp. 46-49 para determinar los pasos que Heidegger propone como pertenecientes al método.

abordamos ya explícitamente la manera en que “determinamos” al ser, su “en tanto que” o su “como”<sup>39</sup> de acuerdo con el contexto al que pertenece, sólo entonces podemos determinar nuestro objeto de interpretación en su “hacia dónde” debe ser interpretado. En este paso estamos proyectando (construyendo) explícitamente al ente en su ser y, por tanto, accedemos al fenómeno mismo; 3) Horizonte de la mirada, penetración o deconstrucción: este último paso del método depende de los otros dos, pero en él ocurre que el “objeto” es observado nuevamente, reconsiderado; es decir, en aras de la rigurosidad de la interpretación, es preciso ser capaces de observar de manera distinta. En este paso, retornamos a mirar de una manera más crítica y distante nuestro primer acceso al ente, mismo que en un principio no cuestionamos. Este acercamiento al ente determinó históricamente la idea de ser, por lo cual se vio como innecesaria la pregunta por el ser. Ahora bien, si lo que queremos es desocultar el ser del ente que nos ocupa, debemos también realizar la deconstrucción de los elementos tradicionales empleados inicialmente. Es importante aclarar que el sentido de deconstrucción apunta a una apropiación positiva de la tradición y no a una negación de la misma. Queda remarcar que mientras el primer paso se convierte en una actitud preteorética, el segundo y el tercer paso tienen la concreta intención de hacer asequible temáticamente el fenómeno.

Por último, me parece importante señalar que siguiendo las ideas de Heidegger en sus diferentes obras, salta a la vista la manera en que el autor entiende la fenomenología, a pesar de que —como hemos dicho— no dedica muchos apartados a la tematización explícita del método. Varios de sus títulos mientan abiertamente la “provisionalidad” de la exposición;<sup>40</sup> continuamente elabora preguntas que pueden ayudar a cuestionar el velo que nos ha impuesto la tradición, o bien, sigue las consecuencias de las definiciones legadas y poco a poco va mostrando que ellas derivan de una situación aún más originaria; no repara en dar los “rodeos” necesarios para llegar a la cosa misma, siempre llamándonos la atención para no perder la conexión interna con todo lo que se aborda y, lejos de la intención de establecer definiciones cerradas, dice que la fenomenología debe ser aprehendida como posibilidad, pues “por encima de la realidad está la *posibilidad*”.<sup>41</sup>

Antes de avanzar al siguiente párrafo, considero necesario recordar que en distintos momentos he abordado brevemente la diferencia entre el planteamiento heideggeriano y el de la tradición. Es difícil poder siquiera acompañar al autor en su crítica a lo que engloba como “la tradición”, pues son varios los autores a quienes se dirige, y muchas veces no son

---

<sup>39</sup> La traducción del término “como” (algo como algo) la ocupa Ángel Xolocotzi y el “en tanto que” lo ocupa Rivera.

<sup>40</sup> En *ST* hay varios apartados con el adjetivo “preliminar” o bien son llamados “etapa preparatoria”, y hacen énfasis en la provisionalidad del análisis.

<sup>41</sup> *ST*, p. 61.

explícitamente nombrados. Sin embargo, para los fines de la presente investigación, aparecerán sucintamente algunas de las principales diferencias entre los planteamientos de Heidegger y su maestro Husserl.

### § 3. Fenomenología trascendental y fenomenología hermenéutica

Este párrafo es introductorio a lo que expondré en los siguientes capítulos.<sup>42</sup> Conforme se analizan más detalladamente los textos de Heidegger y, aunado a esto, aumentan las traducciones de sus textos, resultan más claras las referencias que hace a varios de los autores principales de la tradición: indudablemente dialoga con los presocráticos, pero también con Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant, Nietzsche..., por mencionar algunos. Este constante diálogo es fructífero, pues aunque hay una crítica a algunas de sus ideas, es común encontrar simultáneamente el reconocimiento a la originalidad de su pensamiento y una reapropiación explícita de algunos de los planteamientos de dichos autores. En este apartado me refiero específicamente a Husserl, reconocido como el iniciador formal de la fenomenología. No pretendo abordarlo a detalle, sólo intento establecer, de manera general, lo característico de su fenomenología, lo cual nos dará pauta para comprender lo específico del planteamiento de Heidegger. La razón de centrarme en dicho autor, y no abordar otros, se debe, primero, a las metas y límites del presente estudio y, segundo, a que en gran parte *Ser y tiempo* es un constante diálogo con las propuestas husserlianas; las cuales son, a su vez, una crítica radical a la teoría del conocimiento de su tiempo. Por otro lado, Husserl tiene un lugar especial y explícitamente reconocido en el rumbo que tomó el autor de *Ser y tiempo*, quien en el prólogo a *Hermenéutica de la facticidad* expresa: “Acompañante en la búsqueda fue el joven *Lutero* y el modelo fue *Aristóteles* a quien aquél odiaba. Impulsos dio *Kierkegaard*, y los ojos me los colocó *Husserl*”<sup>43</sup> Así pues, podemos decir con Ángel Xolocotzi: “Hablando kantianamente, Husserl constituye la condición de posibilidad para una comprensión más completa de la fenomenología hermenéutica de Heidegger”.<sup>44</sup> Es decir, teniendo presentes algunos de los ejes principales de Husserl y el distanciamiento de Heidegger respecto a aquéllos, podremos

---

<sup>42</sup> De manera especial, las ideas aquí expuestas, así como la línea de interpretación, han sido fruto de los seminarios dados por el Dr. Ángel Xolocotzi, además tienen constante referencia a su libro *Fenomenología de la vida fáctica* (México, Plaza y Valdés/UIA, 2004) en donde se puede encontrar un análisis minucioso y claro de las diferencias entre los planteamientos de Husserl y Heidegger, este último en la etapa de sus primeras lecciones.

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad (OHF)*, p. 22, en Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 15. Se cita la traducción de éste último.

<sup>44</sup> Á. Xolocotzi, *op. cit.*, p. 15.

entender más claramente las referencias desde y contra las cuales se mueve este último. Por ahora abordaremos directamente algunos de los planteamientos que, a mi parecer, darán luz sobre las coordenadas en las que se mueve Heidegger. En este párrafo nuestra guía será la siguiente pregunta: si es clara la crítica de Heidegger al pensar teórico de “la tradición”, ¿cómo es posible que él mismo pretenda hacer ciencia?, ¿no están todas las ciencias y el conocimiento determinados de antemano por lo teórico?

a) *La fenomenología como ciencia estricta en Husserl*

Respecto a, Husserl es conocida su referencia a la fenomenología como ciencia estricta. Para él la filosofía es fenomenología y tiene que establecer las bases de todas las demás ciencias y los límites respecto a aquello de lo que se ocupan la psicología y el historicismo.<sup>45</sup> La clara oposición a que la filosofía se identifique con las ciencias del espíritu es uno de los motores de la ciencia creada por Husserl. Por ello se propone establecer cuáles son los límites del conocimiento y cuál la tarea de la filosofía. En esto mismo se interesaron también otros filósofos de su tiempo —como Rickert y Natorp— quienes, por su parte, abogaban por un regreso a Kant, queriendo señalar con esto la necesidad de rigor que tenía en ese momento la filosofía. Sólo que Husserl adopta un lema distinto al de los neokantianos, él aboga por una ciencia que permita “volver a las cosas mismas” y, en su revisión de toda la teoría del conocimiento, por supuesto incluye una crítica a los planteamientos fundamentales de Kant. Para Husserl la fenomenología es la ciencia que nos lleva a las cosas mismas, pues se halla en un ámbito distinto al de todas las demás ciencias; por su método, no podía ser comparada con las ciencias positivas o con las ciencias del espíritu y, sin embargo, ella era propedéutica de todas las ciencias. Lo que él hace no es teoría del conocimiento, sino crítica del conocimiento<sup>46</sup> y la aspiración es “*aclarar la esencia del conocimiento y del objeto del conocimiento*, entonces tal crítica es *fenomenología del conocimiento y del objeto del conocimiento* y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general”.<sup>47</sup> La

---

<sup>45</sup> Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires, Nova, 3ª edición, pp. 43-109. Este texto hace expresa la insistencia de Husserl respecto al rigor necesario en la filosofía, así como la postura de ésta respecto a otras ciencias que, inscritas en la filosofía, habían dejado de lado tal rigor.

<sup>46</sup> Cf. E. Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, trad. Miguel García-Baró, México, FCE, 1982, pp. 32-36. Aquí Walter Biemel, editor del texto en alemán, menciona que en estas lecciones (1907) Husserl hace explícitas las ideas que determinarían su pensamiento posterior. Por otro lado, aclaramos que el término “crítica del conocimiento” lo usa Husserl debido al cuestionamiento en el que se inscribe su propuesta respecto a las teorías del conocimiento de su tiempo.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 33.

pregunta sobre qué es el conocimiento es la pregunta inicial de Husserl, y muchos de sus escritos apuntan a una aclaración de lo que debe entenderse por tal conocimiento.

A diferencia del autor de *Ser y tiempo*, Husserl no tuvo la intención de alejarse de lo teórico o siquiera cuestionarlo. Se distanció de esquemas que marcaron a la tradición y que, a su juicio, impidieron alcanzar a las cosas mismas. Para él, la fenomenología nos lleva a descubrir el conocimiento que emana del ámbito originario de las vivencias y tiene la tarea de fundamentarlas racional y teóricamente. Las vivencias son identificadas con la conciencia y aunque toda vivencia lo es de un 'algo' al que está dirigida (conciencia intencional<sup>48</sup>), el método fenomenológico husserliano pide hacer objeto a ese 'algo' para encontrar su contenido;<sup>49</sup> es decir, la teorización (aun cuando se trate de formalización) permanece ligada al

---

<sup>48</sup> Con intencionalidad me refiero al modo de ser de nuestras vivencias psíquicas. Husserl parte de la identificación de las vivencias con la conciencia, toda vivencia es una conciencia *dirigida a* algo, concepto que liga determinantemente a la conciencia con el objeto al cual ella se dirige. En sentido estricto, no hay la posibilidad de una unión entre la conciencia y el objeto de esa conciencia: toda conciencia lo es de algo, y todo algo es vivencia de una conciencia. A la definición de conciencia pertenece el ser relación. En la "5ª Investigación lógica" Husserl dice lo siguiente: "En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el apetito es apeteído algo, etc." Este estar *dirigido a* de la conciencia abarca distintos ámbitos de la experiencia, pues ésta para Husserl no se identifica con experiencia sensible. Es decir, hay distintos modos de la "referencia intencional", por ejemplo, puede tratarse de un juicio, de una representación, de un sentimiento de agrado o de desagrado, del apetito, de la duda..., pero independientemente del ámbito en el que la experiencia se halle o de la complejidad del modo de la referencia, lo que no varía es la intencionalidad de la conciencia: su *estar dirigido a* algo. No se trata, sin embargo, de otorgar indiferentemente la misma validez a las vivencias que proceden de ámbitos distintos, pero una vez que se establece y se aclara la diferencia de los ámbitos a los que se refiere el algo (objeto) de la conciencia, se pueden catalogar todos como fenómenos psíquicos. Este análisis de los fenómenos psíquicos referidos, es lo que evita que identifiquemos la fenomenología husserliana (en su carácter de psicología pura) con la psicología común, es decir, la diferencia con ésta se halla en que todo fenómeno psíquico no pierde nunca su carácter de intencional. Hasta aquí podemos tener más claro lo que enseguida se dirá acerca de la superación del esquema tradicional entre sujeto y objeto. Con la intencionalidad, es eliminada tal separación. Pero esto no es lo único que sitúa el planteamiento de Husserl como crítica de la teoría del conocimiento; además de lo anterior, en el carácter intencional de la conciencia trasluce que no hay nada "externo" que pueda ser experimentado si no es para una conciencia, con lo cual se pretende partir desde un lugar distinto al que parte el realismo; por otro lado, aunque nuestras vivencias están referidas al tradicionalmente llamado "mundo externo", contra las objeciones del idealismo, cito lo que indica Ángel Xolocotzi en *op. cit.*, p. 75: "El mundo real no es trascendente en tanto que separado del 'yo' y de sus vivencias de la conciencia (...) el mundo real es trascendente en tanto que *aprehendido* por el *ego cogitador*". Es decir, lo que llega a la conciencia directa o derivadamente, sólo puede tener su origen en el "mundo externo" o real. Con todo lo anterior podemos resaltar el correlato de la conciencia, es decir, que a toda conciencia le corresponde un correlato al que está referida, aunque para cuestiones metodológicas es posible separar uno y otro. Para una explicación más detallada del método husserliano, cf. Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Británica*, "Cuarta y última versión", trad. Antonio Ziriñón, México, UNAM, Cuaderno 52, 1990, pp. 59-82; en el mismo lugar, Walter Biemel, "El artículo de la Enciclopedia Británica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo", pp. 147-179; cf. también, Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, "5ª Investigación lógica", trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza, 1999, pp. 489-514; cf. además E. Levinas "Sobre *Ideas* de Edmund Husserl", art. cit. y para la línea de interpretación aquí expuesta cf. especialmente Á. Xolocotzi, *op. cit.*, §§ 5-9.

<sup>49</sup> Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 117 ss. Existen en Husserl la formalización y la generalización. Esta última elabora un ordenamiento o clasificación de los objetos de acuerdo con su contenido cósmico (su *qué*) y es base de las ontologías regionales; la formalización, en cambio, se refiere más bien a la forma (*cómo*) y no tanto al contenido. La filosofía se inscribe en el ámbito de la formalización, con lo cual Husserl persigue la fenomenología pura de lo formal, pero como Ángel Xolocotzi indica: "La formalización en tanto determinación formal de entrada no se

contenido, pues hace del fenómeno un objeto.<sup>50</sup> En este sentido, la conceptualización en Husserl es teorización.

Con lo anterior resalta que aun cuando Husserl ha observado que el esquema sujeto-objeto es una relación derivada o posterior, es decir, que lo inicial es la relación intencional de la conciencia, en opinión de Heidegger, este método no le permite hacer “visible” esa relación inicial, pues le exige la objetivación de la conciencia y del algo al que está dirigida.

La intención permanente de Husserl es crear una filosofía rigurosa y científica<sup>51</sup> que sea, además, el fundamento de todas las ciencias. Por lo mismo, debe poseer claridad y distinción, lo cual es posibilitado por la intuición de carácter reflexivo<sup>52</sup> que garantiza el carácter teórico-cognoscitivo. De manera muy simplificada veremos cómo se da ese proceso de conocimiento en la fenomenología trascendental husserliana.

Partimos de la actitud natural en la que todos nos encontramos. En ella tenemos como presupuesto la tesis general de que el mundo y las cosas existen para mí. Esta actitud, de acuerdo con Husserl, no nos permite descubrir el sentido de los hechos del mundo, no puede otorgar conocimiento. Es necesario que renunciemos a la ingenuidad de la actitud natural y mediante la reducción (retroceso) nos acerquemos a la esfera trascendental de la vida de la conciencia mediante la *epoché*, es decir, mediante poner entre paréntesis o dejar suspendida la tesis de la actitud natural (que el mundo y las cosas están para mí ahí).<sup>53</sup> Es decir, conocemos nuestras vivencias en la medida en que llevamos a cabo un rompimiento (reducción) con ellas. Por medio del acceso a la esfera trascendental de la conciencia intencional nos encontramos ya en una actitud trascendental que puede entonces garantizar el desarrollo de la filosofía como ciencia.

---

refiere cósicamente a los objetos. Pero al no poder desencubrir lo ejecutante del fenómeno [de la vida fáctica], porque ya se halla sobre la base teórica, la formalización está dirigida solamente a lo contenedor del fenómeno en un modo transformado. Nunca logra desencubrir al fenómeno de otra forma que como objetual, y de esta manera (...) permanece referida al contenido” (*ibidem*, p. 120).

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*, p. 41: “En el hacer objeto reflexionante de la intuición en Husserl se halla esencialmente un carácter teórico-cognoscitivo”.

<sup>51</sup> Cf. E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>52</sup> Es importante comprender la intuición como un “ver”, y no como fundamento de lo que ha sido llamado intuicionismo; tampoco debemos entender la intuición a la manera kantiana, como opuesta a conceptos. En Husserl es posible una intuición categorial, lo que para Kant sería un contrasentido. Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 79-81.

<sup>53</sup> Para Descartes es necesario dudar de la existencia del mundo entendido como la suma de cosas sensibles, es decir, es necesario desconfiar de los datos de los sentidos para llegar a la verdad fundamental. En Husserl, en cambio, las vivencias están indiscutiblemente ligadas a los datos de la experiencia (sea ésta sensible o no) y para conocerlas no hace falta dejar de creer en ellas, sino únicamente suspender momentáneamente la creencia de que el mundo existe.

## b) Fenomenología hermenéutica

Aunque Heidegger parte de la crítica de Husserl, se distancia de los planteamientos de su maestro. Uno de los principales desacuerdos de Heidegger es que en la tradición haya primado la actitud de contemplación o *theorein* (de la que se deriva la teorización) y que sólo mediante ella se pudiera alcanzar el conocimiento y la verdad. Es decir, que el ser de las cosas sólo pudo develarse, y definirse, mediante la objetivación.

Si Heidegger no quiere objetivar o teorizar y, sin embargo, pretende que la fenomenología sea una ciencia, entonces dicha ciencia debe proporcionar conocimiento pero ¿cómo hablar de conocimiento sin objetivación? ¿Qué tipo de ciencia sería ésta? Parece que si identificamos indiscutidamente el conocimiento con lo teórico, no hay otro camino que el establecido por la teoría del conocimiento<sup>54</sup> o, a partir de Husserl, por la crítica del conocimiento. ¿Es ésta la única forma de llegar a conocer? ¿Es la única manera de alcanzar la verdad y el ser de lo que es?

Ya hemos visto que Heidegger define a la fenomenología como “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”<sup>55</sup> y para que el fenómeno se muestre desde sí mismo tiene que develar su ser. En este sentido, el ser es el fenómeno eminente, pero específicamente, y como paso ineludible, la fenomenología se ocupará del ser de la vida fáctica o *Dasein*.<sup>56</sup>

Hay, por tanto, un interés por conocer la vida fáctica o, en términos husserlianos, el ser de quien “vive” las vivencias. En Husserl esto se logra rompiendo con el ritmo de la vida mediante la *epoché* y llegando al nivel trascendental de la conciencia, para entonces ver cómo conocemos y, con ello, acceder a nuestro ser (al sentido de los hechos del mundo, el sentido de que algo se dé para una conciencia). Heidegger no está de acuerdo en que el conocimiento teórico deleve nuestro ser. Aun cuando este conocimiento sea necesario y válido, no puede descubrirnos en lo que somos. Pero ¿de dónde surge este poner en cuestión lo teórico? El

---

<sup>54</sup> En todo esto debemos tener presente que en el afán por buscar el rigor en filosofía, Heidegger acompaña a su maestro Husserl en dejar de lado otras filosofías que a su juicio carecen de rigor científico, por ello es que vemos como “indiscutida” la identificación de conocimiento con la tarea de la epistemología. Esto no quiere decir que la crítica tenga las mismas razones. Cf. *ST*, §10. Por cierto, Heidegger no es tan definitivo respecto a su postura con la filosofía de las cosmovisiones del mundo, en cierta etapa de su camino se puede observar una valoración del trabajo de Dilthey aunque, después, también un distanciamiento del mismo. Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 55-58 y nuestro § 13.

<sup>55</sup> *ST*, p. 57.

<sup>56</sup> Á. Xolocotzi señala en *op. cit.*, p. 144 que el mismo Heidegger definió vida fáctica como un término antecedente a *Dasein*; el término “vida fáctica” o “facticidad” corresponde a la época de las primeras lecciones y “*Dasein*” al periodo de la analítica existencial.



método fenomenológico y la lectura profunda de Aristóteles llevan a Heidegger a proponer otras posibilidades de interpretación del ser humano.

Por un lado, e influido por Husserl, en la fenomenología el método es determinado por el objeto mismo,<sup>57</sup> esto es, el propio “objeto” nos da el logos para acercarnos a su ser, “se muestra desde sí mismo” y no desde algo ajeno a sí. Por otro lado, la interpretación heideggeriana de Brentano y Aristóteles lo lleva a retomar la idea de la multiplicidad de darse el ser. A los diferentes modos de ser les corresponde una verdad originaria. Sin embargo, la tradición, influida por el mismo Aristóteles, optó por un modo que con el tiempo se convirtió en hegemónico: la verdad de los entes residía en su sustancialidad,<sup>58</sup> a su vez, la manera de “obtener” la verdad o el ser de los entes se determinó por el *theoréin* o actitud de contemplación.

En el análisis de los diferentes modos de ser, Heidegger se pregunta por la verdad originaria del ser que se pregunta por el ser.<sup>59</sup> El develamiento no se puede dar por el camino reflexivo o teórico, sino que, de acuerdo con el mismo modo de ser del Dasein, el modo debe ser hermenéutico:

La hermenéutica no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado y endosado al existir (...) Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.<sup>60</sup>

De ahí que Heidegger exprese en *Ser y tiempo*: “La fenomenología del Dasein es hermenéutica”,<sup>61</sup> lo que significa que el ser mismo del Dasein se devela desde su ser hermenéutica (interpretación).

Con hermenéutica o interpretación estamos ya mentando una “característica” del ser humano: la comprensión de ser. Esta comprensión,<sup>62</sup> como veremos más adelante, está afectivamente dispuesta y otorga al Dasein la posibilidad de ver sus posibilidades de ser y la mayoría de las veces, lo lleva a perderse en lo que lo rodea, lo lleva a absorberse.

---

<sup>57</sup> Como indica Á. Xolocotzi, *op. cit.*, p. 37 en referencia al acceso metódico de Heidegger: “No lo consideraremos de entrada como una técnica arbitraria o un instrumento mediador, puesto que el método será tematizado en relación con su objeto directriz: la vida fáctica”.

<sup>58</sup> Con lo cual se dio prioridad a un modo de ser: lo *Vorhandenheit* o el estar-ahí de los entes: “existencia quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que estar-ahí [*Vorhandensein*]” (*ST*, p.67). Este término es traducido por Gaos como “ante los ojos”. Cf. glosario.

<sup>59</sup> Y que es una de las principales intenciones de Á. Xolocotzi (*op. cit.*): analizar el camino de Heidegger en las primeras lecciones para develar el ser del, posteriormente, llamado Dasein.

<sup>60</sup> *OHF*, p. 33.

<sup>61</sup> *ST*, p. 60.

<sup>62</sup> M. Heidegger indica que el comprender no mienta un modo de conocimiento teórico, sino la manera de ser en el ahí, es decir, la manera de ser apertura, Cf. *ST*,§31.

Comprendiendo sus posibilidades, el Dasein se ocupa normal y cotidianamente de las cosas que lo rodean, de los otros Dasein y de “sí mismo”. Ahora bien, si es “característica inherente” a nuestro ser el estar absorbidos en la ocupación, ¿cómo hallar una tematización de nuestro ser en su ejecución, en su movimiento, sin romper la vivencia ejecutada?

Por lo pronto, para la teoría del conocimiento el “fenómeno ejemplar” del Dasein es el conocimiento. Incluso, cuando otras corrientes interpretan al ser humano como un ser práctico, dicha interpretación tiene presente la referencia a lo teórico, aunque en el modo de lo atóxico.<sup>63</sup>

El § 13 de *Ser y tiempo* se pretende aclarar la estructura del ser-en-el-mundo como estructura que está a la base de diferentes comportamientos. El conocimiento teórico es un tipo de conocimiento fundado en una estructura originaria de ser-en-el-mundo que, por lo mismo, no es un “mero quedarse boquiabierto mirando un ente que no hiciera más que estar presente”.<sup>64</sup> Es decir, para ser en nuestro modo cotidiano, no requerimos preparación teórica previa, sino que en la ocupación nos comportamos con otros Dasein y con los útiles. Por tanto, si el modo de ser cotidiano es así, el conocimiento teórico requiere ya romper el “ritmo de la vida”.<sup>65</sup> Respecto a esto, dice Heidegger: “El ser-en-el-mundo como ocupación está absorto en el mundo del que se ocupa. Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere de una previa deficiencia de quehacer que se ocupa del mundo”.<sup>66</sup> Para conocer requerimos detenernos, abstenernos de nuestro ocupar cotidiano y dirigirnos específicamente a algo. Con esto quiero decir que el conocimiento es uno más de los comportamientos que le pertenecen al Dasein, pero no el que devela su ser.

Así pues, la manera en que sea posible develar el ser del Dasein requiere conceptualizar sin teorizar, y éste es precisamente el papel de lo que en un primer momento fue denominado “indicación formal”.

### *c) Los indicadores formales*

A partir de lo anterior ha quedado claro que tanto Heidegger como Husserl se inscriben en la fenomenología. Sin embargo, la manera en que ambos la entienden o “desformalizan” es

---

<sup>63</sup> *ST*, §12, p. 85.

<sup>64</sup> *Ibidem*, §13, p.87; §69, p. 372, en donde Heidegger aborda el “origen” del conocimiento teórico.

<sup>65</sup> Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 139-140 en donde se analiza el proceso desvividor del conocimiento.

<sup>66</sup> *ST*, §13, p. 87. En las citas uso los términos de la traducción elegida en cada caso (aunque fundamentalmente sigo a Rivera) y sólo a veces específico el cambio realizado.

totalmente diferente.<sup>67</sup> Para Heidegger, ir “a las cosas mismas” significa poder develar el ser de los fenómenos, es decir, develarlos en su ejecución (en su *cómo*). Si la fenomenología no cumple con esto y en cambio sólo alcanza a descubrir determinaciones (el *qué*) en el objeto, quiere decir que permanece en la postura teórica de la tradición. Las categorías serían estas determinaciones del objeto que resaltan lo cósmico de él. ¿Cómo llegamos a obtener lo cósmico del objeto? Como ejemplos principales tenemos las categorías aristotélicas o las kantianas.<sup>68</sup> Sin embargo, a pesar de la justificación para obtener dichas categorías, debemos resaltar que sólo obtenemos lo cósmico del objeto a partir de que hemos objetivado o cosificado algo. Es decir, sólo de una cosa o de algo que ya hemos determinado como estar-ahí (*Vorhandensein*) podemos obtener lo cósmico; en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* Heidegger habla respecto a esa reciprocidad del mirar y el determinar: “El mirar a algo y el determinar, activo en ese mirar, supone tener ya de antemano lo que se va a mirar en cuanto ente que es así y asá”.<sup>69</sup>

A partir de los diferentes modos de ser y de sus maneras de develarse, Heidegger piensa que no podemos partir de que todos los fenómenos con los que nos enfrentamos son cosas o entes que sólo están-ahí (*Vorhandensein*). Aunque es un hecho que podríamos tomarlos como tales, los fenómenos en su originariedad no se muestran como entes que están simplemente ahí, sino —dirá Heidegger— como existencia (en el caso del ser humano), como útil (en el caso de todo lo a la mano) y también como algo que está-ahí. Por tanto, si entendemos de modo distinto el ser de los entes, esto nos llevará a encontrar en ellos ciertas “características” que sin embargo no determinan su ser, sólo lo describen en su *cómo*. Éste es el papel de los indicadores formales.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> M. Heidegger piensa que la máxima “¡a las cosas mismas!” es una frase neutral que no puede asignar pautas y contenidos para poder llevarse a cabo, y está convencido de que él hace fenomenología de un modo más originario que Husserl, un modo que se desprendería de entender adecuadamente el principio que inspiró a este último. Como ya hemos visto, para Husserl el tema es la subjetividad de la conciencia a la cual accede por el método de la intuición reflexiva; para Heidegger el tema, en cambio, es la vida ateórica y atemática, y el método de la intuición hermenéutica consiste en hacerla temática sin objetivarla. Esta intención de desformalizar a la fenomenología a partir de un principio que sería neutral implica que no se entiende como postura sino como posibilidad abierta. Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, §§ 8 y 9, pp. 90-106.

<sup>68</sup> Que, dice Heidegger, hemos ido juntando como moneditas de colección (*IF*, p. 327).

<sup>69</sup> *OHF*, p. 104.

<sup>70</sup> Respecto a la apropiación no fenomenológica de Heidegger, se toma a Kierkegaard como el filósofo que en cierta medida está presente en esta concepción de la indicación formal, así Jesús Adrián dice: “Para Kierkegaard, la filosofía no es capaz de ofrecer soluciones generales (...) se limita a ‘indicar (...)’ Esa indicación es indirecta; es decir, no se pliega sobre la objetividad y la certeza de la ciencia”, “Heidegger y la indicación formal”, *Dianoia*, vol. XLIX, núm. 52, mayo 2004, p. 31.

Los indicadores formales<sup>71</sup> no refieren a lo cósmico del objeto. Sólo señalan, apuntan, indican —sin dar contenido alguno— la estructura de ser del ente al que se refieren, es decir, permiten develarlo en su ejecución. De manera negativa puede decirse que “Se entiende mal la indicación formal siempre que se tome como un enunciado general, establecido, y se desvaríe o se hagan con ella deducciones dialécticas constructivas”,<sup>72</sup> por el contrario, la indicación mienta un “contenido” indeterminado y sin embargo entendible. Esto es importante tenerlo presente antes de entrar de lleno al tema que nos ocupa en el presente trabajo, pues en la exposición se hará mención de varios de los “existenciaris” y, con ello, nos referiremos específicamente a la estructura de ser del Dasein mismo. Con esto Heidegger no agrega una definición más del ser humano a todas las que ya se tienen en la historia del pensamiento, no enfatiza un contenido más, sino que “todas las explicaciones que surgen en la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del Dasein se determinan desde la existencialidad [existenciariedad], los llamamos existenciales [existenciaris]”.<sup>73</sup>

Ahora bien, si Heidegger puede hablar de un modo de ser del Dasein, es decir, a fin de cuentas de un modo de ser del ser humano, ¿pretende la universalidad del análisis? No, en cuanto que para él la ontología se ha llevado a cabo aportando contenidos específicos y se ha basado en el esquema de género-diferencia específica, pretendiendo con ello que dichos contenidos posean validez eterna. La universalidad va de la mano con la intemporalidad de las categorías; por lo anterior, no podríamos decir que la indicación formal sea universal.

Sin embargo, es cierto que hay por parte de Heidegger una pretensión abierta de verdad —entendida como develamiento del ser desde sí mismo—, hay el empeño en llevar el análisis de manera rigurosa, hay cierta pretensión de “universalidad” en cuanto a que se trata del modo de ser de todo Dasein, en todas las épocas y culturas. Sólo que, dirá, las estructuras de ser (indicadores formales o existenciaris) hacen que el Dasein sea cada-vez de un modo distinto. Se fundan en la finitud e historicidad del Dasein y por tanto, fenomenológicamente,

---

<sup>71</sup> Jesús Adrián (art. cit., p. 26) indica: “Los conceptos básicos a los que recurre la hermenéutica filosófica para explicitar reflexivamente la comprensión que la vida tiene de su propio ser y saber cómo se desenvuelve en el mundo reciben en la obra temprana de Heidegger el nombre de ‘indicadores formales’, lo que en el lenguaje de *ST* equivale a los existenciaris. Con esta nueva formulación terminológica se busca una alternativa al engorroso término de ‘categoría’, demasiado lastrado de resonancias epistemológicas”. Sin embargo, a pesar de lo que observa Jesús Adrián, podemos darnos cuenta que en *ST* se da el nombre de existenciaris a los caracteres de ser fundamentales del Dasein, pero además se habla de otros caracteres de ser que se refieren también al Dasein y no son llamados explícitamente existenciaris; además de todo esto se agregan los caracteres de ser de entes que no son el Dasein. Así pues, los indicadores formales equivaldrían más precisamente a los caracteres de ser que pueden referirse al Dasein, a los otros modos de ser y al ser en general. Cf. también *ST*, p. 80.

<sup>72</sup> *OHF*, pp. 104-105.

<sup>73</sup> *ST*, p. 69. En esta ocasión se indica entre corchetes la traducción aquí elegida, lo cual ya no se hará en adelante. Para aclaraciones ver glosario.

permanecen como posibilidad. Los indicadores indican, señalan, muestran un sentido que depende de la situación concreta.

No debemos ver a los existenciaros como un armazón rígido<sup>74</sup> o como un marco intocado.<sup>75</sup> Los existenciaros son estructuras que contribuyen al modo óntico (específico y concreto) de ser del Dasein. Desde nuestro ser nos llega ser lo que somos, y no somos ajenos a ese modo de ser. Comprendemos pretemáticamente ese modo nuestro de ser y sólo por ello en todos está la posibilidad de “tomar” postura. Las estructuras de nuestro ser “exigen” correspondencia, de ahí que diga Heidegger que al Dasein le va su ser.

Además de lo anterior, en toda la exposición que sigue es importante tener en cuenta que los existenciaros y caracteres de ser no son compuestos de algo; no los obtenemos al “desmenuzar” al Dasein ni forman parte de un conglomerado que se conforme con la suma de ellos. Se trata de momentos constituyentes del fenómeno unitario que es el Dasein. Así pues, dice Heidegger:

Pero lo inderivable de un fenómeno originario no es excluyente de una multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos. Si aparecen tales caracteres, serán existencialmente cooriginarios. El fenómeno de la cooriginariedad ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un ‘primer principio’ elemental.<sup>76</sup>

En la cooriginariedad de los existenciaros y en su inderivabilidad de un principio único, elemental y simple, se halla una crítica a un modo heredado de realizar la filosofía misma.

Por el momento podemos decir con Heidegger que los existenciaros mientan los rasgos de la estructura de ser del Dasein, y las categorías entendidas en su pleno sentido ontológico, se referirán a la estructura de ser de lo que no es Dasein. En cuanto a esto último habrá que tener presente que en *Ser y tiempo*, la palabra categoría no mienta una determinación a la manera de contenido del ente,<sup>77</sup> sino que es tomada en su sentido ontológico originario, así pues: “Existenciaros y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser”.<sup>78</sup>

Esta descripción fenomenológica tiene para Heidegger el carácter de posibilidad entendida ésta como apertura. Si la fenomenología permanece como una corriente real, pronto

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>75</sup> *IF*, p. 371.

<sup>76</sup> *ST*, p. 156.

<sup>77</sup> Heidegger indica lo siguiente respecto a las “categorías”: “En su uso ontológico, el término quiere decir algo así como decirle al ente en su cara lo que él es ya siempre como ente, es decir, hacerlo ver a todos en su ser. Lo visto y visible en este ver son las *kategoríai*. Ellas abarcan las determinaciones *a priori* del ente según las distintas maneras como es posible referirse a él y decir algo de él en el *logos*” (*ST*, p. 70).

<sup>78</sup> *ST*, p. 70.

se ve obligada a dictar modos de hallar el ser de los fenómenos y de determinarlos. Heidegger pretende no situarse en una posición, la cual necesariamente implicaría la oposición a otras corrientes. En cambio, si no hay posición y no hay principios contenedores que defender —lo que no implica que se deje de lado el rigor—, la fenomenología puede seguir avanzando, puede seguir siendo posibilidad abierta; esto lo podemos notar, como ya anteriormente habíamos mencionado, en la caracterización de sus análisis como provisionales. Heidegger apunta que no por ser posibilidad sea incompleta, pues la posibilidad es apertura, así en *ST* dice “Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad”.<sup>79</sup>

Con los párrafos introductorios tenemos algunos de los elementos fundamentales para continuar acompañando a Heidegger en su develamiento del ser que nos pertenece. Hasta el momento he expuesto el método fenomenológico hermenéutico y he delimitado el ámbito preteórico del análisis, así como las características de los llamados existencialistas. En lo que sigue abordaremos la apertura del Dasein, apertura que apunta a los otros Dasein con los que comparte mundo.

## **CAPÍTULO 2: APERTURA DEL MUNDO COMÚN**

Para la exposición del presente capítulo habrá que insistir en la pregunta guía de *Ser y tiempo*, la pregunta por el ser. Como paso necesario, Heidegger busca develar nuestro ser, del cual tenemos ya cierta idea, pues nos es preontológicamente no extraño. Del análisis heideggeriano se desprenden descripciones fenomenológicas que nos parecen cercanas pero, al mismo tiempo, poco claras. Esto no sólo se debe al lenguaje específico y llamativo del propio autor, que por otro lado no es gratuitamente llamativo, sino que en el trasfondo de todo esto existe el esfuerzo por develar el ser de lo que somos los seres humanos, y en esta búsqueda y camino nos vemos implicados quienes nos acercamos al texto. Pero, ¿qué somos, si no somos un *qué?*, ¿es correcta la pregunta? En el caso del análisis fenomenológico hermenéutico —como hemos visto— la única pregunta válida es la que interroga por el *cómo* de nuestro ser. Una forma distinta de develar nuestra vida hurga en ese *cómo*. Con esta intención, y en todo momento tratando de seguir al propio autor en cuanto a la

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 61; respecto a “La comprensión de la fenomenología como posibilidad” cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, p. 93.

exposición que hace de las “características” o indicadores formales fundamentales del Dasein, en los próximos incisos se expondrá la apertura común de mundo que nos abre a nosotros mismos como existencia y ser-cada-vez-mío (§ 4), a las cosas que nos rodean (§ 5) y a los otros Dasein (§6). Con esto, y centrándonos en la referencia a nuestro ser como con-ser, coexistencia y ser-unos-con-otros, el mundo fenomenológico se develará como un mundo común y compartido en la apertura de ser (§ 7).

La intencionalidad husserliana<sup>80</sup> es, según diversos autores,<sup>81</sup> lo que permitió a Heidegger ver al Dasein como apertura de ser; es decir, la estructura intencional posibilitó a su vez la estructura del Dasein como apertura de ser y cuidado: el ser humano es un estar siempre “dirigido a”.<sup>82</sup> Por supuesto que esto se lleva a cabo con muchos matices que distinguen el planteamiento de ambos autores, pero sólo se menciona para recalcar la importancia de Husserl en el método de la fenomenología hermenéutica.<sup>83</sup> Así pues, los indicadores formales o existenciales nos informarán de la manera del “estar dirigido a” del propio Dasein, nos develarán al Dasein en ejecución, apuntando a sus rasgos ontológicos fundamentales.

En el párrafo anterior hemos mencionado que las “categorías” que corresponden al ser humano son llamadas existenciales, caracteres de ser o estructuras ontológicas del Dasein, y que en ningún caso se refieren a contenidos que pretendan otorgar una definición, a la manera tradicional, de lo que es el Dasein. El análisis que realiza Heidegger procura ir paso a paso para develar la totalidad del Dasein, sin embargo no deja de mencionar que todos son momentos cooriginarios de lo que es una unidad estructural, es decir, que en el análisis existencial debemos tener presente que la distinción es únicamente fenomenológica y en vistas de hacer-ver los momentos que constituyen la estructura del Dasein. Estos momentos o existenciales fundamentales se revelan como: el estar en medio de entes (ser-cabe),<sup>84</sup> la

---

<sup>80</sup> Que ya se expuso en el § 3 c del presente trabajo.

<sup>81</sup> Ángel Xolocotzi (*Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/UIA, 2004, p. 137) primero citando a Heidegger (*GA 17*, p. 260) “Con este descubrimiento de la intencionalidad se dio por primera vez en toda la historia de la filosofía un camino para una investigación ontológica radical” comenta: “En este sentido von Herrmann ve adecuadamente la intencionalidad como punto de partida e hilo conductor para la pregunta ontológica fundamental por el ser del Dasein o vida fáctica, y por el ser en general”.

<sup>82</sup> En otro momento, Heidegger dirá que la intencionalidad se funda en la trascendencia del propio Dasein, pero nunca deja de reconocer la importancia de la primera Cf. M. Heidegger, *PFF*, p. 32 y *ST*, pp. 379-382.

<sup>83</sup> En *ST*, p. 88 Heidegger indica: “Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre ‘fuera’, junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez”. En este comentario hace referencia a la intencionalidad teórica husserliana, la cual de manera prerreflexiva expresa que las vivencias son aprehensiones de cosas que nos son dadas; también cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, §§ 6 y 7.

<sup>84</sup> Los términos en la traducción de Gaos se indican entre paréntesis. Para aclaración sobre los términos elegidos aquí, ver glosario.

comprensión, la afectividad o disposición afectiva (encontrarse), todos ellos articulados por el discurso (habla) y cuyo sentido existencial es el cuidado (cura).

Por su parte, en la descripción fenomenológica del Dasein no podemos dejar de tomar en cuenta varios de los caracteres que no son los existenciales fundamentales, pero que no por ello son menos importantes. Estos caracteres de los que habla Heidegger, como el ser-cada-vez-mío, la cotidianidad, el con-ser y otros más que van surgiendo a lo largo del análisis, son un conjunto de rasgos que permiten la dilucidación de la estructura de ser del Dasein. No se trata de existenciales de “segundo” orden o “derivados”.

#### § 4. Dasein: existencia y ser-cada-vez-mío

En un primer momento y apelando al carácter descriptivo de la fenomenología que, como Heidegger indica insistentemente, tiene más bien un sentido prohibitivo, conviene aclarar los límites en los que nos movemos cuando mentamos “Dasein”. En algún momento hemos dicho que con Dasein nos referimos al ser del ser humano; sin embargo, con ello no alcanzamos a decir en lo posible y de manera clara lo que Heidegger quiere mostrar con ese término. Por “Dasein” no estamos entendiendo de manera alguna a un sujeto encapsulado fundado a su vez en la idea de sustancialidad aristotélica: “Una de las primeras tareas de la analítica consistirá en hacer ver que si se pretende partir de un yo o sujeto inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein”.<sup>85</sup> Esta idea de sujeto ha sido criticada ya por Husserl y por gran parte de la tradición, pues se ha dicho que no se trata de un ente que pudiera relacionarse a voluntad con el “mundo exterior”. A su vez, se han propuesto otras interpretaciones de lo que es el ser humano; Husserl, por ejemplo, entiende al ser humano como “conciencia dirigida a algo”, es decir, como conciencia intencional en la que lo inicial es la relación. Con esto se ha tratado de solucionar el gran problema del que se había partido siempre. Pero, como ya hemos visto, hablar de conciencia obliga al método reflexivo para acceder a sus vivencias y, por lo mismo, requiere objetivar esa conciencia intencional apartándola con ello de su carácter histórico.<sup>86</sup> Además de esto, en el § 10 de *Ser y tiempo*

---

<sup>85</sup> *ST*, p. 71.

<sup>86</sup> El carácter temporal de la conciencia no fue expresamente tematizado en las *Investigaciones lógicas*, aunque sí en una etapa posterior del pensamiento husserliano. Por ejemplo, Jesús Adrián y Raúl Gabás en el prólogo a *El concepto de tiempo (CT)* (prólogo, trad. y notas Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2003, pp. 12-13) indican que al dar esta conferencia Heidegger tiene presente los trabajos de Husserl respecto a la temporalidad de la conciencia “Husserl situó el tiempo en la base de las estructuras universales de la conciencia pura. En el parágrafo 81 de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* encontramos ya una contraposición clara entre el tiempo cósmico, objetivo, y el tiempo fenomenológico como



encontramos también un cuestionamiento a distintas posturas: a la idea de persona en Scheler, a la pregunta por la vida en Dilthey y Bergson y, en definitiva, a las concepciones del ser humano que se fundan en la idea de animal racional o en la idea teológico-cristiana de imagen de Dios. Pero, ¿cuál sería el problema con estas últimas definiciones designadas al ser humano? La crítica principal de Heidegger se debe a que en estas definiciones subyace un único modo de ver al ser humano: como estar-ahí [*Vorhandenheit*], modo directamente ligado a sustancialidad. ¿Qué problema habría con tomar al ser humano de esta forma? Recordemos que a partir de Aristóteles y Brentano, Heidegger ha retomado la siguiente frase aristotélica: “Lo que es se dice de muchas maneras”, esto para Heidegger significa que no hay una sola manera de develar el ser de los fenómenos. Sin embargo, en la tradición se acentuó la sustancialidad de los entes y, con ello, se pensó que se obtenía la verdad de su ser. Esta sustancialidad implica la identificación del ser humano con el modo de ser de lo que está-ahí, es decir, que el ser humano es un ente que existe o, más exactamente, subsiste como todos los demás entes, aunque con características secundarias que lo diferenciarían. La verdad de un ente cualquiera podía ser determinada a partir de considerarlo algo que está-ahí (*Vorhandenheit* o *Vorhandensein*) al cual se le agregan determinaciones a la manera de contenidos para definirlo. Por ejemplo, definir al ser humano como animal racional nos lleva a verlo como una composición de elementos que pueden interpretarse como cuerpo-alma; o bien, a partir de esos elementos base (animalidad y racionalidad) se enfatizan en diversos grados cada una, de tal manera que el resto de las definiciones depende finalmente de la dualidad de ambos. Contra esto apunta la “definición” de Dasein. Por lo pronto, diremos que aunque el Dasein tenga su propio modo de “estar-ahí”,<sup>87</sup> no es ese modo de verlo el que nos otorga su verdad, aunque dicha manera de verlo no oculta completamente su ser.

Si la crítica de Heidegger es categórica, ¿qué propone frente a todas estas definiciones? En los §§ 9 y 12 Heidegger comienza con una determinación de lo que es Dasein. Por un lado dice “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *el mío*” y más adelante “La ‘escencia’ de este ente

---

unidad de todas las vivencias. Allí leemos: ‘Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modalidades determinadas por éstos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc., no se puede medir ni por la posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir’ (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos, México, FCE, 21962, p. 191). ¿Es la temporalidad el engendro primordial de la conciencia constituyente, o bien ésta emerge desde el fondo de la temporalidad? (...) Está fuera de toda duda que la conciencia en Husserl es temporal”.

<sup>87</sup> Cf. *ST*, p. 82. Aun cuando el Dasein tenga su propia manera de estar-ahí, ella será una manera única y propia de éste.

consiste en su tener-que-ser..., la 'esencia' del Dasein consiste en su existencia".<sup>88</sup> Por el momento nos detendremos en la determinación del ser humano como existencia.

Heidegger advierte que el término Dasein (existencia) no debe confundirse con el carácter de estar-ahí, término que se ha aplicado indiferenciadamente a diversos modos de ser porque, por ejemplo, de un perro, de un hombre y de una botella se dice que "existen". Esta nivelación es la que quiere evitar Heidegger, por lo cual se reserva el término existencia únicamente para referirse al ser humano. Así, dice Heidegger: "La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe"<sup>89</sup> porque únicamente el ser humano existe, lo que no quiere decir que lo demás no sea real, pero significa que no tienen el modo de ser de la existencia. El término Dasein en alemán significa existencia y, al igual que el término en español, contribuye también a una nivelación en los modos de ser de los entes, de los que en general se puede decir que existen. Para llamar la atención respecto al término, lo que hacía Heidegger normalmente era subrayar, al leer pero no al escribir, la segunda partícula de la palabra Da-sein indicando con ello que se refería al ser del ente que somos nosotros mismos.<sup>90</sup>

En una traducción inicial<sup>91</sup> podemos decir que Dasein está compuesto por dos términos: Da = ahí y Sein = ser. Sin embargo el "ahí" al que se refiere el "Da", no es un ahí de localización.<sup>92</sup> En alemán, la partícula se agrega a situaciones que pueden tener referencia espacial o temporal, pero su sentido no es sólo espacial. Sin embargo, Heidegger enfatiza el origen etimológico del término –lo cual no muestra el término español– y hace equivalente Dasein a "ser del ahí" o "ahí del ser". Pero, ¿qué significa ser el ahí del ser? El "Ahí" es la apertura de ser, con esto quiere hacer referencia a que la existencia es uno de los modos de darse el ser, pero que esa misma existencia está por "definición" abierta a otros modos de ser, es decir, la existencia está abierta a sí misma, a las otras existencias (otros Dasein), a los entes intramundanos (que están ahí o son útiles) y al ser en general. El Dasein como "ahí del ser" es lo que posibilita que el ser en general y los diferentes modos de ser se muestren. Ciertamente puede decirse que su modo de ser es la existencia, pero Dasein muestra ya la copertenencia que hay entre ser y existencia. El Dasein no empieza siendo una cápsula que

---

<sup>88</sup> ST, p. 67.

<sup>89</sup> M. Heidegger, "Introducción a '¿Qué es metafísica?'" , *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000 p. 306.

<sup>90</sup> Esto lo indica Jean Beaufret en *Al encuentro de Heidegger*, conversaciones con Frederic de Towarnicki, trad. Juan Luis Delmont, Caracas, Monte Ávila, 1993, p. 22.

<sup>91</sup> Al intentar traducir esto en español se ha vertido el término Dasein como "ser-ahí", ahí-ser, existencia, existencia o se ha dejado tal cual en alemán. Es definitivo que cada una de estas traducciones tiene su propia justificación de la cual se deriva la elección que se hace. En nuestro caso, dado que tratamos de ceñirnos en lo posible a la traducción de Jorge Eduardo Rivera, nos quedaremos con el término alemán. Cf. glosario.

<sup>92</sup> ST, p. 157.

se abre al mundo, sino que por “definición” es apertura, está a la intemperie. Por otro lado, como mencionamos antes, en el término Dasein está implícito el cuestionamiento de una manera de ver al ser humano como algo que está-ahí, a partir del cual se pueden fragmentar ámbitos como el animal y el racional, agregando a esos ámbitos modos de ser o cualidades, por ejemplo, voluntades, afectos, razones, etc. El término es, por un lado, una crítica y, por otro, una propuesta de una manera distinta de entender al ser humano como apertura de ser.

Por lo anterior, podemos decir que si nos quedáramos con el término existencia —o alguno de los otros términos propuesto para el ser humano—, tendríamos que tener presentes todas las referencias que Dasein implica. Esto es porque existencia se entiende también como un estar fuera de sí, a lo cual se le agrega a veces implícitamente un correspondiente “dentro”. Respecto a esto Heidegger aclara: “Fuera’, ‘ex’: a esto parece corresponderle un ‘dentro’, un ‘in’. Ciertamente, pero la cuestión es cómo se determina ese ‘dentro’”. Cabe apuntar que si hubiera que explicar un “dentro” respecto al cual la existencia estuviera siendo fuera, ese “dentro” como el ser sí mismo del Dasein puede hallarse sólo en el estar siendo fuera.<sup>93</sup> Se halla disperso en las tres relaciones fundamentales arriba mencionadas: dirigido hacia sí mismo, hacia las cosas y hacia los otros Dasein, es él mismo las posibilidades que se le abren en esas direcciones, su ser es por ello un poder-ser.

En cuanto al carácter de ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*] indicamos que es uno de los primeros términos que, junto con existencia, aparecen como caracteres de ser del Dasein en los párrafos 9 y 12 de *Ser y tiempo*. Este término es importante porque insiste en la diferenciación del planteamiento de Heidegger respecto a los planteamientos tradicionales. Si los existencialistas —por la fuerza de los esquemas tradicionales— pudieran entenderse como definiciones universales de lo que es el Dasein, el ser-cada-vez-mío contribuye a aclarar esa posible interpretación. Las categorías universales otorgan las características o el contenido que tendría cada ser humano, y permiten hablar del ser humano como un ejemplar general que además tiene la característica de concretarse con variaciones secundarias. Podríamos decir que en Heidegger el Dasein mienta desde un principio, no una descripción general, sino una “descripción” que me atañe a mí y a cualquier otro Dasein. El ser-cada-vez-mío, como dice Rivera, es una estructura formal que cobra en cada caso una nueva manera de ser; que se realiza en cada caso de una manera diferente.<sup>94</sup> Es el término que posibilita hablar de concreción sin que esta concreción pueda mentar contenido alguno. El ser-cada-vez-mío apunta al carácter fáctico del Dasein, al estar-ahí de hecho, que se distingue de la manera en

---

<sup>93</sup> *IF*, p. 150.

<sup>94</sup> *ST*, p. 462.

que está-ahí otro ente que no sea Dasein, y que es diferente en cada caso.<sup>95</sup> Es el término que nos recuerda que, en lo que se refiere a los indicadores formales que hablan acerca del Dasein, todo “deberá ser experimentado ya desde siempre de manera óptica”.<sup>96</sup> Aunque hablemos de estructuras fundamentales del Dasein, no lo estaríamos determinando debido a que todas estas estructuras se realizarán siempre de un modo distinto en cada caso. Toda estructura formal tiene lugar en mí como Dasein y en los otros:

El Dasein es un ente que se determina como “yo soy”. Para el Dasein es constitutiva la eventualidad [*Jeweiligkeit*] del ‘yo soy’. Tan primariamente como el Dasein es ser-en-el-mundo, así mismo es mi Dasein. Es en cada caso propio y, en cuanto propio, eventual. Si este ente ha de ser caracterizado en su carácter de ser no se puede hacer abstracción de la eventualidad como [una que es] en cada caso mía. *Mea res agitur*: todos los caracteres fundamentales tienen que converger, así, en la eventualidad como *mía en cada caso (je meiniges)*.<sup>97</sup>

El ser-cada-vez-mío es un indicador formal de la concreción y temporalidad del Dasein que deja sin contenido aquello a lo que señala.

Por esto en algún momento Heidegger se permite hablar de cierta neutralidad existencial, lo cual alarma siempre pero, como hemos visto, esto se debe al sentido de los conceptos heideggerianos como indicadores formales, no contenedores y por tanto neutrales. Así por ejemplo dice: “Para el ente que es tema de la analítica no se escogió el título ‘hombre’, sino el título neutral ‘lo Dasein’ (...) la peculiar neutralidad del título ‘lo Dasein’ es esencial, porque la interpretación de este ente se ha llevado a cabo antes de toda concreción fáctica. Esta neutralidad significa también que el Dasein no es ninguno de ambos sexos”<sup>98</sup> pero esto, como él mismo dice, es, en el tema que ahora nos ocupa, una manera de apuntar a la concreción siempre diferente, de apuntar negativamente al ser-cada-vez-mío y al ser siempre posibilidad. Esta neutralidad “no es la nulidad de una abstracción, sino precisamente la poderosidad del *origen*, que lleva en sí la interna posibilidad de cada concreta humanidad fáctica... [pues] existe el Dasein cada vez sólo en su concreción fáctica”.<sup>99</sup> La neutralidad, en vez de cerrarse a las determinaciones que podemos vivir en cada caso de acuerdo con nuestra situación, muestra al ser-cada-vez-mío como posibilidad.

---

<sup>95</sup> Cf. *ST*, pp. 67, 79 y 82.

<sup>96</sup> Cf. *ST*, p. 86. En este párrafo no se refiere al cada-vez-mío sino específicamente a la cotidianidad; sin embargo, el comentario también se aplica en este caso.

<sup>97</sup> M. Heidegger, *El concepto del tiempo (CT)*, trad. Pablo Oyarzun Robles, p. 10. Conferencia dictada por Heidegger ante la sociedad teológica de Marburgo en 1924.

<sup>98</sup> Heidegger, *El problema de la trascendencia y el problema de Ser y tiempo*, trad. Pablo Oyarzun Robles, edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, ; aquí p. 4 de la versión electrónica.

El texto corresponde al §10 de un curso dado por Heidegger en Marburgo en el semestre de verano de 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26), lemas 1-4.

<sup>99</sup> *Idem*.

Este existenciarlo es la facticidad del tener-que-ser nuestras posibilidades pero con nuestra situación propia. A esto le podemos llamar el mundo propio:<sup>100</sup> la dispersión en las tres relaciones básicas está restringida a un determinado círculo de con-ser con otro, restringida a una determinada accesibilidad de alcance de cosas y limitada a unas determinadas posibilidades de entenderme a mí mismo.<sup>101</sup> Y con esas condiciones que evidencian mi especificidad, mi ser-cada-vez-mío, tengo-que-ser. El tener-que-ser de la existencia indica que no podemos sino ocuparnos de nuestro ser (por eso dice “al Dasein le va su ser”), éste es una responsabilidad intransferible, la carga de mi existencia, el “peso” de encargarme de mí mismo se expresa en este tener-que-ser, al que Heidegger denomina nuestra condición de arrojados y que será determinante para nuestro modo cotidiano de ser-en-el-mundo: caídos, es decir, dejándonos absorber por los entes que nos rodean.

Con el término Dasein se apunta a que hay apertura de ser posibilitada por el ente que es el ser humano, se indica también que no se trata de un ente más como los otros entes y que en todo momento será distinto y concreto, en fin, no podemos decir qué es el ser humano, sino sólo hacer-ver el cómo de su ser.

## **§ 5. La apertura del ser-cabe (estar en medio de entes) en la cotidianidad**

### *a) Apertura en tanto ser-en-el-mundo*

El análisis fenomenológico se ha propuesto develar al Dasein en su totalidad. Teniendo eso a la vista, en el párrafo anterior mostré sucintamente que el Dasein es relación de ser abierta a otros modos de ser. En este párrafo nos referiremos a la apertura posibilitadora de esta relación de ser; pero, ¿qué buscamos con la pretensión de “develar la totalidad”? La razón de esta búsqueda fue mostrada cuando decíamos que la fenomenología se encargará de hacer-ver desde sí mismo al fenómeno. Intentando buscar la verdad del Dasein, de lo que somos en cada caso nosotros mismos, apuntamos al develamiento del ser que pregunta por el ser, pero nuestra manera de acercarnos no será independiente del modo de ser del Dasein: “El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá

---

<sup>100</sup> Aunque la noción de mundo será aclarada en el próximo § 7.

<sup>101</sup> *IF*, p. 350.

mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad media*".<sup>102</sup> Así pues, debemos comenzar por lo que nos es más cercano, aunque no por ello sea lo más evidente. La primera estructura fundamental que llama nuestra atención es el ser-en-el-mundo<sup>103</sup> cuyo modo más inmediato de ser es la cotidianidad. Lo anterior quiere decir que la estructura fundamental de ser del Dasein es ser-en-el-mundo, es decir, que se trata de una estructura con múltiples momentos que se enfatizarán poco a poco. Como estructura fundamental que es, será la guía que nos conducirá a abordar los demás momentos. Por su parte la cotidianidad, que la tradición consideró trivial y obvia, y por ello mismo no tomó en cuenta, será el modo de acceso inicial<sup>104</sup> ya que es en la cotidianidad donde tiene lugar la apertura de ser de la que hablamos cuando explicábamos el término Dasein. ¿A qué nos referimos con esta apertura del ser-en-el-mundo en la cotidianidad?

A manera de anotación diré que con apertura nos referimos a un carácter ontológico del Dasein; esto no tiene que ver con el sentido de "apertura a ciertos temas o cuestiones" ni con tener un criterio abierto. Aun cuando el Dasein se cierre a temas ónticos, su modo de ser es la apertura y se refiere al abrirse del Dasein al ser: el ser no puede no hacerse manifiesto en el Dasein. Si un Dasein rechaza a otro Dasein, el otro Dasein comparece para el primero en el modo del rechazo sólo porque en su estructura el Dasein está siempre expuesto a que otro comparezca. Pero esta posibilidad de comparecer implica también a los otros modos de ser y al ser en general. La apertura no es un proceso óntico que requiera construirse, sino un carácter de ser del Dasein como ser-en-el-mundo. Dasein es el ahí del ser, donde los diferentes modos del ser comparecen o se manifiestan. El Dasein está volcado, dispersado o remitido permanentemente hacia fuera desde lo que tampoco es un centro, el "Dasein es su aperturidad".<sup>105</sup> En este estar remitido, ya se ha encontrado desde siempre con otros entes que lo hacen ser lo que es.

---

<sup>102</sup> ST, p. 40. Reitero: abordar el modo de ser del Dasein en la cotidianidad media es sólo el punto de partida que apunta a develar la totalidad del ser del Dasein.

<sup>103</sup> El ser-en-el-mundo como existenciarario y la mundaneidad del mundo como momento estructural del mismo ocupan los capítulos segundo y tercero de la primera sección de *Ser y tiempo*. Debemos apuntar que mundo es una estructura ontológica del Dasein y no se refiere a la suma de entes que están dentro del mundo, es decir, no es una determinación que tenga que ver directamente con la espacialidad, aunque la incluya y no pueda prescindir de ella. Mundo tampoco se refiere a una región de ser. Cf. ST, § 14. La condición respectiva y la significatividad serán los caracteres de ser de la mundaneidad del mundo. Cf. ST, § 18.

<sup>104</sup> Esto no quiere decir que la cotidianidad, específicamente en el modo de la impropiedad auténtica, en todo momento nos devela la totalidad del Dasein, aunque sí es condición de posibilidad ella. Debemos dejar claro que el develamiento de la totalidad del Dasein no se "deshace" de la cotidianidad. Cf. ST, pp. 201 y 368.

<sup>105</sup> ST, p. 157.

Tomando como base la estructura fundamental del ser-en-el-mundo, nos referimos específicamente a un momento estructural de la misma: el ser-en.<sup>106</sup> Este momento constitutivo es el fundamento del existencial ser-cabe. El ser-cabe, o estar en medio de entes, es determinación constitutiva ontológica del Dasein, al ser de este ente le pertenece el estar en medio de entes, sin embargo, no está como un ente más en el mundo.<sup>107</sup> Mundo, a su vez, es un carácter de ser del Dasein, y no debe ser identificado con un ente específico, con la suma de varios entes o con las regiones de ser de ellos.

El “ser-en” no es un estar dentro de un mundo “a la manera como el agua está ‘en’ el vaso y el traje ‘en’ el armario”.<sup>108</sup> En principio, nos parece obvio encontrarnos “en” un cuarto que a su vez se encuentra “en” un edificio. Sin embargo, lo obvio a veces no se ve y lo pasamos por alto, o a veces lo asumimos sin postura crítica alguna. En este caso, esto obvio es algo no visto y que oculta nuestra diferencia como Dasein. Es decir, en términos ontológico-fenomenológicos, de muchas cosas podríamos decir que se encuentran “dentro de”, pero no del Dasein. Esto no niega la espacialidad que es constitutiva del Dasein, es un hecho que en distintos momentos podemos encontrarnos dentro de un cuarto que se encuentra dentro de un edificio, pero la espacialidad será algo derivado del ser-cabe, al que le corresponde una espacialidad constitutiva y propia del Dasein.

Recalcando lo anterior, el sentido ontológico del ser-en, en tanto fundamento del ser-cabe entes, implica que no se trata de un estar “dentro de” algo mayor que nos contenga. Apunta al modo específico de estar juntos los diversos entes, el modo de la familiaridad cotidiana, esto es, sin llamar la atención. Cuando un Dasein está con otro Dasein lo están en el modo de la comparecencia (*begegnen*), o cuando un cuadro está junto a un Dasein el cuadro comparece para el Dasein. Pero cuando dos entes intramundanos, y que no son Dasein, se encuentran juntos, no pueden comparecer uno para el otro porque “carecen de mundo”.<sup>109</sup> El ser-cabe es una espontaneidad receptiva<sup>110</sup> para el manifestarse de los demás entes, y en este mostrarse los entes o en el descubrirlos, comparece para nosotros nuestro ser. Siempre hay Dasein y entes que no son Dasein en la esfera de patencia, o entorno de

---

<sup>106</sup> El ser-en es el fundamento de diferentes existenciales: del ser-cabe, del comprender, de la afectividad y del habla. *Ibidem*, pp. 80 y 81.

<sup>107</sup> Esto apunta a que no está en el mundo de manera indiferenciada de los otros modos de ser.

<sup>108</sup> *ST*, p. 80.

<sup>109</sup> Cf. *Idem*. Esto se verá más extensamente en nuestro § 8 cuando abordemos el existencial de la disposición afectiva en su tercer carácter ontológico de “ser concernido”.

<sup>110</sup> Es importante poner atención a este término que en primera instancia se contrapone al “darse” de los objetos como si ello fuera algo pasivo. El *begegnen* (ocurrir, aparecer, suceder, acontecer) muestra una relación, es reciprocidad y por ello se ha traducido como encontrarse con, mostrarse ante, reaccionar, aparecer, suceder, ocurrir (el carácter de ocurrencia del mundo), y tiene relación directa con el dejar-ser o el dejar-toparnos que se requiere para que algo esté o se halle en condición respectiva (*Bewandtnis*). *Bewenden lassen mit etwas bei etwas* es “dejar que algo quede vuelto hacia algo”. Cf. *ST*, p. 110, *OHF*, pp. 37 (nota 37) y 110 (nota 2); e *IF*, p. 83.

cada Dasein, por lo cual no se le puede considerar como sujeto que ocasionalmente se relaciona con los entes. En un primer momento a esto Heidegger le llamó el mundo entorno, y posteriormente mundo circundante, es decir, la significatividad inmediata y cercana. Los entes y el Dasein se hallan desde siempre en la esfera de patencia aun cuando no estén efectivamente presentes. No se trata de una actitud voluntaria del Dasein su relacionarse y serle manifiestos los otros entes. El ser-cabe no es una especie de sensor que el Dasein extienda a las cosas de vez en cuando, tampoco es algo como un estar encapsulado en un periscopio desde donde se deslizara ocasionalmente para relacionarse con los entes. El ser-cabe es en todo momento apertura o patencia de tal forma que cualquier otro Dasein puede irrumpir en su existencia.<sup>111</sup> “Y para impedir tal cosa, el Dasein tiene que empezar cerrándose, lo cual quiere decir que primero está ya abierto y esencialmente abierto, porque el cerrarse o encerrarse no es sino una privación de lo primero”.<sup>112</sup>

La expresión “ser-en” como ser-cabe se refiere a la posibilidad de que, por mi modo de ser, comparezcan familiarmente los demás entes, de tal modo que se vuelvan “imperceptibles” y yo me absorba en ellos. El ser-en en tanto ser-cabe o ser en medio de entes, dice Heidegger, implica: habitar, “estoy acostumbrado, estoy familiarizado con, suelo [hacer] algo”.<sup>113</sup> Ser-en se toma “en el sentido del absorberse en el mundo”. Esto quiere decir que estando en medio de entes, no hay frontera alguna entre el Dasein y los demás entes; no en el sentido de la espacialidad, que en efecto le pertenece al Dasein y a los demás entes, sino en el sentido del ser descubridor del Dasein. Que el Dasein como apertura sea descubridor quiere decir que desde siempre los distintos modos de ser comparecen (*begegnen*) sin fronteras para él.

#### *b) El dejar-ser y la condición respectiva del útil*

El ser-cabe entes habitando familiarmente el mundo ha permitido al Dasein, desde siempre, por la constitución de apertura que le pertenece, que los demás entes le vengán al descubierto. ¿Cómo se lleva a cabo este descubrir? ¿Cómo podemos mirar fenomenológicamente el ser de los entes que comparecen para nosotros? ¿Cómo nos acercamos a su verdad? Por lo pronto hemos dicho que esto será desde el habitar

---

<sup>111</sup> Cf. *IF*, p. 146.

<sup>112</sup> *Idem*.

<sup>113</sup> Cf. *ST*, p. 80.



familiarmente, lo cual sin duda apunta al carácter de la cotidianidad.<sup>114</sup> Habitar familiarmente es un carácter de ser del que generalmente no nos percatamos. En esa cotidianidad es donde se lleva a cabo el descubrimiento de entes, para lo cual es necesario haberlos previamente puesto en libertad, es decir, dejarlos ser lo que son.<sup>115</sup> En este sentido Heidegger señala que en toda nuestra vida se halla la posibilidad del “conocer” o, más exactamente, del develar, porque no sólo cuando en la actitud teórica nos detenemos para observar las propiedades de un ente, lo conocemos;<sup>116</sup> porque, si siempre “descubriéramos” teóricamente a los entes, se trataría de un saber “ciego”. Más exactamente: siempre estamos “conociendo” o develando, de una manera más amplia que lo que resultaría por tener una actitud teórica o aplicando un cierto proceso metódico. Este tipo de conocimiento originario pertenece a nuestro ser-cabe entes. Esto es lo que llamaré la comprensión de ser en el ocuparnos de ellos.<sup>117</sup>

Para dirigir una mirada ontológica a los entes cabe los que nos encontramos, debemos aclarar que partiremos de nuestro cotidiano estar en medio de entes, es decir, del mundo circundante cada-vez-mío del que nos ocupamos y en el que nos dejamos absorber. Sin que hayamos todavía determinado el sentido ontológico de mundo, podemos decir que mundo circundante es el mundo óntico que nos rodea a cada uno<sup>118</sup> y que encierra en sí una referencia a la espacialidad. Así pues, veremos en qué consiste ese dejar-ser en libertad los entes que salen a nuestro encuentro en nuestro mundo circundante (*Umwelt*) o entorno.

En la cotidianidad, nuestro ser-cabe entes ya se ha dispersado en distintos modos de ocupación con los entes intramundanos.<sup>119</sup> En la ocupación encontramos útiles para escribir, trabajar, viajar.<sup>120</sup> Cada cosa aparece en un todo (junto a más útiles) desde donde tal cosa con la que tratamos tiene sentido, es decir, desde un contexto en el que “el útil puede ser el útil que él es”.<sup>121</sup> Esto significa que desde la zona en que se encuentra, el útil es “para-algo” (*Um-*

---

<sup>114</sup> Es importante no identificar la cotidianidad como rutina, porque “rutina” podría asociarse con rutinario, otorgando así un carácter negativo al término; que algo sea cotidiano apunta más bien a que nos es familiar, independientemente de que se presente como carga, como goce o indiferente para nosotros.

<sup>115</sup> El dejar-ser en libertad es un carácter perteneciente al ser-cabe por lo que tampoco remite a una cuestión voluntaria, como ya quedó apuntado cuando se explicó el término comparecer (*begegnen*). Por su parte, el término “previamente” no refiere a una cuestión anterior, si al término “anterior” lo entendemos desde una temporalidad lineal.

<sup>116</sup> *ST*, p. 95

<sup>117</sup> De manera más extensa se analizará el existenciario de la comprensión de ser en el § 9 del presente trabajo, pero es importante saber que, al igual que los otros existenciaros, ya está implícito en estos análisis.

<sup>118</sup> *ST*, p. 93 (el tercer sentido de mundo).

<sup>119</sup> Por lo pronto, aclaro que en adelante utilizo los términos: útiles y cosas de manera indiferenciada, esto es posible porque, como especifica Rivera, el término “cosas” en español, no tiene la carga metafísica que tiene *Ding* en alemán (como indica Heidegger en *ST*, p. 95). Para esto cf. *ST*, p. 466, concretamente la segunda anotación de Rivera a las páginas 95 y 96, respectivamente, de *ST*. Debo aclarar que el *Dasein* también comparece como un ente intramundano.

<sup>120</sup> Aquí sigo fundamentalmente la exposición que hace Heidegger de los §§ 15, 16 y 18 de *ST*.

<sup>121</sup> *ST*, p. 96.

zu). Sin mencionar las posibilidades de que esté descompuesto, sea obsoleto, se halle inservible o sea estorboso<sup>122</sup> ¿qué sería de un útil que no tuviera un para-algo? No sería un útil en absoluto, tendría sin duda otra manera de ser, pero no sería un útil. Éste, en cambio, devela que su verdad es un servir-para. Y lo mismo podemos decir de cada uno de los útiles junto a los que se encuentra; desde esta totalidad referencial (*Bewandtnisganzheit*), aun cuando estén en desorden, este estar en desorden nunca es un estar amontonados sin sentido. No es casual que en un escritorio encontremos “amontonados” plumas, discos, libros, propaganda de películas, un reloj, una taza, cuadernos..., se trata de la cotidianidad que Heidegger ve como algo con sentido, de nuestra manera familiar de ser-en-el-mundo pues, cuando estoy en medio de esos entes cotidianamente, su ubicación no llama mi atención. Ese “amontonadero” es no sólo familiar sino hasta necesario puesto que sé<sup>123</sup> que cuando escribo en alguno de mis cuadernos a veces lo hago escuchando música (del disco que me encanta) y tomando café, o bien, otras veces escribo en la computadora, para lo cual debo quitarme el reloj que me estorba y como en ocasiones olvido ponérmelo de nuevo, lo dejo sobre el escritorio. Además, es necesario que la propaganda de una película que me interesó se halle presente, “a la mano”,<sup>124</sup> para que no se me olvide darme tiempo para ir al cine, éste es su sitio, si la colocara en otro ya no serviría-para recordármelo. En realidad, no sólo la propaganda sino todos los útiles que acabo de mencionar están en su sitio o lugar propio, ahí les corresponde estar porque sólo desde ahí son lo que son.<sup>125</sup>

La pluma es *para* escribir en el cuaderno que es *para* esbozar un texto que después haré en computadora, texto que por cierto será *para* entregar un día determinado... Esta remisión del útil es la verdad ontológica originaria que le pertenece: es su condición respectiva. Cuando sirven-para algo, los estoy dejando-ser en libertad. Y decíamos que este su estar en condición respectiva tiene sentido dentro de una totalidad de útiles, que llamaremos con Heidegger la zona o totalidad respectiva a la que corresponde. El ser originario de los útiles no comparece cuando los aislamos de la totalidad de razones a la que pertenecen; en el conocimiento teórico no dejamos que un útil sea lo que cotidianamente es, sino que lo “forzamos” a ser algo que está-ahí. Nunca la suma de entes aislados forman una

---

<sup>122</sup> Y en cuyo caso, no es que deje de ser útil sino que se vuelve “inútil”, algo que ya no es “para-algo”, que ya no, o por el momento no, “sirve-para”. Es lo inútil un modo privativo de continuar referido al “para-algo” que le pertenece a todo útil. Cf. *OHF*, p. 120.

<sup>123</sup> Este “saber” es la posibilidad de habitar un “mundo”: Sé ocuparme de algo que me es familiar.

<sup>124</sup> Pongo entre comillas el “estar a la mano” porque este ser a la mano del útil no necesariamente depende de una cercanía espacial. El útil, por serlo, tiene siempre el carácter de la cercanía, siempre tiene el carácter de ser de lo a la mano, independientemente de la distancia fáctica medible. Cf. *ST*, pp.128 y 133.

<sup>125</sup> Cf. *ST*, § 22.

zona o totalidad de útiles, sino que previamente a ello, está de antemano abierta la zona a la que le podemos agregar o quitar útiles.

Este descubrimiento o saber originario que le pertenece al Dasein se da a partir del dejar-ser o, como decíamos, del dejar-toparnos los entes a la mano. Sé lo que es la pluma, escribiendo; en el leer por la noche conozco el ser de la lámpara que me ilumina; la verdad originaria del útil se devela cuando el útil comparece como útil, cuando lo dejamos ser en libertad. Y esto es ya un conocimiento originario de lo que son las cosas. Este conocimiento originario es descubrir entes, manera propia del Dasein, por ello decía que en el ser cabe entes, el comparecer de éstos no es un aprehender sus propiedades.

Debo resaltar la diferencia que hace Heidegger entre aperturidad y descubrimiento. El Dasein es apertura, y porque siempre es ser-cabe entes, siempre descubre,<sup>126</sup> siempre comparecen para él distintos modos de ser. Sólo al Dasein le pertenece la apertura y el ser descubridor, mientras que al ente intramundano le pertenece el poder ser-descubierto. Sólo un Dasein puede dejar toparse o dejar-ser los entes. La apertura de la que hablamos tiene que ver con la comprensión previa de la totalidad respectiva en la que se halla un útil; a esto le llama Heidegger la significatividad. Es decir, que “antes” de ocuparse y dejarse absorber por un útil específico, el Dasein comprende el todo de remisiones en el que ese ocuparse se halla. Cada útil es para-algo, esto es, la intención no es ocuparme de un útil en sí, cada útil tiene el carácter de ser para-algo o de servir-para; sin embargo, la utilización de un conjunto de ellos tiene en vistas una determinada obra, por ejemplo, los útiles: pluma, cuaderno, computadora... son para la elaboración de un texto, que en este caso sería la obra; pero la obra también tiene el carácter de un servir-para: en este caso entregar mi texto al maestro para poder aprobar un curso. Dice Heidegger que, en última instancia, toda la obra es por-mor-de cada Dasein, toda obra apunta a un Dasein. El último “para-qué” no se refiere a un algo, sino a un Dasein. Y el mismo Dasein tiene el carácter del remitirse, pero ya no es condición respectiva sino por-mor-de (*Worum-willen*).<sup>127</sup>

En el descubrimiento que hacemos al ocuparnos de las cosas, se halla de antemano implícitamente abierta la totalidad de remisiones en la que la condición respectiva del útil y el por-mor-de quienes se encuentran ya vistos, es decir, abiertos. Cuando escribo un texto en esta computadora tengo presente que habrá la posibilidad de imprimirlo para entonces presentarlo al maestro tal o cual día (red de significaciones en donde un útil y su servir-para se entrelazan con la obra). Este tener “presente” no es un estar consciente, sino la apertura de

---

<sup>126</sup> En el descubrir pretemáticamente el ser de los entes, el Dasein ha llevado a cabo desde siempre la diferencia ontológica, si no la realizara, no podría ser. Cf. *ST*, p. 112; también Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 187-192

<sup>127</sup> Cf. *ST*, pp. 112 y 113.

mundo, que posibilita que en otros momentos, tratando de localizar una cita que vi no sé dónde, me absorba y me pierda en diferentes libros, olvidándome por lo pronto del texto que se va a imprimir, del maestro y de la urgencia del trabajo.

La apertura previa es lo que permite que cotidianamente me pueda absorber en la ocupación con los entes cabe los que estoy. La previa comprensión de ser que posibilita que los diferentes modos de ser comparezcan, ha abierto ya la significatividad de una manera familiar. A la totalidad respeccional le corresponde la familiaridad, por lo cual precisamente tiene el carácter de lo no-llamativo, carácter que cambia y se hace visible en ciertas situaciones como la apremiosidad, la rebeldía o la inservibilidad del útil. Esta familiaridad no llamativa, es decir, el dejar-ser los útiles desde la red significativa, posibilita que cotidianamente podamos ocuparnos de cosas sin que ello nos detenga en nuestro ritmo de vida. Así, al ser la significatividad un carácter de ser del Dasein, le pertenece entonces la movilidad del estar en medio de entes. Sin esa significatividad y descubrimiento de entes que nos pertenece, no podríamos movernos en la cotidianidad.<sup>128</sup>

### c) Ser-cabe otros modos de ser

Hasta ahora no he mencionado más que los modos de ser de la existencia (*Dasein*), el estar-ahí (*Vorhandenheit*) y el útil (*Zuhandenheit*); pero también hay otros modos de ser que comparecen como “el espacio y los números. De los que no se puede decir que consistan en nada”<sup>129</sup> sino únicamente que “son”, aunque no en el modo de la existencia, ni en el de estar-ahí, ni en el de ser a la mano; estos modos de ser se caracterizan por el darse. También se menciona a la naturaleza como un modo de ser de lo vivo. La finalidad de elaborar esta “clasificación” de los modos de ser no es proponer una alternativa a las regiones o ámbitos tradicionales del ser ya elaborados como los ámbitos de lo natural, lo mineral, lo humano, lo espiritual, lo temporal, lo eterno...<sup>130</sup> Ella tiene en vistas lo que Heidegger, inspirado por Brentano y Aristóteles, identifica como las diferentes formas de darse el ser ( “el ser se dice de muchas maneras”). Los criterios de “separación” se fundan en un ver fenomenológico,<sup>131</sup> y por tanto originario, que develaría la manera de ser de los diversos entes cabe los que estamos, manera que por cierto no depende de conocimiento teórico alguno, sino que

---

<sup>128</sup> Respecto a esto cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, §§ 11d, 12 b, 13 y 14, en donde se da seguimiento detallado a los conceptos previos a cotidianidad y mundaneidad del Dasein en obras anteriores a *Ser y tiempo*.

<sup>129</sup> *IF*, p. 80.

<sup>130</sup> Cf. *ST*, pp. 42, 92 y 93.

<sup>131</sup> Pero en tanto tal, abierto a otras posibilidades. “Originario” no significa “verdadero de una vez y para siempre”. De ahí el carácter permanente de posibilidad de la fenomenología.

acompaña a nuestro ser-en-el-mundo: “Lo existente, lo vivo, lo que hay ahí delante, lo a mano, no son ámbitos que queden unos al lado de los otros, sino conceptos con que metódicamente aprehendemos el ente en su diferencia”.<sup>132</sup> Esto se refiere a la diferencia ontológica que, independientemente de que sea tematizada, elaboramos en nuestro habitar familiarmente cabe entes, pero no sólo nos referimos a la diferencia entre distintos modos de ser del ente, sino a la que inicialmente se da entre apertura y descubrimiento: “para poder comportarme con lo entornado en mi trato procurador comprendedor necesito llevar a cabo una diferencia. La vivencia del mundo circundante, ya expuesta, debe mantenerse esencialmente en este diferenciar: en la diferencia entre la apertura de ser que ocurre en la comprensión de ser y el descubrimiento de los entes que ocurre en el comportarse con ellos”.<sup>133</sup> Es decir, sólo porque antes de que usemos un útil o tratemos con otro ser humano, los hemos comprendido en su correspondiente ser, es posible que nos ocupemos de ellos.

Por estar desde siempre cabe entes, al Dasein le corresponde una esfera de patencia en la que no puede ser sino develando. El Dasein como apertura devela los distintos modos de ser que comparecen para él aun cuando no los tematice. Pero ¿a qué nos referimos específicamente cuando decimos “aunque no tematice”? Ya habíamos aclarado que la intención de Heidegger es develar estructuras ontológicas anteriores a todo conocimiento teórico. Este “no tematizar” se refiere al “saber” originario que nos pertenece y que generalmente no se hace expreso. El movernos familiarmente en nuestro mundo es posibilitado por este saber originario que la mayoría de las veces no necesita tematizarse. Sin embargo, para fines de la ciencia que es la filosofía, la intención es tematizarlo de la manera más originaria posible, es decir, yendo al fenómeno que nos ocupa: el Dasein.

El Dasein cotidianamente habita el mundo ocupándose de las cosas, sin tematizar, lo cual no quiere decir que no interprete. En la introducción del presente trabajo, mencioné que el Dasein vive en estado de ya interpretado, su ser que es comprensión afectiva de ser tiene su ejecución en la interpretación. La comprensión de ser es lo que le permite diferenciar los modos de ser y moverse interpretando; pero aun cuando se haga explícita la interpretación, de alguna forma los modos de ser que comparecen para el Dasein se tematizan de la manera en que nos han enseñado, es decir, igual que nuestra tradición dirige la tematización,<sup>134</sup> en este caso, de las diferentes regiones de ser. Con todo esto, podríamos decir que ¿hay algo como

---

<sup>132</sup> *IF*, p. 81. En diversas obras como *ST*, *IF* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad* (GA 29/30), Heidegger realiza una clasificación provisional de los distintos modos de ser. Sin embargo, en *IF* aclara que dicha “clasificación” no es suficiente y en algunos momentos es dejada de lado, en aras de la aclaración de la esencia de la verdad.

<sup>133</sup> Á. Xolocotzi, *op. cit.*, p. 189. Cf. también *PPF*, p. 379.

<sup>134</sup> Esto se abordará a detalle en nuestro § 9 b cuando hablemos de la comprensión común.

un “desfase” o un cierto andar a “ciegas” del Dasein? ¿Cómo puede vivir si interpreta de manera no originaria? Ya antes habíamos dicho que al Dasein le pertenece poder develar el ser de los entes en lo que originariamente son. ¿Hay contradicción en lo que planteamos? No, en cuanto que el ser descubridor, y por tanto diferenciador, del Dasein se da a nivel pretemático y dicha forma de ser no se suspende aun cuando la tematización expresa la encubra. Pero esto no es algo externo y fortuito que pudiera remediarse:

El Dasein tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el ‘mundo’ [nota de Heidegger: es decir, desde lo que está-ahí]. En el Dasein mismo y, por consiguiente, en su propia comprensión de ser, hay algo que más adelante se mostrará como el reflejarse ontológico de la comprensión de mundo sobre la interpretación del Dasein.<sup>135</sup>

A esto lo conduce continuamente el estado de arrojado en el que el Dasein se encuentra. Su tener-que-ser “descansa” en el remitirse continuamente a lo que le rodea. Y Heidegger reitera que “precisamente el ser-cabe más elemental y no falsificado se agota en las cosas, se enfrasca en las cosas, no viene estorbado por ninguna reflexión”.<sup>136</sup> En esta tendencia el Dasein tiene una cierta idea de quién es él, pero es necesario un esfuerzo fenomenológico para develar el ser que le pertenece y que en la cotidianidad no se muestra desde sí mismo.

Con esta idea del ser-cabe o estar en medio de entes ocupándonos, Heidegger está apuntando a la idea de cuidado como totalidad estructural. El ser-en-el-mundo es cuidado, vive cotidianamente ocupándose de los entes que comparecen para él, sin embargo, el análisis del cuidado integrará otros existenciaris aún no abordados explícitamente.

## § 6. Con-ser, coexistencia y ser-unos-con-otros

El poder diferenciar ontológicamente, lleva al Dasein a “saber” que no sólo es cabe cosas, sino también cabe otros Dasein. El Dasein como ser-en-el-mundo es el ser-cada-vez-mío, pero ¿quién es el otro Dasein?

Los entes que tienen nuestra misma forma de ser, pero que, sin embargo, no somos nosotros mismos, o no soy yo mismo, sino que es en cada caso el otro, otra existencia [otro Dasein], la existencia de los otros, no es algo que simplemente esté ahí delante junto a nosotros, y entre

---

<sup>135</sup> *ST*, p. 39.

<sup>136</sup> *IF*, p. 147.

ambos quizá algunas otras cosas, sino que esa otra existencia, ese otro ser-ahí, ese otro Dasein, es ahí con nosotros, co-es-ahí, es co-existencia, es *Mit-dasein*; [pero] nosotros mismos [el Dasein mío] (...) venimos determinados y definidos por un con-ser, por un *Mit-sein* con los otros (...) Dasein y Dasein son un uno-con-otro.<sup>137</sup>

Esto es: el Dasein que es ser-cada-vez-mío tiene el modo de ser del con-ser, gracias a lo cual el otro Dasein comparece para mí en el modo de la coexistencia, y yo comparezco para él en tanto coexistencia. En tanto mundo, Dasein implica desde siempre otros Dasein: mundo es ser-unos-con-otros. Hemos aclarado que el Dasein no se vuelca a cosas en sí mismas, sino a una apertura y comprensión previas de los respectos que se entretajan y permiten la movilidad cotidiana. De manera familiar se remite el Dasein a lo significativo del mundo y en ello encuentra a los otros.

Este encontrar a los otros, ¿parte de un “yo” por principio aislado o puntual? Ya he mencionado que no es así, pero es preciso aclarar el con-ser en cuanto estructural. ¿Qué significa que sea “también con” ellos? ¿A qué nos referimos cuando decimos que somos con otros, de los cuales en principio no nos distinguimos?<sup>138</sup>

A continuación iré caracterizando con Heidegger lo que es la estructura ontológica del ser-unos-con-otros<sup>139</sup> y en la cual se implica el con-ser y la coexistencia, pues como he dicho al principio de este trabajo, la considero una relación unitaria fundamental.

Así pues, al diferenciar el modo de ser del Dasein respecto a otros entes, la verdad o develamiento del *quién* del Dasein lo hallamos en el ser-unos-con-otros que es constitutivo de su ser. En el ejemplo de los excursionistas que en *Introducción a la filosofía* Heidegger elige para ilustrar el ser-unos-con-otros pareciera que nos invita a caminar con él, y en este seguirlo nos otorga la sensación de que nosotros también caminamos con los montañistas en busca de una cumbre o de un lugar en el que nuestro ser se haga genuinamente manifiesto; pero también con Heidegger regresamos al salón de clases desde donde todos los alumnos observan un gis o tiza, y es en esta situación cotidiana en donde se disipan las dudas de nuestro ser-unos-con-otros. Las imágenes de la montaña y el salón de clase se complementan para hacer manifiesto el modo de ser específico del Dasein, diferente al modo de ser del útil y del estar-ahí.

¿Por qué el ser-unos-con-otros es una estructura existencial del Dasein? ¿No está claro que el Dasein abre una esfera de patencia en la que, entre otros entes, encuentra también otros Dasein? ¿Por qué el ser-unos-con-otros puede aparecer como un existencialista distintivo del Dasein? Para tratar de aclarar esto debemos tener en cuenta lo que ya se ha

---

<sup>137</sup> *IF*, pp. 93-94.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>139</sup> En esta exposición sigo a Heidegger en *IF*, pp. 95 ss.

dicho de la copertenencia y cooriginariedad de las diversas estructuras que se analizan. Así pues, podemos enfatizar el ser-unos-con-otros partiendo de su cooriginariedad con el ser-cabe. Y con base en el análisis que Heidegger hace de la verdad o develamiento, mostrar que el ser-cabe enfatiza su esencial carácter de compartir.

El ser-unos-con-otros no debe quedar disminuido o difuminado entre las otras estructuras de ser, aun más, deberá ser resaltado como estructura o carácter de ser del Dasein para evitar las interpretaciones de que un Dasein sea visto como el sujeto entre cosas que se acerca, a veces haciendo malabares, a otro Dasein: sujeto que también estaría siempre entre cosas. Con ello se aclara que el Dasein no es el "sujeto" heideggeriano, y que los términos no dependen sólo del ingenio para inventar nuevos nombres a lo que tendría el mismo contenido.

En la esfera de patencia que le corresponde al Dasein existen ya otros Dasein. En este dejar-toparse por ellos, ya le han otorgado el ser de alguna forma. Por ello la comparecencia del otro Dasein es especialmente diferenciable de la comparecencia de cualquier otro ente. Para ilustrar esto, nos situamos con Heidegger al pie de una montaña. Encontramos dos enormes bloques de piedra, de los que no podemos expresar que sean-uno-con-otro, sólo podemos decir que están-ahí delante uno junto a otro. En cambio, cuando dos caminantes se cruzan, de ellos sí podemos decir que son-uno-con-otro. ¿Por qué?, ¿porque son seres vivos dotados de razón y pueden aprehenderse mutuamente a diferencia de las rocas que sólo son cuerpos materiales? En este caso podríamos decir que el ser-unos-con-otros depende de que dos Dasein se encuentren uno junto a otro y se aprehendan mutuamente. Mas esta respuesta no atina en lo que buscamos. En principio, parece convincente que cuando un Dasein aprehende a otro determine al ser-unos-con-otros, pues apunta a una característica del ser humano: tener conciencia, a diferencia de los dos bloques de piedra que no la tienen. Pero no será así. En vistas de aclarar mejor, Heidegger dice

Supongamos que los dos excursionistas, tras un recodo de la vereda por la que van, se encuentran con un inesperado panorama de unas montañas, de suerte que ambos se sienten súbitamente emocionados y se limitan a permanecer en silencio el uno junto al otro. En tal caso no hay ni rastro de algo así como un mutuo aprehenderse, cada uno está absorbido por el maravilloso panorama que se les ofrece. ¿Es que ahora se han quedado no más que el uno junto al otro como los dos bloques de piedra o, precisamente en este momento, precisamente en este instante, está el uno con el otro, co-está o co-es uno con el otro, y, por cierto, de una manera como no podrían estarlo si simplemente se limitaran a charlar despreocupadamente, o incluso se pusieran a aprehenderse mutuamente, es decir, a mirarse y a analizarse mutuamente husmeando y olisqueándose sus mutuos complejos?<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> *IF*, pp. 95-96.



Si decimos que el ser-unos-con-otros resplandece a partir del quedar súbita y silenciosamente emocionados ante un inesperado panorama, entonces no estamos hablando de un mutuo aprehenderse, ni de un mutuo hablar o charlar. Como estructura fundamental que es, el ser-unos-con-otros tiene que pertenecerle al Dasein “antes” de que éste pueda ser consciente del otro, “antes” de que pretenda entender su vida interior o su comportamiento externo y aun “antes” de que quiera entablar un diálogo concreto con el otro. Esto quiere decir que el aprehendernos y el charlar con los otros ya presuponen el ser-unos-con-otros.<sup>141</sup> Esta esencial pertenencia del otro al propio Dasein está marcada por el “con” del ser-unos-con-otros, del con-ser y de la coexistencia que, dice Heidegger, son cooriginarios al ser-en-el-mundo.<sup>142</sup> El “con” es participación y comunidad. En el ejemplo de los montañistas, el cual ilustra un peculiar ser-unos-con-otros, lo común se muestra en que ambos se sienten igualmente arrebatados y en ello se hacen manifiestos unos a otros. Es decir, “que de ambos (pero en común) puede decirse (o vale) algo igual. El uno se comporta lo mismo que el otro”.<sup>143</sup>

Este modo en el que se ha ilustrado el ser-unos-con-otros deja ver que no se trata de una cuestión de conciencia y aprehensión mutua, ni de un charlar. Sin embargo, ¿es necesario que haya dos seres humanos juntos para que podamos hablar de ser-unos-con-otros? O ¿es preciso que ambos se comporten de manera similar?

Debemos, por lo pronto, aclarar que se trata de un carácter de ser que únicamente pertenece al Dasein y no a los objetos. Los objetos o cosas juntos no son-unos-con-otros y ello no quiere decir que no sean reales.<sup>144</sup> Un objeto y otro pueden ser simultáneamente reales pero no son-uno-con-otro, no comparecen el uno para el otro. Un objeto y un Dasein pueden ser simultáneamente reales pero no son-uno-con-otro, aunque el objeto siempre comparezca para el Dasein. En cambio, un Dasein y otro son-uno-con-otro y comparecen uno para el otro aun cuando no sean simultáneamente reales. De esta forma podemos decir que, en el caso de dos familiares que se encuentren a una distancia fáctica enorme, siguen compareciendo uno para el otro; o bien, para tratar de aclarar mejor, si tomáramos como Heidegger el ejemplo de un campesino de la Selva Negra y un ciudadano de Berlín ¿cómo comparecen el uno para el otro? De manera directa no lo hacen, pero hay comparecencia en cuanto están-cabe entes

---

<sup>141</sup> Por “aprehender a un Dasein” se entiende una forma hasta cierto punto teórica de develarlo, es decir, partir de que nuestra actitud cambia de un movernos cotidianamente absorbidos a un contemplar el ente que se nos presenta. De la misma manera en que a un útil sólo podíamos mirarlo detenidamente para enumerar sus características físicas a partir de que lo aislábamos del contexto referencial al que pertenecía, nosotros tendríamos que suspender nuestro ritmo de vida cotidiano para intentar aprehender a un Dasein.

<sup>142</sup> Cf. *ST*, p. 139.

<sup>143</sup> *IF*, p. 98.

<sup>144</sup> Por ser real hago referencia aquí al estar efectivamente presente un ente [*Vorhandensein*].

que pertenecen al ámbito de lo humano. En el caso de los antepasados, podríamos decir que ellos siguen compareciendo para nosotros a través de su legado histórico.<sup>145</sup>

El “con”, como carácter de ser del Dasein, no es estar “junto a” ni “ser juntamente entes que tienen la misma forma de ser”.<sup>146</sup> Los montañistas no dialogan ni se aprehenden mutuamente, hay en cambio un sentimiento que devela una participación común; podríamos objetar que con dicho ejemplo no se ilustra algo que cotidianamente ocurre: la indiferencia, la extrañeza o la agresión. Y, ciertamente, este ejemplo de los montañistas es un peculiar ser-unos-con-otros que sin embargo muestra ya algo de la esencia del ser-unos-con-otros; por lo pronto contribuye a delimitar lo que no es el ser-unos-con-otros, pero no llega a una aclaración total del mismo. Hasta aquí podemos reiterar que el ser-unos-con-otros no se conforma a partir de la mutua aprehensión (teórica racional) del otro, tampoco por el estar juntos o andar en masa, ni por entablar una charla con el otro, sea para contarnos nuestras penas o para simplemente hablar. El ser-unos-con-otros posibilita cada una de estas situaciones, pero es “anterior” a ellas, o bien, no depende de ellas, porque también en la indiferencia, en la distancia fáctica con otro, en la distancia histórica, los otros pueden comparecer para nosotros.

El “con” indica participación, así, la extrañeza mutua vista como ausencia de participación es para Heidegger sólo una modificación de la participación. El compartir del que hablamos se da en un nivel estructural y ontológico y no dice nada del modo específico en que ese compartir y participar se den, ni implica que el con-ser dependa de la presencia fáctica de un otro.<sup>147</sup> El “con” apunta a que mi existencia como ser-cada-vez-mío tiene un modo concreto de llevar a cabo la participación, pero no dice de qué manera. Lo ontológico no puede ser sino óntico y, precisamente por ello, lo ontológico no puede atribuir contenido alguno, pues se realiza de una manera concreta cada vez distinta.

Pero ¿en qué participamos? ¿Qué compartimos de tal manera que podemos llamar a nuestro ser un con-ser? Nuestro ser-cabe nos ha mostrado de antemano que el develamiento de entes se da en un contexto en el que todos estamos, un ámbito de patencia en cierta medida “limitado” en tanto concreto. Los montañistas se dejan arrebatar ante un inesperado panorama que se les ofrece. Lo han develado dejándolo-ser. El develamiento no implica que inmediatamente se ubique al ente descubierto en un mapa conceptual previamente dado; las estructuras teóricas o temáticas (estas últimas en cuanto hechas expresas y no en cuanto interpretación acompañante) no son las que posibilitan que el Dasein sea descubridor. En este caso, aun cuando no se clasifique al panorama como “naturaleza” o paisaje, o a pesar de que

---

<sup>145</sup> CF. *ST*, §§ 73 y 74.

<sup>146</sup> *IF*, p. 94.

<sup>147</sup> *ST*, p. 145.

se le clasifique, ambos se han dejado-topar, se han dejado arrebatarse por lo que se les ofrece. Independientemente de cómo lo nombre cada uno, se han dejado encontrar o han dejado que comparezca “la naturaleza”.<sup>148</sup> Este dejar comparecer hizo que pudiéramos hablar del ser-unos-con-otros, manifestado en que, sin hablar y sin aprehenderse mutuamente, ambos se dejaban arrebatarse por el paisaje, de ambos se podía decir algo igual o valía algo igual: uno se comportaba como el otro. Por lo cual podríamos preguntarnos si entonces el compartir o la participación consisten en un comportarnos igual.

Si se tratara de un comportamiento igual, entonces —dice Heidegger— ¿no se comportan más igual dos rocas que dos hombres? No, porque el “con” sólo le pertenece al Dasein y a ningún otro ente. Pero trataremos de aclarar a qué nos referimos con la posibilidad de que un comportamiento sea igual. Para ello nos situamos con Heidegger en el salón de clases en donde los alumnos siguen la aclaración del ser-unos-con-otros ejemplificada con una tiza o gis que seguramente es algo de lo cotidianamente “más cercano” que halló Heidegger para explicarlo, y es en esta cotidianidad “imperceptible” desde donde se acaba por develar el ser que nos corresponde.<sup>149</sup>

En el salón de clases se nos hacen manifiestos la tiza, el borrador, el pizarrón o cualquier otro útil porque a nuestro ser le pertenece la apertura de mundo. Antes de fijarnos concretamente en algún útil “sabemos” que es para algo, es decir, que se encuentra en su contexto propio: con la tiza se escriben palabras, se hacen dibujos en el pizarrón...; además “sabemos” que el aula pertenece a tal universidad y entendemos lo que es estar en una clase.

A partir de este comprender originario que nos pertenece podemos situarnos, como un alumno más, en el salón de clases viendo la misma tiza que Heidegger nos muestra. Por ello, mundo es el “*en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva*”.<sup>150</sup> Decíamos, pues, que todos estamos cabe la tiza. Este nuestro ser-cabe no es igual en ninguno de nosotros. Cada uno se encuentra ubicado en un lugar del salón, desde el cual ve la tiza, por ello nuestro ser-cabe la tiza es distinto por mera orientación espacial. Si en cambio determináramos un lugar fijo desde el cual cada quien se colocara para mirar la tiza, ahora sí podríamos decir que nuestro comportamiento se ha igualado en tanto que nos hemos colocado en el mismo espacio para desde ahí mirar la tiza. Sin embargo, el momento en el

---

<sup>148</sup> Aquí suponemos que los dos montañistas pertenecen a un mismo contexto referencial, por lo que su compartir es más cercano. Se trata de un ejemplo en el que la participación en el develamiento es más evidente porque coincide hasta cierto punto ópticamente. Sin embargo, más adelante abordaremos el develamiento de algo cuando se trata de personas de contextos distintos (específicamente el ejemplo de lo que significa la cátedra para un alemán y lo que significaría para un senegalés), esto lo veremos en el § 11 b.

<sup>149</sup> De hecho, no habría para el Dasein un modo de estar fuera de la cotidianidad.

<sup>150</sup> ST, p. 113.

que cada uno ve la tiza, ya no es el mismo. Por ello no podríamos hablar en esta situación, ni en ninguna otra, de un comportamiento igual. No existe la posibilidad de un comportamiento igual.

Esencial y fácticamente el ser-cabe es el ser-cada-vez-mío, la situación de cada Dasein siempre es una situación concreta, esta situacionalidad hace referencia al espacio y al tiempo, los cuales nunca serían separables, sino que le “pertenecen” al Dasein para situarlo de manera concreta y singular en su mundo. Esta concreción del Dasein se ilustra con lo que Heidegger llama la situación hermenéutica o el haber previo, que tienen el carácter de ya-interpretado. Pero entonces ¿qué es lo que compartimos si no podemos hallar nunca un comportamiento igual?

Podríamos entonces comenzar a pensar qué implicaciones hay si la idea de un comportamiento igual se halla a la base de nuestra concepción de comunidad. De alguna manera, pudiéramos seguir pensando que compartir puede depender, para bien o para mal, de que un comportamiento sea igual. Pero ello no es sólo un ideal, se basa también en lo que fácticamente vivimos: ¿por qué “en la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro”<sup>151</sup>? Esta igualdad presupuesta es, sin embargo, necesaria para el funcionamiento del mundo público, pero fácilmente nos puede desviar de la manera ontológica en que compartimos. En la cotidianidad del mundo público somos-unos-con-otros de los cuales no nos distinguimos. Es el ámbito del uno-mismo que también nos pertenece y acompaña a nuestra concreta situación. Si de útiles se trata, no hay útil que no esté pensado para un Dasein “regular”. Pero esto no es una desgracia o una decepción. Es gracias a esa nivelación del uno que podemos movernos en la cotidianidad. Gracias a que me han tomado como uno entre tantos, indiferenciado, Dasein de término medio, puedo ocupar el elevador, manejar una bicicleta, leer un libro y usar una cuchara. En ese modo de ser del uno me muevo. Ahora bien, la cuestión está en que a veces se hace o se funda la comunidad en esta “igualdad” óptica aparente. Se crean barreras frente a quien desde otra cultura (*Weltanschauung*) se comporta diferente respecto del Dasein mediano de una cultura.

Debemos dejar claro lo siguiente: somos “iguales” en cuanto a la estructura ontológica que nos corresponde, y por eso somos también con<sup>152</sup> otros Dasein, compartimos un modo de ser desde el Dasein que somos y desde el Dasein que los otros son para mí; ser “también con” ellos no es estar fácticamente presentes, como arriba ya se ha expuesto. Podríamos decir que no importa que se trate de un senegalés, de un berlinés o de un mexicano, todos compartimos

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 143.

una estructura existencial. Pero esta igualdad no es de contenido, porque la estructura que nos corresponde a todos sólo dice que nuestro ser es concreto, es cada vez mío. Así pues, en cuestión de contenidos no podríamos ser nunca iguales, y sin que la siguiente afirmación pretenda acrecentar la “autoestima” o aligerar la carga del estar arrojados: somos “únicos”. A pesar de ello, o quizás precisamente por ello, el modo cotidiano de llevarse a cabo nuestra concreción y singularidad —dice Heidegger— se caracteriza más bien por un “empeñarnos” en ser iguales. Aunque este “empeño” en ser iguales no sea fruto de una decisión o de la voluntad consciente. Decíamos en nuestro § 4 que el ser-cada-vez-mío implica la facticidad y el propio tener-que-ser, lo cual muestra a nuestro propio ser como una carga. De ahí que el uno se nos manifieste como algo que nos abraza y nos aligera por momentos la carga de nuestro ser. Por ello dice Heidegger: “El uno tiene algo ciertamente positivo, no es sólo un fenómeno de abandono, sino en cuanto tal un cómo del existir fáctico”.<sup>153</sup> Es positivo en tanto “habla” de cómo somos.

Nuestro comportamiento en el mundo público en el que vivimos está marcado por la *dictadura* del uno, en nuestro convivir cotidiano tendemos a comportarnos como “se” comportan los otros coexistentes: “Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del ‘montón’ como se debe hacer; encontramos ‘irritante’ lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad”.<sup>154</sup> Esta *dictadura*, con cursivas, es relativa, porque nosotros también participamos en ella, nosotros también somos los otros de los cuales no nos distinguimos. ¿Cómo separarnos del mundo público? ¿Cómo sería un mundo propio en donde pudiéramos comportarnos de manera radicalmente distinta? ¿Qué de nuestro mundo “propio”, separado del “montón”, no está transido por el común ocuparnos? Con todo ello, no es el fenómeno del uno lo que explica el ser-unos-con-otros, sino el ser-unos-con-otros el que posibilita el uno. Así pues, nuestro ser-cabe entes es movilidad en la cotidianidad debido a que somos siempre unos-con-otros compartiendo, en principio, el mundo público en el que dejamos en libertad diversos entes a los que nos hemos remitido siempre.

Ahora bien, para dejar claro en qué consiste eso que llamamos igualdad de comportamiento o que da la apariencia de igualdad, Heidegger nos explica qué sucede cuando todos estamos volcados a lo mismo. Estando todos en el salón observamos la tiza que tiene en su mano. Nos ha aclarado que no puede haber un comportamiento igual, y que el ser-unos-con-otros no es ser todos comportándonos igual. Si en el salón de clases todos nos

---

<sup>153</sup> *OHF*, p. 36.

<sup>154</sup> *ST*, p. 151.

comportamos respecto a la tiza, ¿se trata de un comportamiento similar respecto a algo que es igual a sí mismo? Si lo igual no es nuestro comportamiento ¿lo igual es la cosa a la que nos dirigimos? Parece que en el caso de los montañistas frente al paisaje y en el salón donde todos observamos una tiza se cumple esa condición. Sin embargo, lo anteriormente dicho acerca de la imposibilidad de un comportamiento igual, determina que tampoco podemos ver una tiza igual.

Surge entonces la necesidad de aclarar los términos que estamos utilizando. Respecto a esto Heidegger nos dice: “Cada uno de nosotros, pues, no es que vea una tiza igual, es decir, no es que vea la misma tiza porque sea igual y se la vea igual, sino que todos unos con otros vemos la misma. Mismidad e igualdad son dos cosas distintas”.<sup>155</sup> Así pues, podemos decir que el ser-unos-con-otros no es un comportamiento igual respecto a algo que también permanezca igual, sino que se trata del comportamiento de varios respecto a lo mismo. El comportamiento de esos varios incluye que éste pueda ser distinto. Si en el albergue un montañista parte leña y el otro prepara los alimentos, ambos son-uno-con-otro dado que tienen en miras un mismo fin. Si en el salón de clases uno mira a la ventana, otro mira al pizarrón, uno más escribe notas en su cuaderno y otro más piensa en la persona que conoció ayer y que le pareció maravillosa, ¿podemos hablar de ser-unos-con-otros? Si la tarea común fuera describir el salón de clases y todos participaran de ello, sabríamos que hay un ser-unos-con-otros, sin lugar a dudas. Pero nunca falta la posibilidad de que no todos se encuentren volcados a la tarea que se ha propuesto, incluso puede ser que nadie se preocupe por atender a la tarea común ¿Con ello se elimina el ser-unos-con-otros? No. En el caso extremo de que nadie participara de lo que está diciendo el maestro “surgiría o se produciría algo así como un privativo no-unos-con-otros”.<sup>156</sup> De igual forma que el ser-cabe, el ser-unos-con-otros no depende de las condiciones fácticas, pues es una estructura ontológica del Dasein. Así pues, la aparente regularidad del Dasein que se comporta, aun en la masa, no es una igualdad de comportamiento, sino de modo común de ser, de compartir un develamiento común. Esto se verá más claramente en el siguiente párrafo al abordar el concepto fenomenológico de mundo.

---

<sup>155</sup> *IF*, p. 99.

<sup>156</sup> *Ibidem*, 100.

## § 7. Mundo fenomenológico: perspectiva y ámbito común de patencia

Aunque ya ha quedado manifiesto el fenómeno del mundo y también se ha mencionado cuando hablamos del ámbito de patencia, tenemos sin embargo que retomar brevemente la crítica a las concepciones tradicionales de mundo. En un primer momento, no debemos entender por mundo a la suma de entes que nos rodean.<sup>157</sup> Esta idea tiene su fundamento en la Edad Media, en la cual se estableció que mundo era la totalidad del ente creado o la suma de las cosas finitas.<sup>158</sup> Este concepto se funda en un concepto óptico, pues muestra a los entes como algo que inicialmente está ahí fuera y a lo que tenemos que acercarnos; pero la conceptualización de mundo no descansará en lo óptico sino en lo ontológico.

Podríamos también pensar que se trata de ver el ser de la naturaleza, el ser de la totalidad de los entes o de regiones de ellos. Pero esto se circunscribe a un sentido ontológico tradicional, pues es el ser de un ente previamente determinado y tomado como algo que está ahí. Con esto se mantiene la idea de mundo como realidad objetiva y alejada a la que nos acercamos por medio del conocimiento. Kant expresa una postura distinta: mundo no es una realidad objetiva, sino que es una representación *a priori* de la totalidad del ente, es decir, una totalidad orientada al Dasein.<sup>159</sup>

De aquí retoma Heidegger la idea de totalidad de lo siendo y en una primera definición establece que

Mundo es el todo de la constitución de ser, no sólo de la naturaleza y del ser-unos-con-otros histórico y del propio ser de la existencia sí-misma (...) y de las cosas de uso, sino que el mundo es la específica totalidad de la diversidad de ser que, en el con-ser-con-otros, en el ser-cabe las cosas y en el ser-sí-misma (la existencia), unitariamente se entiende y unitariamente entendemos.<sup>160</sup>

Que Heidegger haya caracterizado al ser-en-el-mundo como una estructura básica apunta, en definitiva, que mundo no es algo separado de nosotros. No puede tratarse de una relación ocasional. Más aún, mundo es un carácter de ser del Dasein mismo y no hay mundo si no hay Dasein, pues mundo es Dasein.<sup>161</sup> Decíamos en párrafos anteriores que el modo cotidiano de ser es la familiaridad. La apertura de mundo es la familiaridad, es decir, la significatividad con la que comparece.

---

<sup>157</sup> *ST*, p. 92

<sup>158</sup> *IF*, p. 258.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>160</sup> *Idem*.

<sup>161</sup> *ST*, pp. 93-115.

En el útil esto se manifiesta como condición respectiva, su ser no descansa en alguna propiedad determinada, su ser descansa en el servir-para algo, es decir, en estar volcado a otras remisiones que a su vez se vuelcan a otras más. Desde el Dasein el mundo tiene el carácter de significatividad. Lo que comparece para el Dasein es posible porque se halla en un contexto remisional en el que cada ente tiene sentido en razón de un estar remitido a otro.

Cotidianamente lo expresamos (§ 5) como el estar abierta una zona a partir de la cual nos comportamos con el ente. Una totalidad de remisiones se abre imperceptiblemente antes de que nosotros podamos dirigirnos a un ente específico. La no llamatividad del mundo es una característica del mismo y sólo a veces resplandece. El contexto referencial es un ámbito concreto, pero variable; una esfera de patencia o de comparecencia de los distintos entes.

¿Qué relación tiene la significatividad abierta en una determinada esfera de patencia y el ser-unos-con-otros?

#### *a) Mundo es perspectiva*

No obstante, dado que nuestro mundo es un mundo común y somos unos con otros, ¿cómo hacemos para coincidir en el acuerdo de significados si cada uno se halla en una situación concreta, distinta de todos los demás? En el párrafo anterior decíamos que el comportamiento se da respecto a algo que es lo mismo y que mismidad no es igualdad. ¿A qué nos referimos cuando decimos que algo, aquello respecto a lo que nos comportamos, sea lo mismo? ¿A que permanece idéntico a sí mismo? ¿A que no cambia? ¿A que tiene una sustancia que permanece? ¿Su ser “lo mismo”, depende sólo de sí mismo? ¿Qué relación hay entre lo mismo y el ser-unos-con-otros? En principio,<sup>162</sup> si decimos de un objeto que permanece idéntico a sí mismo, esto por lo pronto no nos dice mucho respecto a la relación entre la identidad del objeto consigo mismo y el ser-unos-con-otros. La identidad parece ser una cuestión vacía que pretende quedarse en el objeto,<sup>163</sup> independiente de su referencia a otros. Así pues, descartamos que la identidad abarque el concepto de mismidad. Entonces, ¿podremos decir que mismidad es lo que no cambia? No, porque:

todo lo mudable y todo lo que de hecho está cambiando sólo es mudable y sólo está cambiando en la medida en que ello, lo mismo, se vuelve de otra manera. Si no permaneciera lo mismo, si no siguiera siendo lo mismo, entonces nunca podríamos decir que ha cambiado, sino que

---

<sup>162</sup> En esta exposición, como se ha dicho, sigo a Heidegger en *IF*, específicamente pp.101-131.

<sup>163</sup> Cf. *IF*, p. 105.



tendríamos que decir: su lugar lo ha ocupado otro. No tendríamos ningún cambio de este ente, sino el intercambio o cambio o sustitución de este ente por otro.<sup>164</sup>

El cambio, entonces, le pertenece al ente y a la mismidad (*Selbigkeit*) del ente. El ser-unos-con-otros no es comportarnos respecto a algo que no cambiara. La pregunta que nos hacemos es la siguiente: si la mismidad no se ve afectada por el cambio o, por otro lado, tampoco se refiere a la identidad del ente consigo mismo, ¿en qué consiste la mismidad? Por lo pronto hay que dejar asentado que “la mismidad no excluye el cambio y tampoco la diferencia”,<sup>165</sup> la igualdad, sí. Con lo anterior, Heidegger nos ha llevado, casi imperceptiblemente, hacia una afirmación que tiene importantes implicaciones en nuestra manera de concebir mundo: la diversidad de aspectos de algo respecto a lo que nos comportamos no sólo no es impedimento alguno para que ello siga siendo lo mismo, aun más: “es precisamente la diversidad de los aspectos que la tiza ofrece la que contribuye a que veamos realmente unos con otros la tiza misma, la misma tiza”.<sup>166</sup>

La diversidad de perspectiva como condición de posibilidad de la mismidad emana de lo que ya somos y de cómo nos encontramos en el mundo, cada-vez en una situación concreta y distinta de la de los otros. Aun cuando esta diversidad inherente pretendiera ser ocultada recurriendo a conceptos y definiciones determinantes de ser humano, no podríamos ser sino en perspectiva. ¿Podemos intentar siquiera suponer un mundo igual? Intentémoslo, dice Heidegger, e imaginémonos un mundo en el que viéramos, oliéramos, oyéramos, en fin, viviéramos las cosas desde un solo aspecto. Esto sería una ficción que requeriría de un ente absoluto, retirado de toda perspectiva, alejado de la facticidad, por ejemplo Dios, como tradicionalmente se le ha pensado. Este “mundo” ficticio no sería mundo; en esa abstracción se fundamenta, sin embargo, la idea de la cosa en sí.

Para poder hallar la tan anhelada cosa en sí, el Dasein tendría que despojarse de su situación hermenéutica, es decir, necesitaría dejar de ser lo que es. La posibilidad de la cosa en sí tiene que suponer a un ente que no viera las cosas desde perspectiva alguna, que no las viera mediante relatividad. Pero de ser así, para un ente tal no habría mundo, porque mundo es perspectiva. Lo único que conocemos es la perspectiva, es lo más cercano, lo que nos pertenece y que a veces hemos olvidado. Decir que nuestro ver es “aspectual”, que nuestro escuchar es “relativo” o que nuestra vivencia es “contextual”, es decir que vemos, escuchamos y vivimos. Ser-en-el-mundo es ser desde una perspectiva. No se agrega nada al Dasein cuando decimos que la red de significaciones en la que se mueve, la mundaneidad del mundo,

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>165</sup> *IF*, p. 103.

<sup>166</sup> *Idem*.

está transida de perspectiva, sin embargo, este no ver la diversidad de perspectivas nos llevó a suposiciones como la de la cosa en sí. Por ello, aun cuando “teóricamente” basemos la objetividad en algo como la cosa en sí, nuestro “saber” originario, la comprensión de ser que nos pertenece, sólo es desde una perspectiva. Esta necesidad de develar el ser que nos corresponde reitera una y otra vez la importancia de la fenomenología hermenéutica que “tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender”.<sup>167</sup> Esta posibilidad de que el Dasein se comprenda en su ser tiene que tomar en cuenta la situación previa del Dasein que se interpreta, en su carácter de ya-interpretado o, como aquí se ha llamado, la perspectiva desde la que se parte, pues “a su modo más propio de ser le es inherente tener una comprensión de este ser y moverse en todo momento en un cierto estado interpretativo respecto de su ser”.<sup>168</sup> La filosofía requiere un “estar despierto” para poder lograr desentrañar el ser, por ello cuando la objetividad y la cientificidad pretenden estar exentos de perspectiva, no hacen sino contribuir a la “ceguera radical”. Todo ver lo es desde un punto de vista que es histórico e inseparable del Dasein, de ahí la necesidad de conocer los propios prejuicios en aras de evitar un “en-sí quimérico y extratemporal”.<sup>169</sup>

#### *b) Verdad y comunidad*

Con todo lo anterior, podemos apuntar que la mismidad de la tiza o del ente no le pertenece a éste, la mismidad es relativa a nosotros. Porque desde la situación de cada uno, en el salón de clases, no nos comportamos respecto a distintas tizas sino respecto a la misma, independientemente de lo distinto que pueda ser el comportamiento. Por ello decimos que aun cuando sea para no atender a ella, la tiza ya comparece para nosotros. Somos-cabe la misma tiza, ella es la misma para todos y para cada uno de nosotros. A la esencia de la mismidad pertenece el ser relativa a nosotros, pero también es relación del ente consigo mismo, por ello en este ser relativa a nosotros nos devuelve al ente mismo. Que algo sea lo mismo lo es en función de que es lo mismo para muchos. Estar o ser-cabe lo mismo implica a los muchos que estamos cabe ello. Pero ¿la mismidad depende de que varios aprehendamos al ente al mismo tiempo? ¿No puede ser uno solo quien aprehenda algo mismo en sí? Respecto a la

---

<sup>167</sup> *OHF*, p. 33.

<sup>168</sup> *ST*, p. 39.

<sup>169</sup> *OHF*, p. 107.

primera cuestión, no se trata de que a un mismo tiempo y con similar actitud muchos se dirijan a algo. Ya vimos que aun cuando alguien piense en otra cosa precisamente cuando el maestro se empeña en mostrar qué es la mismidad, aun en ese caso el distraído alumno se comporta respecto a lo mismo. O bien, en el ejemplo del campesino de la Selva Negra que ordeña su vaca o del berlinés que maneja su coche, ambos se comportan respecto a un ente en cada caso distinto, y sin embargo, ambos son-uno-con-otro. ¿Por qué? Porque independientemente de quién lo aprehenda, el ente que aprehenden “se halla en la historia”, es intramundano, pertenece al mundo del Dasein. Por ello —y aquí respondemos la segunda cuestión— nadie aislado, escondido de todo otro Dasein, en la soledad absoluta, puede aprehender un ente y pretender que sea un ente sólo descubierto para sí. En este caso, lo aprehende y lo puede negar para otros sólo porque de entrada el develamiento implica que aquello que aprehendo es comunicable a otro, es lo mismo para otro Dasein, pues pertenece a una red de significaciones en donde se manifiesta mi relación de ser. La mismidad apunta a otros. Algo puede ser lo mismo sólo porque implícita o explícitamente suponemos a otros para quienes dicho ente sea lo mismo. El que algo sea lo mismo implica que nos es común. Por ello la mismidad y el ser-unos-con-otros no depende de una cuestión de estar al mismo tiempo aprehendiendo algo. Podemos encontrar utensilios de una época pasada, útiles de un Dasein antepasado y aun cuando no sepamos exactamente cómo funcionaba dicho útil, somos-con-el antepasado. El ser-unos-con-otros no viene determinado por los sentidos fácticos y concretos que se otorguen a los entes con los que nos encontramos, aunque los implica. Ciertamente estaríamos más lejos de compartir el develamiento específico de un ente; tal vez la forma de develar aquel útil haya cambiado, lo común en este caso no es el significado concreto del útil, sino el ser-develador de aquel Dasein. El carácter histórico del ente no se debe al útil en sí mismo, sino a que como todo útil, apuntaba a un Dasein que en cuanto ser-en-el-mundo lo utilizaba.<sup>170</sup> Compartimos mundo con el Dasein antepasado al cual nos remite el útil de aquel “antepasado”.

¿Qué significa que lo mismo sea común? ¿Significa que tenemos en común con el ente alguna característica? ¿Entre la tiza y nosotros qué habría en común? ¿Qué propiedades específicas compartimos con ella? ¿Tener un mismo ente en común es compartirlo? ¿Compartir es partir el ente y que cada uno se quede con un pedazo del mismo? Sabemos que no podemos hablar de características comunes entre la tiza y nosotros, tampoco se trata de hacerla pedacitos para decir que la compartimos. Aun cuando las preguntas y las respuestas parezcan obvias, no siempre acertamos en lo que significa

---

<sup>170</sup> Cf. *ST*, p. 396.

compartir y muchas veces nuestra idea del compartir “auténtico” se funda en querer hallar una característica similar en todos nosotros. ¿Estaríamos negando entonces este modo de compartir? No. Sin embargo, es un modo “derivado”<sup>171</sup> que se funda en un compartir ontológico en el que siempre estamos. Sólo desde éste podríamos decir que compartimos rasgos específicos con alguien, por ejemplo, que tenemos en común con nuestros hermanos la piel y el carácter. Pero en este compartir no residiría el compartir originario que nos pertenece independientemente de que coincidamos en una, varias o ninguna características. El compartir ontológico es lo que posibilita los modos de compartir específicos. Compartimos el develamiento de los entes, es decir, tenemos en común un modo de ser: el ser-descubridores. Ello significa que en el ser-cabe entes, algo es lo mismo para nosotros porque “sabemos” que a los otros y a nosotros se nos hace manifiesto el ente en su modo de ser correspondiente. En el caso del útil, éste se nos hace manifiesto en su servir-para. “Compartir algo, partirse algo sin dividirlo en trozos significa: dejarse mutuamente algo para el uso y en el uso, la tiza nos es algo común en el uso que hacemos de ella o que podemos hacer de ella”.<sup>172</sup> Independientemente de que nos ocupemos expresamente de él y aun antes de usarlo compartimos el dejarlo ser. Ser-cabe es dejar-ser: “precisamente en el uso y para el uso tengo que dejar a la cosa ser lo que ella es”.<sup>173</sup> Y no sólo en el comportamiento respecto al útil sino en cualquier otro comportamiento, por ejemplo en el comportamiento estético, tengo que dejar al ente ser lo que es. En este dejar-ser las cosas se halla la participación original. Por lo anterior, podríamos decir que el develamiento de algo presupone a los otros, es decir, que no hay develamiento que no sea común. Pues si algo es un útil o es una obra de arte, este ser no proviene sino de la misma comunidad histórica que lo ha determinado así. Por ello, la condición respectiva que le pertenece al útil sólo es posible en un mundo compartido, pues compartimos un útil siempre para un “uso posible y justificado”. Supongamos que a la tiza la machaco para pintarme la cara, ese uso también es un modo de develar al ente como útil, aunque haya variado; con todo, sabemos que el uso “correcto” era el de ser instrumento para pintar en el pizarrón. Ahora, si me le quedo mirando tratando de observar su textura y fijándome en su grado de porosidad, también se devela para mí, ya no como un útil sino, a partir de que es un útil, como un ente que está-ahí. El detenerme a mirarla fijamente no elimina su modo de ser útil; pero ¿quién decidió que su modo de ser originario era ser útil? No se trataba de una propiedad que contuviera la tiza. Su modo de ser lo otorga la comunidad

---

<sup>171</sup> Recordemos que por “derivado” no se otorga una menor importancia a lo óntico, sólo queremos con Heidegger mirar al ser del ente que somos, es decir, develar aquello que contribuye a la manera óntica de comportarnos, miramos lo *a priori* como condición de posibilidad de lo óntico.

<sup>172</sup> *IF*, pp. 109 y 110.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 111.

que participa del uso del ente. Por ello decíamos que la condición respectiva, mundaneidad del útil, está dada desde el mundo compartido: “Sólo en la medida en que compartimos el desocultamiento del ente, el no-ocultamiento del ente, podemos dejarlo ser tal como se manifiesta”.<sup>174</sup>

c) *Ámbito común de patencia*

En el ejemplo que Heidegger nos ha mostrado, el desocultamiento del ente se da en el mundo más cercano que es el mundo circundante (*Umwelt*), es decir, en nuestro en-torno. Este entorno no se refiere en primer lugar a la espacialidad, sino que funda ésta en la mundaneidad de lo a la mano y en nuestro cotidiano ocuparnos.<sup>175</sup> En *Ser y tiempo*, Heidegger engloba en la idea de mundo circundante lo que en otro momento determinó como mundo entornado (también *Umwelt*), mundo propio (*Selbstwelt*) y mundo común (*Mitwelt*).<sup>176</sup> Para enfatizar la idea de que el Dasein no es un ente aislado que se va juntando con otros sujetos, recuperamos la idea de mundo común de la que habla Heidegger y que tiene lugar precisamente ahora que abordamos el tema de la mismidad. El desocultamiento es un compartir, un estar referido a otros en ese desocultamiento a partir de lo cual podemos decir que algo es lo mismo, y debemos decir que dicha constatación de la mismidad como un carácter de ser de lo a la mano no se da de manera teórica y la mayoría de las veces no se tematiza. Esto se debe a que generalmente nos movemos absorbidos por el mundo<sup>177</sup> en la ocupación cotidiana, la cual nos refiere desde siempre a ese develar común.

La cotidianidad encierra en sí la idea de un hacer común, la cotidianidad vista como aquello que comúnmente hacemos se muestra también como lo que en común hacemos. El ocuparnos en lo que comúnmente se ocupan todos es ocuparnos en lo cotidiano, es hacer lo que en general (todos en general) se hace, y hacemos aquello en lo que nuestra “época” se ocupa. Dicha cotidianidad se halla también marcada por una situación, y situación es temporalidad: “Los para-qué (el comer de todos los días, el escribir o trabajar habituales, el coser a veces, el jugar) no son modos arbitrarios absolutamente independientes de dedicarse a algo y de demorarse en ello, sino que son modos que, determinados en su ocasionalidad por una cotidianidad histórica, se transforman y re-determinan *desde* la cotidianidad y *para* la

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>175</sup> Cf. *ST*, p. 94.

<sup>176</sup> *OHF*, pp. 125-126.

<sup>177</sup> Cf. *ST*, p. 139.

cotidianidad conforme a su temporalidad”.<sup>178</sup> El “todos los días”, el ser “habitual”, el “a veces”, acompaña siempre a toda actividad común, y si tomáramos ejemplos de nuestro hacer cotidiano hoy, los ejemplos variarían: “a diario” trabajamos frente a una computadora, “de vez en cuando” chateamos, “ocasionalmente” cocinamos y “jamás” cosemos. Todos en común, unos afectados por otros, hemos ido cambiando las costumbres, nuestro cotidiano ocuparnos.

Ahora bien, estos círculos del ocuparnos son círculos igualmente compartidos, de término medio, y generalmente no tematizados. En el salón de clases, los alumnos miran a Heidegger con la tiza en mano, y para que eso suceda ellos se han comprendido previamente en un salón, “saben” lo que es una clase o lo que se puede esperar de una clase de filosofía (esta exposición estaría muy alejada de una clase de finanzas), saben también que se hallan en la Universidad de Friburgo y otras cosas más las saben en común, de ahí que podamos decir que en general hay un compartir contextos referenciales y que:

todos estos círculos del contexto de ente no tienen límites fijos; no están situados unos junto a otros, sino que los más amplios trasparecen en cada caso como un todo a través de los más estrechos y adentro de estos últimos. Pero con ello queda dicho que siempre nos queda manifiesta una diversidad de entes de varias clases. Todos nosotros nos movemos en ciertos círculos de ente que nos es manifiesto a diario, siendo esos círculos parecidos o iguales por término medio, y en parte incluso los mismos.<sup>179</sup>

Tomando en cuenta lo que en el inciso *b* hemos dicho, esto es, que mundo es perspectiva, a esta frase la podemos tomar como la descripción fenomenológica de mundo. En este develar común que se da compartiendo círculos de término medio, me comprendo y comprendo el ser de los demás. Son círculos abiertos de remisión de sentido, círculos relativamente restringidos pero nunca cerrados en su totalidad. La perspectiva o situación concreta de cada Dasein se muestra en que mi cotidiano ser-en-el-mundo es un ser-en-común-unos-con-otros, y referido a ellos también me comprendo a mí mismo:

En lo que aparece de tal manera en la cotidianidad, ahí están los otros, en cada ocasión unos otros determinados según la temporalidad. Los que conviven con uno, los que coexisten con uno en la cotidianidad no aparecen en principio y en general aislados de modo expreso, sino que se ponen precisamente de manifiesto en lo que uno hace, en aquello con lo que uno se ocupa... es en la presencia (en sus para-qué) donde se halla la manifestación del mundo común con los otros, instando a lo que de ella existe a entrar en su aquí.<sup>180</sup>

Y con todos ellos “uno” tiene que ver, es decir, que en el manifestarse del mundo común se muestra el Dasein mismo, desde su propia situación, desde su propio mundo: el

---

<sup>178</sup> *OHF*, p. 125.

<sup>179</sup> *IF*, p. 90.

<sup>180</sup> *OHF*, p. 126.

“uno mismo’ entre otros, con su posición , su aspecto, sus logros, su éxito o fracaso”.<sup>181</sup> En cada caso, el Dasein en el ocuparse y en el dejar comparecer a los entes en su condición respectiva se ha autorremitido comprendiéndose de alguna manera: “En la familiaridad con estos respectos, el Dasein ‘significa’ para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su ser-en-el-mundo”.<sup>182</sup> Para el Dasein, que en vez de poner atención a la exposición de la mismidad, se ha puesto a pensar en el concierto al que asistirá el próximo jueves, es claro que el mundo propio tiene ciertas características un poco diferenciadas del mundo común que comparte con los demás, pero no sólo para él, sino para cada uno de los presentes.

Con todo ello, el mundo circundante como el mundo más cercano siempre hace referencia a esos tres modos en los que el mundo se manifiesta. El mundo propio y el mundo común muestran a su vez “su específico carácter de entorno”,<sup>183</sup> por ello no son términos que delimitaran regiones de ser, ni pueden ser vistos como aquellas representaciones de conjuntos que llegaban a unirse por intersecciones ocasionales a partir de las cuales se podía decir que compartían algo. Si así se viera, de esta idea podría derivarse la afirmación de que cada quien tiene su propio mundo y, al igual que la idea del sujeto aislado, el problema sería unir dichos mundos individuales: mundo propio no es el mundo subjetivo ni el mundo interior, éstos son derivados del primero. La cotidianidad, carácter de ser del Dasein, y punto de partida para el análisis existencial del mismo, muestra el carácter de común hacer, y por tanto ser, que determina todas las actividades que nos ocupan. Somos-unos-con-otros en un mundo común y propio en el que nos hallamos compartiendo la verdad que es develamiento.

Las culturas (*Weltanschauungen*) muchas veces se plantean con fisonomía propia y juegos de lenguaje infranqueables, lo cual podemos apoyar en cierto sentido pues, como hemos visto, el develamiento de un ente se halla en íntima relación con la comunidad; así, los significados culturales de alguna manera son inmanentes a la cultura en que se gestan. Klaus Held<sup>184</sup> ha visto con gran claridad que el concepto fenomenológico de mundo hace una gran aportación al diálogo entre culturas porque en este concepto “sólo la referencia de un significado particular a otros significados le confiere pleno sentido. Por eso se remiten todos los significados los unos a los otros. Mediante estas remisiones de sentido le es posible a cada hombre ordenar todos los acontecimientos de su vida en un amplio contexto de remisión y de

---

<sup>181</sup> *Idem.*

<sup>182</sup> *ST*, p. 113.

<sup>183</sup> *OHF*, p. 131.

<sup>184</sup> Klaus Held, “Europa y el entendimiento intercultural”, en Sociedad Española de Fenomenología, *Investigaciones fenomenológicas*. (Anuario), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, núm. 3, 2001, pp. 303-324.

esta manera comprenderlos”.<sup>185</sup> Esta remisionalidad o significatividad habla de una apertura de horizontes en cierta medida restringida pero con la permanente posibilidad de ampliarse, pues dice Heidegger “La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los ‘mundos’ particulares”.

A lo largo del presente capítulo hemos ido desglosando lo que correspondería al mundo propio (§ 4), al mundo circundante o entornado (§ 5) y al mundo común (§ 6). La apertura de mundo se da desde la situación en que se halla colocado el Dasein cada-vez-mío y que se mueve en el mundo de manera familiar develando entes cabe los que se encuentra. El develamiento común permitió sacar a la luz que compartimos unos-con-otros la mismidad del ente al que de manera cotidiana estamos remitidos y a partir del cual nos comprendemos. Es en este ser-cabe en donde los otros se hallan presentes. Por su parte, el ser-unos-con-otros se vio como condición de posibilidad del estar juntos varios sujetos, del aprehenderse mutuamente o de charlar, pues en tanto estructural, somos-unos-con-otros aun en la indiferencia y la soledad. El ser-unos-con-otros también se mostró como posibilitador del uno. Asimismo, la situación concreta de cada Dasein alumbró al mundo como perspectiva. Este mundo o red de significaciones que posibilitan el ocuparnos y entretenernos en las cosas y en los otros, ha quedado determinado sólo como posible desde la diversidad y la perspectiva de los otros Dasein con los cuales convivimos y de los cuales “no nos distinguimos”. En esta exposición he querido resaltar los modos o caracteres de ser que se refieren a ser-unos-con-otros y la estrecha relación con el fenómeno del mundo y su concepto fenomenológico, el cual es importante para el último de los capítulos.

En los párrafos siguientes abordaremos otros de los existenciaros fundamentales del ser-en: la comprensión y la afectividad, los cuales nos permitirán aclarar el sentido del ser del Dasein como cuidado. Asimismo, expondré como antecedente al último capítulo, la íntima relación de la estructura del comprender con el existenciaro del habla.

### **CAPÍTULO 3: COMPRENSIÓN AFECTIVA DE SER Y CUIDADO**

La apertura del Dasein expuesta en el capítulo anterior consiguió resaltar el carácter específico de nuestro ser-unos-con-otros develando el mundo común cabe el cual comparecen los demás entes que no son Dasein. El Dasein “lleva en su ser más propio el carácter de no-

---

185



estar-cerrado (...) trae consigo su Ahí”.<sup>186</sup> Esta apertura es comprensión afectiva de ser-cabe entes. Además del ser-cabe, en la previa exposición del Ahí del Dasein se señalaron, sin tematizar explícitamente, los otros existenciaros que se fundan en el ser-en. Una característica se mencionó continuamente: el absorberse del Dasein en su mundo circundante cotidiano, lo cual nos remitió nuevamente a lo común del ocuparnos. Este absorberse en la cotidianidad fue mencionado como el fenómeno de la caída, fenómeno positivo que hace posible cierta “estabilidad” del Dasein mediante la familiaridad de su situación específica. El Dasein se halla arrojado en una situación concreta que nunca podrá “superar” y que define su existencia como un tener-que-ser.<sup>187</sup> A partir de lo anterior, este capítulo se enfoca a otros de los existenciaros que son fundamentados por el ser-en: la afectividad y la comprensión que, con el ser-cabe, son articulados por el habla (*Rede*)<sup>188</sup> y cuyo sentido de ser es el cuidado.

Para el análisis de los existenciaros que nos faltan debemos tener presentes las posibilidades que se abren al ser del Dasein desde la cotidianidad, las cuales están determinadas generalmente por el modo de ser del uno, modo fáctico de nuestro estar arrojado. Estamos arrojados en una situación epocal en la que crecemos. Por ello, ninguno de los existenciaros que a continuación se analizan debe perder de vista que, en tanto ser-unos-con-otros, el Dasein no se libera jamás del estado interpretativo mediano y compartido: “En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un ‘mundo’ en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso”.<sup>189</sup> Esto incluye a todos los existenciaros que originariamente están articulados por el habla.

Al comienzo del presente trabajo se dijo que la pregunta guía de *Ser y tiempo* es la pregunta por el sentido del ser, para lo cual Heidegger debe tematizar el ser del ente que elabora la pregunta, y cuya descripción fenomenológica abarca toda la obra. Retomando el hilo que atraviesa dicha obra, nos remitimos entonces a la descripción del ser de este ente hecha en el § 4 de *ST*:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él

---

<sup>186</sup> *ST*, p. 157.

<sup>187</sup> Nos referimos específicamente al estado de caída (el permanecer absorbido por el ente) y no a una situación concreta (óptica) que pudiera o no superarse. Cf. *ST*, p. 198.

<sup>188</sup> *Rede* es traducida por Gaos como “habla”, y por Rivera como “discurso” y “decir”. Ver glosario.

<sup>189</sup> *ST*, p. 192. En la traducción de José Gaos p. 189.

mismo. *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.<sup>190</sup>

A diferencia de los entes que no son Dasein, a éste no lo podemos caracterizar por un contenido, sino por su modo de ser: el estar siendo. Su esencia es que “tiene que ser en cada caso su ser como suyo”,<sup>191</sup> y se refiere al carácter de obligatoriedad de la existencia, pues no decidió existir. Por ello el modo distintivo del Dasein es que no puede “evadirse” de su ser, necesariamente éste *le va*. El Dasein es su ser y no puede sino ocuparse de él. Esto quiere decir que “le importa” o se hace cargo de su ser, lo cual no dice nada sobre la variedad de modos ópticos de asumir el propio ser. Desde sí-mismo (propiedad) o desde el uno-mismo (impropiedad) el Dasein siempre será por-mor-de sí. El por-mor-de es un existenciario y significa que el Dasein no puede ser sino para sí. Aunque no se ha abordado explícitamente dicho existenciario, por serlo, está presente en todos estos análisis, únicamente cabe apuntar que ser para sí, en razón de sí o por-mor-de sí sólo habla de la referencia ontológica constitutiva, es una estructura formal que se realiza siempre de maneras ópticamente distintas y en este momento quiere expresar el que al Dasein “le va” su ser. Siendo, el Dasein se relaciona con su ser y se comprende a sí mismo de alguna manera. Esta comprensión no es teórica, se trata de una comprensión que permite que el Dasein se abra, es decir, se relacione consigo mismo y con los otros modos de ser. Por ello dice Heidegger que la comprensión de ser es una determinación de ser del Dasein, comprensión que por ser afectiva no es neutral. Cuando Heidegger dice que es propio de que “con” y “por” su ser el Dasein se encuentre abierto para él mismo, debemos leer en ambas preposiciones la caracterización de los dos existenciaros, que enseguida abordaremos, y, conjuntamente, la estructura de ser del Dasein caracterizada como proyecto arrojado<sup>192</sup> cabe entes. El “con” refiere a la disposición afectiva, es el estar arrojado comprendiendo, y el “por” a la comprensión arrojada de ser o proyección afectiva. Ambas enfatizan el modo cooriginario de ser del Dasein: con sus posibilidades el Dasein es en el mundo. En cada caso, en su situación arrojado o yecto, el Dasein decide o proyecta su existencia, es decir, sólo desde las posibilidades que le han sido otorgadas, que ha escogido o a las cuales ha ido a parar, puede ser sí mismo o no serlo.<sup>193</sup> El carácter de obligatoriedad de la existencia (tener-que-ser) va acompañado por la posibilidad de ser (poder-ser), y es precisamente que “con” y “por” su ser el Dasein se encuentra abierto para su ser.

---

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>191</sup> *Idem*.

<sup>192</sup> El “estado de yecto” es un término de Gaos. Rivera tradujo como “condición de arrojado”. Ver glosario.

<sup>193</sup> El modo de ser sí mismo se abordará específicamente en el § 15 del presente trabajo, sólo dejo apuntado que no se trata de un ser sí mismo puntual y separado del con-ser que constituye al Dasein “*El modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existencial [óptica] del uno entendido como un existenciario esencial*”, *ST*, p. 154.

La peculiaridad del Dasein es que comprende afectivamente ser, es decir, abre posibilidades a partir de su estar arrojado. Como ser-cada-vez-mío el Dasein está situado y las posibilidades no se le agregan, el Dasein es sus posibilidades: propiamente (ganándose a sí mismo) o impropiedades (no ganándose o dejándose perder). La comprensión afectiva de ser cabe entes es lo que se caracteriza como la unidad del cuidado: proyecto arrojado cabe entes. Así pues, en la exposición de los existenciaros se debe tener presente la unidad cooriginaria de ellos articulados por el habla, específicamente, desde la mirada de la cotidianidad y del fenómeno de la caída. Como decíamos, en la cotidianidad tendemos inmediata y regularmente a entendernos a partir de lo otro; sin embargo, hay otros modos de “entendernos”, que a su vez son importantes debido a que develan nuestra totalidad. Tales maneras de entendernos se sitúan siempre en la cotidianidad<sup>194</sup> y son abiertas por las disposiciones afectivas fundamentales. En esta apertura habrá que mirar también el papel del uno en tanto modo de ser del ser-unos-con-otros. El predominio de la interpretación común del uno entreteje la red de significaciones cotidianas y “al estado interpretativo está entregado el Dasein en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente; él regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva”.<sup>195</sup> Así pues, situándonos en el ser-unos-con-otros que es el tema que guía el presente trabajo, diremos que el habla<sup>196</sup> como articulador de toda interpretación y de toda disposición afectiva se constituye en el mundo del ser-unos-con-otros (*Miteinandersein*), nunca como un “producto” alejado del convivir (*Miteinandersein*).

## § 8. Afectividad común<sup>197</sup>

La disposición afectiva se muestra en un nivel óptico como estado de ánimo<sup>198</sup> o temple anímico. Ella no debe ubicarse como la zona oscura de las facultades o como lo irracional del

---

<sup>194</sup> Me refiero específicamente al modo de ser de la propiedad. Cf. *ST*, pp. 201 y 368.

<sup>195</sup> *ST*, p. 190.

<sup>196</sup> Esta frase fue extraída de *Ser y tiempo*, p. 199 pero ahí se encuentra de la siguiente manera: “La habladería y el estado interpretativo público en ella implicado se constituyen en el convivir [*Miteinandersein*]. La habladería no está-ahí dentro del mundo por sí misma, como un producto desvinculado de ese convivir”. Por las aclaraciones hechas acerca de la cotidianidad en que el habla se manifiesta, se mantuvo habla y no habladería. Además, cabe recordar que Rivera traduce *Miteinandersein* como convivir y Gaos como “ser uno con otro”.

<sup>197</sup> En alemán *Mitbefindlichkeit*. Seguimos de manera especial el §29 de *ST*.

<sup>198</sup> Este nombre es un tanto equívoco, porque si hay algo fugaz y que por tanto no permanece en un “estado” determinado y continuo, es la disposición afectiva. A su vez, el término se presta a una interpretación errónea pues el que sean estados de ánimo podría apuntar a una facultad del ánimo del ser humano, lo cual regularmente se funda en un esquema de alma-cuerpo que mantiene la idea del estar-ahí dos cosas juntas: una corpórea y otra espiritual. Esta última definiría lo que “esencialmente” es el ser humano. Aunque se continuará usando el término “estado de

Dasein. Por la disposición afectiva el Dasein sabe de sí mismo, se comprende, pero no a partir de una autopercepción sino de un modo más originario. La afectividad tampoco debe ser vista como la parte sentimental del ser humano, pues ella es anterior a todo querer y todo conocer. Heidegger critica que además de la voluntad y la representación, los afectos se tomen como formando parte, al igual que los sentimientos, de los fenómenos psíquicos. Debemos tener en mira que la disposición afectiva abre originariamente al Dasein en su carácter de arrojado o yecto. A su facticidad o al hecho del tener-que-ser le corresponde siempre un “estar dispuesto” o “encontrarse”,<sup>199</sup> término que responde al cómo me encuentro en este o en otro momento, cómo me va afectivamente en esta mi situación concreta.

Precisamente como el Dasein es apertura de modos de ser y no un sujeto, en el comparecer de los distintos modos de ser él ha sido afectado por ellos y ellos han sido afectados por el Dasein. Ser afectado quiere decir que comparecen para él. La comparencia de otros Dasein y otros modos de ser distintos, elimina la posibilidad de que el ser-en-el-mundo pueda darse de manera fácticamente neutral. La disposición afectiva es un estar dispuesto, en posibilidad de ser afectado, pero también de afectar. No puede tratarse de la afección en un solo sentido: que los objetos afectaran a un sujeto o viceversa, y ni siquiera puede hablarse de “dos sentidos” o influencia recíproca. El carácter de abierto es estar siempre en disposición afectiva, es afectable y afectante en tanto es relación de ser. Y no depende de reflexión o voluntad alguna: “El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de ‘fuera’ ni de ‘dentro’, sino que, como forma de ser-en-el-mundo, emerge de éste mismo”.<sup>200</sup>

Sin que haya un conocimiento teórico o una tematización explícita, el Dasein se comprende a sí mismo y a otros en su ser-en-el-mundo, siempre desde un estado de ánimo. El que no exista tematización explícita de dichos estados de ánimo no significa que no los haya, además de que su existencia es siempre “anterior” a la tematización teórica. Y cuando aparentemente no existe nada tematizable por tratarse de un sentimiento nebuloso, parejo y descolorido, y que parecería una nada, precisamente: “En semejante indeterminación afectiva, el ser del Ahí se ha manifestado como una carga”. Sin saber por qué, el Dasein se encuentra con la carga de la existencia, y sólo en referencia a ella es que aparecen otros estados que “aligeran” dicha carga. La apertura que otorga la comprensión afectiva de ser se muestra en que, en la más indiferente y anodina cotidianidad, es decir, sin un previo hacerse consciente, puede aparecer el hecho desnudo de que somos y tenemos que ser, a pesar de las

---

ánimo” o temple anímico, es importante tener en cuenta lo anterior para evitar una interpretación equivocada de lo que Heidegger quiere indicar aquí.

<sup>199</sup> La traducción de José Gaos para *Befindlichkeit* es el “encontrarse”. Ver glosario.

<sup>200</sup> *ST*, p. 161.

explicaciones ónticas del de dónde y del adónde de nuestra existencia. Este no saber el origen y la dirección<sup>201</sup> es lo que se ha denominado carácter de arrojado o estado de yecto: ontológicamente el Dasein está lanzado en la existencia sin un propósito ontológicamente claro, lo que se manifiesta en que fácticamente el Dasein, en vez de buscar, huya y evite mirar de “frente” la necesidad de hacerse cargo de la propia existencia. La ciencia y la fe —que en todo caso otorgan contenidos ónticos— no eliminan el carácter de carga y obligatoriedad de la existencia. Por lo anterior, aun en ellas el Dasein tiende a dejarse absorber por lo que se le presenta, evitando así mirar “de frente” la falta de fundamento.

En la cotidianidad, en el común ocuparnos, la disposición nos abre al ser en determinados sentidos. Cuando hablábamos del modo en que los útiles comparecen para mí y de la espacialidad perteneciente al ser-en-el-mundo, decíamos que no se podía hablar de una comparecencia homogénea y neutral. El descubrimiento de entes se da porque mi ser está abierto afectivamente, y en la variabilidad de los temples anímicos que, como hemos dicho, no dependen de un acto voluntario, “los caminos que en el trato cotidiano nos llevan al ente desalejado no son todos los días del mismo largo”.<sup>202</sup> A la mirada teórica que predominó en la tradición, Heidegger opone el modo de descubrimiento de los entes transido por una apertura afectiva. ¿Qué más escandaloso e indigno de todo conocimiento “objetivo” que este conocimiento originario que no garantiza que lo que descubre permanezca igual? Pero dice Heidegger que “precisamente en la visión inestable y afectivamente oscilante del ‘mundo’, se muestra lo a la mano en su específica mundaneidad, que es cada día diferente”.<sup>203</sup> La fenomenología como ciencia del Dasein, emerge de él mismo y por ello no puede pretender que la uniformidad sea un carácter de la apertura originaria del mundo. Sin embargo, en este afán de evitar las “ilusiones” que harían del conocimiento algo “meramente subjetivo”, la ciencia corre en una dirección que busca objetividad y neutralidad. Pero con ello sólo encubre<sup>204</sup> su propia verdad originaria: a todo Dasein científico le corresponde una afectividad sin la cual no podría permanecer en la contemplación, “ni siquiera la más pura teoría está exenta de tonalidad afectiva”.<sup>205</sup> La ciencia sólo es un modo específico del descubrimiento de entes. La manera cotidiana de descubrirlos es en el mirar circunspectivo anímicamente templado que generalmente se deja absorber y afectar por el ente en el que se ocupa.

---

<sup>201</sup> Con origen y dirección nos referimos a las explicaciones que puedan fundamentar dentro de una cosmovisión el porqué del Dasein y su para qué. Esto, aunque se da ónticamente, no puede darse a nivel ontológico, de ahí que el “no saber” el de dónde ni el adónde pueda emerger en cualquier momento.

<sup>202</sup> *ST*, p. 131.

<sup>203</sup> *ST*, p. 162.

<sup>204</sup> Encubre la afectividad, aunque Heidegger acepta que la tenga que suponer, pues la neutralidad ha sido necesaria para obtener excelentes resultados en el ámbito científico.

<sup>205</sup> *ST*, p. 162.

Cierto que la disposición afectiva me abre en mi condición de arrojado pero, inmediata y regularmente, es decir, en la cotidianidad, en forma de aversión esquivadora (primer carácter ontológico de la disposición afectiva). Esta apertura me hace comprenderme como ente arrojado entre otros entes, algunos con el modo de ser arrojado y otros con distintos modos de ser (segundo carácter ontológico). Al mirar circunspectivo que deja comparecer dichos entes le corresponde el carácter de ser concernido de tal modo que ellos me afectan; por esto un útil puede tener el carácter de la apremiosidad, de la llamatividad, de lo amenazante (tercer rasgo ontológico).

La aperturidad, en tanto disposición afectiva, abre mundo, es decir, se mantiene como carácter ontológico del ser-en-el-mundo y puede diferenciarse de alguna manera del temple afectivo al que va unido el descubrimiento del ente en su ser. La disposición afectiva posibilita que un ente aparezca como amenazante, tedioso, disfrutable... Ninguna intuición permitiría “ver” lo que “ve” la comprensora disposición afectiva. La manera en que los entes comparecen es circunmundanamente, cuando enumero las cosas que se encuentran amontonadas en mi escritorio y o cercanas a éste, es posible determinar en muchos casos un temple afectivo “unido” a ellos: el cuadro del Pantocrátor es un cuadro muy querido, a la propaganda la veo con gusto porque es de una película de Tin Tan, o bien, a partir de que el otro día la computadora me falló, me acerco a ella con cierta desconfianza y enojo... En cuanto a las cosas que manifiestan cierta “neutralidad” para el mirar circunspectivo, podemos decir que ello se debe más a un estar en el modo de la no-llamatividad por su carácter de funcionalidad (condición respectiva) y que “esconde” la confianza con la que todos los días puedo tomar una pluma y confiar en que pinte como siempre, prender la lámpara y “saber” que seguirá iluminando, ocupar una taza que pueda contener café y éste no vaya a escurrir. Y no se trata de que primeramente desde un estado psíquico interior se colorean las cosas, sino que en la apertura del ser-en-el-mundo el estado de ánimo es lo que *“hace posible por primera vez un dirigirse hacia...”* A todo trato circunspectivo con los entes corresponde un cierto temple afectivo pero, resaltando el tercer carácter ontológico de la disposición afectiva, diremos que el dejar comparecer a los entes, es dejarse afectar por ellos: si el útil sirve estamos en el ritmo familiar, confiados; si no sirve, puede surgir la inoportuna molestia; si falta, la apremiosidad desesperante o ansiosa; si obstaculiza, perturba. Pero cada temple no emerge a partir de una previa tematización explícita, no surge de aclarar primero qué es lo molesto, lo desesperante, lo temible, lo amenazante, lo disfrutable, sino que primeramente se descubre en su temibilidad, amenazabilidad, disfrutabilidad.<sup>206</sup> De aquí la importancia de la disposición afectiva

---

<sup>206</sup> Cf. ST, §30 “El miedo como disposición afectiva”.

que abre mundo de manera originaria y que ninguna intuición abriría de tal modo: “Una pura intuición, aunque penetrase en las fibras más íntimas del ser de lo que está-ahí, jamás podría descubrir algo así como lo amenazante”.<sup>207</sup>

La apertura de mundo cotidiano en nuestro trato con los útiles se da desde la presencia (*Vorhandenheit*).<sup>208</sup> Por “presencia” nos referimos al “‘horizonte’ en que la conjugación de pasado y porvenir determina el presente”.<sup>209</sup> Cuando el útil o las cosas aparecen en su servir-para, esa referencialidad está constituida desde la temporalidad. Su ser apunta al haber-sido y al futuro. Por ello la temporalidad no será algo que después de una elaboración teórica larga y complicada, emerja. Aunado a ella, el mundo común aparece en el mundo circundante, en el trato con los entes que forman el mundo propio. La intención de esto es apuntar al descubrimiento afectivo del ser-en-el-mundo, totalidad referencial en la que aparecen las cosas y los otros. En la siguiente cita de Heidegger podremos observar la conjugación de pasado (haber-sido), presente y porvenir (futuro) con la aparición de una coexistencia (*Mitdasein*) no definida para nosotros, pero sí para quien escribe, y sobre todo pongamos atención en la afectividad que se “acurruca” en los enunciados cotidianos:

Esa es *la* mesa, así es como está aquí en la temporalidad de la cotidianidad, y como tal volverá a aparecer acaso dentro de muchos años, cuando se la encuentre volcada en el suelo, retirada e inutilizable, como tantas otras ‘cosas’ por ejemplo, un juguete, estropeado y casi irreconocible —es la propia infancia. En la bodega, en una esquina, se tienen de pie un par de viejos esquíes; uno de ellos está roto; lo que allí hay no son cosas materiales de distinta longitud, sino los esquíes de cierta época, de aquella carrera temeraria con éste y con aquél. Este libro que tengo aquí es un regalo de X; éste de aquí me lo encuadernaron en tal imprenta; este otro habrá que llevarlo a encuadernar; ¡a este otro le he dado tantas vueltas!; ése de ahí fue una adquisición *inútil*, una decepción; ese otro tengo que leerlo todavía; esta biblioteca no es tan buena como la de A, pero mucho mejor que la de B; el asunto no es de esos en que uno se complace; qué dirán los demás de esta presentación, etc..., tales son los rasgos del ocurrir.<sup>210</sup>

Con esto he querido resaltar el segundo carácter ontológico de la disposición afectiva: que en tanto existencial fundamental, abre al ser-en-el-mundo en su totalidad: en el mundo circundante de mi ser-cabe aparecen los otros (coexistencia, *Mitdasein*) y el mundo propio, el Dasein mismo al que *le va* su ser.

---

<sup>207</sup> *ST*, p. 162.

<sup>208</sup> En *OHF*, p. 124, Heidegger dice que “El fenómeno de la apertura se articula por medio de dos rasgos que entre sí constituyen una unidad: a) La presencia, y b) La manifestación del mundo común” y en una nota el traductor, Jaime Aspiunza, explica en la p. 120: “No se trata, pues, ni de la presencia del presente, *Gegenwart*, ni de la presencia de *lo* presente, de ‘lo que está ahí delante’, a lo cual se ha estado llamando *präsent*—es la *presencia* *previa* y *latente* sólo en la cual es posible cualquier presencia en sentido estricto. Es, así, una *pre-presencia* como tal *no presente*; algo así como ‘pre-esencia’ y ‘pre-existencia’ a la vez”.

<sup>209</sup> *OHF*, p. 120, nota 4 del traductor.

<sup>210</sup> *OHF*, p. 116.

El ser del Dasein , por-mor-del cual se comporta, generalmente es en el modo del uno-mismo. Y éste es el primer carácter ontológico de la disposición afectiva: que en tanto abre al Dasein como arrojado, lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora. ¿Cómo se pertenecen la condición de arrojado y esta aversión esquivadora del absorberse en los entes que hemos denominado la caída? La aclaración tiene sentido partiendo de la temporalidad.<sup>211</sup> Sin entrar en un análisis más detallado, y únicamente con vistas a responder por este primer carácter ontológico de la disposición afectiva, diremos que “Sólo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra [afectivamente dispuesto], es decir, sólo un ente que, mientras existe ya siempre ha sido, y que constantemente existe en algún modo del haber-sido, puede ser ‘afectado’”.<sup>212</sup> En referencia, primeramente, al carácter de arrojado que abre la disposición afectiva, diremos que “muestra” que la existencia es fáctica: ha-sido y tiene-que ser en cada caso mía. Sólo de alguien que existe se puede decir que ha-sido y sólo alguien que ha-sido se encuentra afectivamente dispuesto: “El estado de ánimo representa la manera como cada vez yo soy primariamente el ente arrojado”.<sup>213</sup> Desde el presente proyectante el Dasein es retrotraído a su haber-sido. La función de los estados de ánimo es un “retrotraer hacia”.<sup>214</sup> Que existe, quiere decir que ha existido, que está arrojado, éste es el *factum* que revelan los estados de ánimo. El tener-que-ser es una carga y debe leerse desde un haber-sido, pero no llegamos a “saberlo” sino por la disposición afectiva. El éxtasis<sup>215</sup> del haber-sido “emerge” por la disposición afectiva, pero no es ésta la que lo constituye, sino aquél a ésta. De ahí que Heidegger diga: “La disposición afectiva se funda, pues, en la condición de arrojado”.<sup>216</sup> Cada existenciario comprende a la temporalidad “entera”, sin embargo, cada uno de ellos temporiza primariamente desde cierto éxtasis. La temporalidad no es algo homogéneo y lineal. En el encontrar de pronto unos juguetes viejos “emerge” mi niñez. Este “emerger” es la temporación de los éxtasis.<sup>217</sup>

El que la disposición afectiva abra nuestro estar arrojado va de la mano con nuestra tendencia a la caída. ¿Cómo explica Heidegger este acompañarse de ambos existenciaros?

---

<sup>211</sup> Sigo especialmente *ST*, § 68 *b*.

<sup>212</sup> *ST*, p. 362.

<sup>213</sup> *ST*, p. 357.

<sup>214</sup> *ST*, p. 357. Pero el miedo retrotrae desde un futuro impropio y la angustia desde un futuro propio.

<sup>215</sup> Con “éxtasis” me refiero a los modos de la unidad extática de la temporalidad: futuro, haber-sido y presente. Ver glosario.

<sup>216</sup> *ST*, p. 357.

<sup>217</sup> El ejemplo resalta especialmente un “emerger” de cierta época pasada, pero Heidegger indica que en el miedo, aun cuando creamos que se trata de miedo ante un mal futuro, su éxtasis primario es desde el haber-sido, lo que no elimina, por otro lado, que en cualquier disposición afectiva esté la temporalidad “entera”. El miedo en su estructura es un miedo ante y un miedo por. “El miedo y la angustia se fundan primariamente en un *haber-sido*, su origen, sin embargo, es distinto desde el punto de vista de la manera como cada uno de ellos se temporacía dentro del todo del cuidado” (*ST*, p. 361).



La condición de arrojado abre el tener-que ser, y con ello, como arriba hemos dicho, el carácter de obligatoriedad de la existencia sin un de dónde ni un adónde claro y determinado: su carencia de fundamento. Esto únicamente quiere decir que al Dasein le va su ser, le corresponde, es por-mor-de sí y puede serlo desde sí mismo, en la propiedad o, desde lo otro, en la impropiidad. De ahí que el vivir a veces sea una carga insoportable. Y justamente aquí encontramos que la existencia inmediata y regularmente huye de sí misma: es cadente. Esto quiere decir, que se deja absorber por lo que le rodea, se afana y ajetrea por ocuparse y distraerse de lo que un estado fundamental le ha develado: es-en-el-mundo sin fundamento alguno.

En todo el análisis que llevamos hasta aquí, he insistido en que no se trata de una descripción teórica del Dasein. La descripción fenomenológica ha dejado que el Dasein se muestre desde sí mismo, desde lo que es, y ha insistido en mirar su ser total, por ello no puede dejarse de lado el fenómeno de la develación de la totalidad del ser del Dasein. Ésta no se lleva a cabo por una mera tematización —que además, se ha dicho, no la habría sin disposición afectiva— sino que enfáticamente se le devela desde una disposición afectiva fundamental<sup>218</sup> y le revela que es un ser para la muerte, y un haber-sido sin fundamento, por lo cual su existencia depende de sí.

Por lo anterior, precisamente al Dasein necesariamente le pertenece la caída. Desde su propio ser emerge la tentación de dejarse absorber. El no tener fundamento es estar en la desazón e inhospitalidad del mundo. Nada más terrible. Por ello el modo cadente de ser en la cotidianidad se devela como un fenómeno positivo, a pesar de que encubre la totalidad de lo que es el Dasein. La disposición afectiva es generalmente impropia, cadente. De ahí que la intención de nombrar a este parágrafo “afectividad común” tiene sentido primariamente por el modo de ser del uno, pero fundamentalmente porque Dasein es con-ser, y en cualquier estado de ánimo “permanece” con-ser. Ciertamente que en la angustia los “otros” ya no le “dicen nada”, ya

---

<sup>218</sup> En *ST* se habla de la angustia como un estado de ánimo fundamental, pero existen otros estados como el tedio y el aburrimiento... Lo que a continuación se cita no debe tomarse como contenido. No es algo temático lo que se muestra en la angustia. La nada que se muestra es la “insignificancia” de todo aquello en que se absorbe el Dasein. Por otro lado, la angustia no es estar ya en la propiedad. A partir de ella es que se revela al Dasein su carencia de fundamento y su posibilidad más propia, que es la muerte. Pero en cuanto al modo como el Dasein asume la existencia, no es ni propia ni impropia: “La angustia se angustia por la nuda existencia en cuanto arrojada en la desazón. Devuelve hacia el puro ‘que...’ de la más propia y aislada condición de arrojado. Esta vuelta atrás no tiene el carácter de un olvido esquivador, pero tampoco el de un recuerdo. Asimismo no se da en la angustia una repetición que asuma la existencia dentro del acto resolutorio”. Por ello creemos que, con todas las características de copertenencia que se da en la propiedad e impropiidad, en los estados de ánimo fundamentales Heidegger ve una “tercera” posibilidad de los modos de ser del Dasein: “ Al Dasein le pertenece el ser-cada-vez-mí como condición de posibilidad de la propiedad e impropiidad. El Dasein existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos” (*ST*, p. 79). Esta indiferencia modal de ellos estaría presente cuando emergen los estados de ánimo fundamentales.

no significan nada, pero ello sólo porque desde el con-ser que es, se halla culpable de no ser desde sí.<sup>219</sup> Y no hay posibilidad para su más propio poder ser que no esté bosquejada en el mundo común.

La afectividad denominada aquí “común” es una estructura ontológica. Es un fenómeno “conocido ópticamente desde antaño”.<sup>220</sup> La primera investigación, sin embargo, no se halla en el marco de la “psicología” sino en la *Retórica* de Aristóteles. ¿Por qué Heidegger resalta este hecho? Tal vez porque se tiende a pensar que por ser del ámbito del sentimiento, los afectos deban ser tratados por la ciencia que se ocupa de los “estados interiores”. Con ello nos damos cuenta de la permanente influencia de la idea de sujeto en nuestra concepción de la afectividad, pues la misma filosofía los ha dejado en el ámbito de los fenómenos psíquicos. En una implícita referencia crítica al psicologismo de Husserl, Heidegger afirma que “si bien los estados de ánimo son conocidos ópticamente, no son empero reconocidos en su función existencial originaria. Se los considera como vivencias fugaces que ‘colorean’ la totalidad del ‘estado del alma’. Lo que para la observación presenta el carácter de un fugaz aparecer y desaparecer, pertenece a la estabilidad originaria de la existencia”.<sup>221</sup> Dicha estabilidad se funda en que la temporalidad no es uniforme, por ello los estados de ánimo no transcurren “en” un tiempo lineal.<sup>222</sup>

Heidegger reconoce que ha habido otros como san Agustín, Pascal y Scheler que han otorgado estímulos a la investigación de los afectos y, sin embargo, con todo ello Aristóteles permanece en un lugar sobresaliente. La *Retórica*, dice Heidegger, es “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del ser-unos-con-otros [*Miteinandersein*]. La publicidad, en cuanto modo de ser del uno (cf. § 27) no sólo tiene en general su propio temple anímico, sino que necesita estados de ánimo y los ‘suscita’ para sí. Apelando a ellos y desde ellos es como habla del orador”. ¿Por qué colocar en la hermenéutica del ser-unos-con-otros la interpretación de los afectos? Tal vez porque la afectividad no escapa a la determinación común, no puede desligarse de su estado de arrojado, contextualmente significativo. ¿Qué sucede con el orador, el que desde el mundo de lo público se expresa para un público concreto? “el orador necesita comprender las posibilidades del estado de ánimo para suscitarlo y dirigirlo en forma adecuada”. La afectividad entendida en su connotación de ambiente, de atmósfera, es fundamental para ser-unos-con-otros. Podríamos pensar en

---

<sup>219</sup> Esto será abordado nuevamente en el § 15 del presente trabajo. Por lo pronto, sólo quiero enfatizar que el aislamiento que la angustia revela no es equivalente a la soledad ontológica, sino al carácter fáctico del ser-cada-vez-mío.

<sup>220</sup> Cf. *ST*, p. 162.

<sup>221</sup> *ST*, p. 357.

<sup>222</sup> La temporalidad se temporaría de manera distinta desde los diversos éxtasis pero siempre “entera”. Esta temporación distinta es lo que da la estabilidad al *Dasein*.

nuestros actuales “oradores” como lo son los noticieros, además de otros muchos “líderes” o figuras públicas, y en ciertos hechos como la muerte de un personaje importante y querido “por todos” o la injusticia cometida contra algún gobernante también querido “por todos”. Muchas de las razones y los análisis que se dan en torno a uno u otro suceso van unidos a la apelación a un estado que se pretende generalizar y, en nuestro tiempo, es fácil que por diferentes medios nos lleguen dichas razones y que, de pronto, sin saber por qué, nos hallemos en dicho estado; las noticias, la información, las “verdades” apelan velada o expresamente a un estado de ánimo. Esto también podría enmarcarse —como una manera patente— en lo que Heidegger describe como *dictadura* del uno: “Gozamos y nos divertimos como se goza (...) encontramos ‘irritante’ lo que se debe encontrar irritante”.<sup>223</sup>

Pero sería una visión parcial pretender que el uno se agote en situaciones como la mencionada. El *dominio* del uno se da precisamente porque se halla en situaciones no tan fáciles de identificar. Mientras más nos acostumbramos y nos comportamos de acuerdo con ellas, son menos visibles. Debemos recordar que el uno es una estructura existencial que nos pertenece, por lo que sin emitir juicio de valor alguno, es un fenómeno positivo. La publicidad es un carácter de ser del uno. El mundo de lo público no siempre es tan visible, por ejemplo, cuando en la soledad de alguna habitación leemos un libro o meditamos cierto problema, ahí se encuentra también el carácter de lo público. Además, el estado de ánimo en las más diversas situaciones lleva en sí la interpretación común. De ahí que, para un análisis de la estructura fundamental de los estados de ánimo, tengamos que ver al orador como el personaje que no es el único que intenta “suscitar” ciertos estados. En nuestro ser-unos-con-otros procuramos siempre un mundo habitable, en el cual podamos movernos con confianza. En tanto habitable, dicho mundo se funda en la familiaridad. La familiaridad del mundo público se hace manifiesta en el mundo de la ocupación, en nuestro trato con las cosas, al utilizar una taza o abrir una puerta:

Que el Dasein sea familiar a sí mismo en cuanto uno-mismo, significa que el uno bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del ser-en-el-mundo. 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 respeccional que es familiar al uno, y dentro de los límites impuestos por la medianía de éste.<sup>224</sup>

La apertura de mundo es una apertura afectiva del mundo común. La significatividad es familiaridad en cuanto es entretejido que ha manifestado el ser-unos-con-otros.

---

<sup>223</sup> *ST*, p. 151.

<sup>224</sup> *ST*, p. 153; cf. también Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 149 y 150.

Sería imposible tener las razones y fundamentos originarios de nuestro actuar, es decir, en cada trato con personas y útiles o en cada pensamiento u opinión expresadas. Y aun si lo intentáramos encontraríamos las explicaciones formadas en un mundo común. De ahí que la tentación que produce el uno a hacer la cosa fácil, proviene del mismo Dasein, es decir del ser-en-el-mundo, porque aliviana, da confianza y otorga a la cotidianidad su propio ritmo.

Como se ha visto, la afectividad común ha hecho hincapié en la interpretación compartida que hallamos en el mundo público y común. Es necesario que en los análisis que siguen se mantenga la afectividad como aquello que nos devela la condición de arrojado y que junto con la comprensión, que enseguida analizaremos, pertenece a la totalidad estructural del Dasein llamada por Heidegger el cuidado.

## § 9. Comprensión común<sup>225</sup>

Cuando se habla de comprensión común (*Mitverstehen*) y de afectividad común, se quiere recalcar la constitución de los existenciales que cooriginariamente abren al Dasein a su Ahí. El ser-en-el-mundo, en tanto ser-unos-con-otros, está “consignado”<sup>226</sup> a un mundo común. En el mundo que se abre en tanto significatividad y totalidad de referencias está presupuesta una multiplicidad de respectividades: cada ente al que me enfrente remite a un para-qué, este para-qué remite a otro, éste a otro..., hasta llegar a un “último” para-qué que es el Dasein. Con otras palabras, es posible decir que todo lo intramundano apunta a un Dasein. A este “último” para-qué de toda condición respectiva le llama Heidegger: el por-mor-de.<sup>227</sup>

La red de para-qués está, como ya mencioné, determinada<sup>228</sup> por la comunidad en la que se halla arrojado el Dasein. Los distintos entes son históricos y tienen determinadas maneras de funcionar dependiendo de la comunidad y de la época, por ejemplo, es muy

---

<sup>225</sup> En alemán *Mitverstehen*, en *ST*, p. 185 Heidegger dice: “La coexistencia ya está esencialmente revelada en la disposición afectiva común [*Mitbefindlichkeit*] y en el comprender común [*Mitverstehen*]”. Pero también habla de comprensión común [*Verständigkeit*], entendimiento común [*gemeinen Verstand*] y de entendimiento normal [*durchschnittlichen Verständlichkeit*] cuando se refiere enfáticamente al comprender del uno. Como veremos, no se trata de modos distintos. Todos refieren al comprender como existencial, aunque aquí resalto el carácter de común en el mismo. Cf. *ST*, pp. 171, 185, 240, 330, 333 y 399; también *OHF*, pp. 37-38.

<sup>226</sup> Cf. *ST*, p. 114.

<sup>227</sup> Debemos diferenciar el carácter ontológico del “último” para-qué (sin contenido determinado) de la tesis óptica que deriva de él un contenido necesario y que entiende que “la naturaleza ha sido creada o subsiste con el fin del Dasein humano” (M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología (PFF)*, p. 352). Cf. también *PFF*, p. 213: “El Dasein existe, o sea, es en vista de su propio poder ser-en-el-mundo. Aquí aparece el momento estructural que llevó a Kant a definir ontológicamente a la persona como fin, sin aclarar la estructura específica de la índole de fin y la cuestión de su posibilidad ontológica”.

<sup>228</sup> Esta “determinación” no necesariamente implica una participación activa y consciente de cada miembro de la comunidad, en todo caso, a lo que nos referimos aquí es a la tradición heredada cuyos orígenes y límites son imposibles de marcar clara e inequívocamente.

probable que una vaca signifique algo distinto para un poblador de la India que para un proveedor de McDonald's. El uso "conocido" y transmitido, muchas veces implícitamente, es parte de lo que otorga al Dasein su movilidad. Vive su vida y su entorno en tanto se halla en una familiaridad,<sup>229</sup> que denominamos la significatividad en cuanto estructura del mundo. A su vez, cada movimiento, cada acción, cada pensamiento o decisión del Dasein están inevitablemente referidos a lo que él es, lo que ha sido y lo que será: son por-mor-de sí, son en vistas de sí. Recordemos que la caracterización originaria del fenómeno mundo es "El en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva"<sup>230</sup> y que mundo es Dasein. "El mundo es lo que está ya de antemano develado y es desde donde volvemos al ente con el que tenemos que tratar y con el que nos confrontamos".<sup>231</sup> Todo ocuparse del Dasein es "el comprender que se autorremite", esta autorremisión es el Dasein. La comprensión del entramado de significaciones es posible porque el Dasein es significativo en sí; a su vez, algo es significativo porque el autorremitirse es siempre en vistas de sí mismo, por-mor-del Dasein, de ahí que el comprender haga manifiesto el poder-ser del Dasein.

Ahora bien, cierto que todo lo intramundano apunta en última instancia a un Dasein, sin embargo, es en la medida en que existe un Dasein que algo comparece para él. La existencia del Dasein otorga el carácter de intramundaneidad a lo que comparece.<sup>232</sup> En el § 5 mencionamos la apertura y el ser descubridor que caracterizan al Dasein. En tanto ser abierto, el Dasein descubre entes. Este descubrir —decíamos— no es teórico; forma en cambio parte del ser-en-el-mundo y se manifiesta eminentemente en el absorberse de la ocupación cotidiana, cuando sin tematizar explícitamente hacemos las cosas que solemos hacer y no nos detenemos a pensar cómo lo hacemos. Sólo mediante el descubrimiento originario de entes el Dasein puede moverse en el ritmo de vida de la cotidianidad, esto significa que en general no tematiza explícitamente pero, como también ya mencionamos, "sabe" lo que hace y cómo lo hace: sabe o puede ubicar y usar los útiles en su escritorio, puede tomar el transporte público, sabe o puede levantarse cada mañana, caminar sobre el suelo, abrir su ventana y hacer su vida diaria. Así pues, la vida transcurre y es posibilitada por el descubrimiento de entes y por el dejarnos absorber, esto es, la vida es posible porque no me pregunto cada mañana cómo

---

<sup>229</sup> Esta familiaridad es un rasgo distintivo del mundo circundante [*Umwelt*].

<sup>230</sup> *ST*, p. 113.

<sup>231</sup> *PFF*, p. 208.

<sup>232</sup> Por tanto, todo lo que comparece es intramundano. A partir de esto tendríamos que decir que el estampido de la rama trozada por un rayo a media noche en un remoto bosque y que no es escuchada por nadie, no comparece porque no es intramundana, lo cual tampoco niega su existencia. De ahí que Heidegger establezca una diferencia entre la naturaleza (o cosmos) y todo lo intramundano. Reitero: lo intramundano es lo que comparece para un Dasein. Cf. *PFF*, pp. 208 y 209.

está constituida la manta de la sábana que me cubre, ni dudo —cada que la saboreo— si la sal mantendrá el mismo sabor de ayer, ni muchas otras cosas. Aunque alguien se pregunte algún día por qué tal o cual cosa sucede, no lo hace de manera constante; si así fuera, no podría trabajar, estudiar, viajar, comer, reír, vivir. Por todo ello, prescindiendo de la tematización explícita y la teorización como actividades que necesariamente emerjan en cada caso y cada vez que se comporta, el Dasein hace su vida dejándose absorber por lo que le rodea.

Este develar cotidiano y el dejarse absorber y, por tanto, saber o poder llevar a cabo su ritmo de vida es posibilitado por lo que Heidegger llama la comprensión preontológica —es decir, no conceptualizada— de ser que le pertenece al Dasein.

El descubrimiento de entes es posible porque el Dasein tiene una comprensión del ser que podríamos calificar de “común”: una comprensión a veces “vaga” y a veces de “sentido común”. Lo cierto es que a todo Dasein le pertenece la comprensión de ser. En tanto existenciario, el comprender abre al Dasein a su ahí. Esto es, en cuanto ser-en que le pertenece al ser-en-el-mundo, el Dasein es su ahí. Cabe recordar lo que en el párrafo anterior mencionamos, la cooriginariedad entre el comprender y la disposición afectiva, es decir, que “El comprender es siempre un comprender afectivamente templado”<sup>233</sup> y el mundo se abre con ellos.

En la presente sección haré una exposición del existenciario del comprender, sin olvidar, claro está, que nuestro énfasis reside en la comprensión en tanto que común. El ser-en-el-mundo es ser-con-otros-en-el-mundo, en un mundo común, esto —como arriba expresé— implica la participación de varios que posibilitan que algo sea lo mismo. Esta mismidad (*Selbigkeit*)<sup>234</sup> de la que partimos se funda en que mundo es perspectiva. Desde este enfoque pretendo hacer una exposición del existenciario de la comprensión<sup>235</sup> y dejar claro a qué llamo comprensión común, sobre todo teniendo en cuenta las críticas de Heidegger a la idea de sujeto y las imprecisiones a que pueden dar lugar términos como comprensión común y sentido común.

La apertura de mundo que realiza la comprensión común se lleva a cabo por la significatividad o familiaridad del entramado de respectividades que se le presentan a un Dasein al que le va su ser. No sobra reiterar que no hay familiaridad que no sea común, toda

---

<sup>233</sup> *ST*, p. 166. En adelante me baso fundamentalmente en este párrafo de *ST*.

<sup>234</sup> Esta mismidad (*Selbigkeit*) es aquella de la que hablamos en el § 7 y hace referencia al común develamiento de los entes. No a la mismidad (*Selbstheit*) del Dasein resuelto.

<sup>235</sup> Cabe mencionar lo que dice Heidegger acerca del término existencia, en la nota *a* del § 64 de *ST* escribe: “Existencia significa: 1. todo el ser del Dasein; 2. solamente el ‘comprender’”. En este párrafo hago hincapié en el segundo significado que, sin embargo, no puede separarse del primero.

significatividad lo es en tanto es común, porque algo significa si es compartido, es decir, si otorga significado a varios. A su vez, este Dasein interpreta para sí, por mor de sí, la significatividad gracias a lo que él mismo es, y puede entonces llevar a cabo su vida en común con otros. Sobre la base de que el mundo se abre en círculos compartidos o de “término medio” para unos y otros, el Dasein tiene la confianza de moverse e interpretar su mundo y, por tanto, a sí mismo: “En la familiaridad con estos respectos, el Dasein ‘significa’ para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su ser-en-el-mundo”.<sup>236</sup> El existenciarlo del comprender permite al Dasein un saber no teórico: saber existir, poder-ser. La comprensión abre la significatividad y el por-mor-de y, en tanto abiertos, al Dasein le va su ser, su poder-ser.<sup>237</sup> Así, al entrar en relación consigo mismo, al saber existir, sabe a la vez de sí mismo y puede-ser. Toda comprensión es apertura de posibilidades. En el descubrimiento de entes, el Dasein se relaciona consigo mismo, con los demás y con los entes intramundanos que no son Dasein. Pero, reiteramos, no se trata de un sujeto que establece una relación de un interior con algo externo a él. Su ser está integrado o, mejor dicho, dispersado en lo que le rodea,<sup>238</sup> su ser está siempre proyectado, lanzado hacia “fuera”. Se entiende a partir de su mundo circundante y su mundo lo significa. A partir de lo que se abre para él, se revelan sus propias posibilidades. Este ser posibilidad, “entendida como existenciarlo, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein”.<sup>239</sup> El descubrimiento de entes hace de él un ser-posible, es decir, abierto, es *posibilidad arrojada*.<sup>240</sup>

En la acuñación y resignificación de los términos como proyecto, posibilidad y ser-posible, Heidegger reitera su crítica a la idea de sujeto, idea sobre la cual se han fundado otras tales como persona, hombre, individuo... Más aún, en el carácter de ser posible, se halla expresada la constitución temporal del Dasein que más adelante abordaremos. Así pues, no se trata de la posibilidad que se abre a manera de opciones diversas que dependieran de la decisión de un sujeto pleno de voluntad y conciencia, pero tampoco de un sujeto “inconsciente”; en cuanto arrojado, el Dasein es lo que puede ser desde el ámbito y el mundo circundante que le rodea, las posibilidades son “bosquejadas” por la situación histórica en la que el Dasein se halla, han sido otorgadas por otros; además, la elección de una o varias posibilidades no elimina en modo alguno el carácter permanente de ser-posible, de siempre

---

<sup>236</sup> ST, p. 113.

<sup>237</sup> Cf. *ibidem*, p. 167.

<sup>238</sup> Cf. IF, pp. 348-349.

<sup>239</sup> ST, p. 167. En este lugar Heidegger aclara que no se trata de la posibilidad entendida como categoría modal del estar-ahí a la manera kantiana: “ lo que *todavía no* es real y lo que *jamás* es necesario (...) ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad” (*idem*). Esta manera de entender la posibilidad como algo que todavía no es va ligada con la idea de sustancia y, por tanto, con la idea de sujeto. Cf. también PFF, p. 65 .

<sup>240</sup> Cf. ST, p. 168.

ser abierto en posibilidad.<sup>241</sup> No se trata de un “sujeto consciente”, pero tampoco se trata de un sujeto “inconsciente”; en cuanto comprender, el Dasein —decíamos— sabe existir y en ello sabe también de sí mismo: “El ser-posible es transparente para sí mismo en distintos modos y grados”.<sup>242</sup> En el ocuparse del “mundo”<sup>243</sup> y de los otros, desde el por-mor-de sí, el Dasein sabe de sí mismo; aun en el perderse o distraerse —o más precisa y cotidianamente ahí— el Dasein se ocupa de su ser, es decir, de su poder-ser. Su ser que es *ermeneuein* (hermenéutica o interpretación) le ha comunicado lo que es y ha hecho “visible” para él su mundo: “La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado del existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender”.<sup>244</sup> El comprender ser, y por tanto saber existir, es saber de sí: el ser del Dasein se ejecuta en la interpretación y vive en el carácter de ya interpretado.

Este saber de sí no es una autoconciencia, no es que el Dasein comprenda lo otro y además, en algunos ratos de meditación o concentración, se comprenda a sí. Tampoco se trata de un “yo” permanente que a veces se haga visible y a veces se esconda, pero que “siempre nos acompañe”. En el comprender lo otro, sabe de sí. Los útiles que pertenecen al mundo circundante del Dasein, se hacen inteligibles en el trato. Éste es posible porque, para cada Dasein, determinado útil tiene sentido, puede ser usado desde un entramado de remisiones en el que se halla el útil. Por esto decimos que el Dasein se refleja en las cosas, se comprende a partir de ellas: “El zapatero no es el zapato pero, al existir él es su mundo (...) Son primariamente las cosas, no como tales, tomadas aisladas, sino como intramundanas, donde y a partir de las cuales nos encontramos a nosotros mismos”.<sup>245</sup> La “apremiosidad”, la “perjudicialidad” o la “estorbabilidad” de un útil abren posibilidades de manera afectiva. El comprender reitera que el Dasein no es en modo alguno, al menos originariamente, un sujeto. En cuanto posibilidad y apertura, el Dasein no es un ente que se mantenga con una esencia, está atravesado por la imposibilidad de definición permanente.

---

<sup>241</sup> Este carácter de apertura lo da la facticidad: la vida arrojada en un tiempo y espacio determinados a partir de los cuales se abren, no posibilidades abstractas, sino determinadas. En tanto facticidad de posibilidades, el Dasein es finitud, su ser está anclado al devenir y lo único seguro es que morirá. La finitud es la que nos hace desde siempre seres posibles y abiertos.

<sup>242</sup> *ST*, p. 168.

<sup>243</sup> “Mundo” entendido como suma de entes, como lo subsistente.

<sup>244</sup> *OHF*, p. 33.

<sup>245</sup> *PFF*, p. 215.



Este saber de sí, es la transparencia (*Durchsichtigkeit*)<sup>246</sup> del Dasein respecto de sí, sólo que por transparencia no debemos entender la “claridad y distinción” cartesianas. Se trata de un “tenerse a la vista” precisamente en cuanto se ha hecho “cooriginariamente transparente en su ser cabe el mundo y en el con-ser con los otros, como momentos constitutivos de su existencia”.<sup>247</sup> Este ser visible para sí se lleva a cabo en “distintos modos y grados”, aunque de dos maneras fundamentales: en la significatividad desde el por-mor-de (propiedad) o en el por-mor-de desde la significatividad (impropiedad). La propiedad y la impropiedad son posibilidades permanentes en el Dasein. Nunca se elimina una u otra, sólo se trata de distintos énfasis en la existencia. Aquí debemos reiterar con Heidegger que la existencia impropia (*uneigentlich*) no es necesariamente una existencia aparente o inauténtica (*unecht*) y que la propiedad no elimina totalmente la impropiedad, ella es sólo una modificación de esta última.<sup>248</sup> Ahora bien, “la visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad la llamamos *transparencia*”.<sup>249</sup> Esta *transparencia* (en cursivas) hace referencia al comprenderse en la propiedad, lo cual por lo pronto sólo dejamos apuntado como término fundamental para la mismidad (*Selbstheit*).

a) *Comprensión, proyecto y trascendencia: constitución temporal del comprender*

Que el Dasein comprenda lo otro es posible gracias a que ha develado el ser de los entes con los que trata. Mejor dicho, el Dasein descubre entes precisamente porque “antes” ha comprendido el ser de ellos. Para que el zapatero martille sin pausa y como siempre lo hace, debe haberse abierto para él un entramado de relaciones en las que el martillar un zapato, que es de tal persona y que recogerá tal día, tenga “sentido”. Aquí dejamos claro lo que antes no habíamos determinado formalmente: “el estar-develado del ente presupone una iluminación, o sea, la comprensión del ser del ente”.<sup>250</sup>

¿Cómo entender esta iluminación presupuesta y a la cual identificamos con la comprensión del ser del ente? Arriba mencionamos que el Dasein se halla dispersado y no le pertenece algo como un centro. Esto se debe a que el comprender el ser tiene la estructura del proyecto. Su ser en todo momento está proyectado y lanzado. Este carácter de estar proyectado podemos tomarlo en su significación visual porque el comprender que proyecta hace visibles las posibilidades del Dasein. El proyecto también debe tomarse como el estar

---

<sup>246</sup> Que Gaos traduce como “ver a través”.

<sup>247</sup> *ST*, p. 170. Como ya hemos indicado al principio de este trabajo, hemos elegido la traducción del término *Mitsein* por “con-ser” en vez de “coestar” como traduce Rivera y “ser-cabe” en vez de “estar en medio de”.

<sup>248</sup> Cf. *PFF*, p. 214.

<sup>249</sup> *ST*, p. 170.

<sup>250</sup> *PFF*, p. 374.

“lanzado” en tanto adelantado y anticipado; ontológicamente es la estructura que hace posible la referencia al futuro. Para *dirigirse* a un ente, ha comprendido previamente el ser de tal ente, es decir, se ha anticipado. Este anticiparse (abriendo primero la totalidad remisional en la que el útil se inserta) es un haber trascendido. De ahí que la intencionalidad esté fundada en la trascendencia,<sup>251</sup> pues la anticipación como momento de la temporalidad del Dasein es ir “más allá de sí”, es trascender.

Así como la disposición afectiva revela la estructura del estar yecto o arrojado, el existencial del comprender revela la estructura del proyecto, y con éste anuncia al ser del Dasein como “fundado” en la temporalidad. Ésta es comparada por Heidegger con la luz solar:<sup>252</sup> estando en medio de entes, utilizándolos, estudiándolos, ignorándolos, no nos percatamos de que son posibles porque la luz permite que los veamos y, por tanto, que los tratemos. La comprensión de ser de los entes funge como la luz que permite nuestro trato cotidiano con los entes; a su vez, esta proyección de ser es posible por la temporalidad.

En el trato con los objetos hemos apuntado previamente a un para-qué en el que cada uno de ellos tiene sentido.<sup>253</sup> Así se manifiesta nuestro anticiparnos a una totalidad funcional para entonces poder *dirigirnos* a un útil concreto. Notamos que algo no está en su sitio o que falta porque “previamente a eso, tiene que haberse descubierto el ámbito del todo pragmático”.<sup>254</sup> Heidegger dice que el “para-qué” de un útil es una proposición con significado ontológico. No se elabora o se encuentra primero una pluma, ni posteriormente ni a la par se le agrega la función “para escribir”. Encontramos el útil cuando para usarlo hemos proyectado su ser, es decir, la funcionalidad (*Bewandtnis*);<sup>255</sup> anticipamos pretemáticamente el “para-qué” y nos dirigimos al ente: la pluma se desliza imperceptiblemente y fluyen escritura y, a veces, pensamiento; pero en ese anticipar, también hemos retenido ante nosotros el respecto de qué. Uso la pluma porque acostumbro esbozar un escrito a mano antes de hacerlo por computadora, esto sería uno de tantos previos en los que la pluma es usada. El uso tiene sentido desde un “pasado”, es decir, desde cierta referencia: “la comprensión de la funcionalidad (*Bewandtnis*), que hace posible en general el uso del útil es un anticipar retentivo en el cual el útil es presentificado como tal útil concreto. En la presentificación que anticipa y

---

<sup>251</sup> En *PPF*, p. 204 dice: “La trascendencia es un concepto existencial. Se mostrará que la intencionalidad se funda en la trascendencia del Dasein y únicamente es posible en virtud de ese fundamento. Mientras que, a la inversa, la trascendencia no se puede explicar mediante la intencionalidad”.

<sup>252</sup> Cf. referencia a la caverna platónica en *PPF*, pp. 339-342.

<sup>253</sup> Esto se verá en nuestro § 11 (“La mirada cotidiana”), párrafo que complementa especialmente el existencial del comprender.

<sup>254</sup> *ST*, p. 369. Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 186 ss.

<sup>255</sup> *PPF*, p. 351. Aquí García Norro traduce como funcionalidad el término *Bewandtnis*, traducido por Rivera como “condición respectiva” y por Gaos como “conformidad”.

retiene, encontramos el útil, se hace presente, entra en un presente” y abre posibilidades de mi ser.

Esto no significa que temáticamente haga explícita, sea pensada o dicha, la funcionalidad (*Bewandtnis*). En la cotidianidad no nos detenemos en el útil concreto ni tampoco en la actividad manual misma; nos movemos en el entramado de utilidades o significaciones que a muchos momentos apuntan a la obra en general y siempre a nuestro poder-ser.

De esta manera, que la temporalidad constituya el ser del Dasein no se revela como algo que sólo se pueda llegar a descubrir desde lo abstracto, alejado por tanto del Dasein cotidiano: “El darle una función en tanto que comprensión de la función es ese proyecto que ante todo da al Dasein la luz en cuya claridad encuentra algo como el útil”.<sup>256</sup> El trato con todo útil es anticipación, y la manifestación más cercana y cotidiana, aunque no por ello más evidente, de la temporalidad.

#### *b) Comprensión común e indiferenciada*

Con la palabra “común” pretendo calificar los fenómenos que tratamos de una manera originaria y recalcar esa característica en todas las estructuras de ser del Dasein. Sin embargo, arriba apuntaba a cierta diferencia entre comprensión común y comprensión vulgar que tal vez pueda ser identificada con el sentido común.

En algunas de sus obras, específicamente aquellas a las que aquí nos hemos referido, Heidegger no hace una aclaración bien diferenciada acerca de lo que entiende por la comprensión común, generalmente se refiere a la comprensión del uno; pero en esta misma comprensión se halla inserta la tradición (en este caso filosófica), que explícitamente o no, se conjuga con la manera histórica de entender los modos de ser. Por esto, no podemos decir que en todo caso la comprensión ligada explícitamente a una tradición filosófica y aquella que pertenece a la cotidianidad no tematizada del uno estén separadas en estas referencias heideggerianas.

Recordemos que el método fenomenológico hermenéutico tiene el momento de la deconstrucción (que no es un paso del método que cronológicamente se siga de la reducción y la construcción sino que, en comunicación con ellas, emerge en diversos momentos). Algunas veces las exposiciones de la ontología fundamental están en constante referencia a la tradición filosófica. Sin embargo, otras veces parece referirse al sentido común provisto característicamente de ambigüedad y permeado por el habla desarraigada propia del discurso

---

<sup>256</sup> *Idem.*

cotidiano. En todo caso —reconoce Heidegger— ambos se determinan mutuamente, y es notoria su referencia reiterada a la comprensión media influida por la tradición filosófica.

Así pues, ya sea la tradición filosófica que ha encubierto y marcado nuestra interpretación, o bien el sentido común de la cotidianidad (siempre concreta y situada), debemos reiterar con Heidegger que se trata de un fenómeno positivo que, en tanto tal, revela un modo de ser que le pertenece al Dasein, es decir, un cómo del existir fáctico y desde ahí abre posibilidades. “Al ser del Dasein le pertenece una autointerpretación [*Selbstausagebung*]. En el descubrimiento circunspectivo y ocupado del ‘mundo’ la ocupación misma queda también a la vista. El Dasein se comprende fácticamente en determinadas posibilidades existenciales, aunque los proyectos precedan tan sólo de la comprensión común [*Verständigkeit*] del uno”.<sup>257</sup> Las posibilidades que se abren al Dasein parten de una circunstancia concreta y de una tradición que se le ha anticipado. Tradición cultural (hecha expresa) y sentido común alimentan la interpretación cotidiana del Dasein. Las interpretaciones tradicionales acerca de la separación de las regiones de ser, el modo de ser del ser humano, la muerte, el tiempo entendido como eternidad, la conciencia, la trascendencia..., encubren, a decir de Heidegger, una interpretación ontológica originaria. Sin embargo, como todo fenómeno que muestra y oculta, dicha interpretación revela su fuente y fundamento en lo ontológico. Sólo reitero que, sea cual sea la interpretación, no hay posibilidad de un total encubrimiento. Éstas tienen su fundamento en la historicidad del Dasein y “En definitiva, *tienen* que efectuarse falsas interpretaciones para que, corrigiéndolas, el Dasein alcance el camino de los fenómenos auténticos”.<sup>258</sup>

Para ilustrar esto podríamos pensar en la crítica insistente de Heidegger respecto a lo que la tradición consideró como la primacía del estar ahí o de lo subsistente. Los diversos modos de ser tenían como fundamento una esencia sustancial a la cual se le aplicaban distintas categorías y por las que se separaban en regiones. En el ámbito filosófico: “La comprensión del ser se vio empujada a cobrar forma conceptual explícita (esto es, se la obligó a cobrar una determinada forma conceptual) desde un determinado enfoque no suficientemente diferenciado y en una determinada dirección, sin que antes esa misma comprensión quedara suficientemente aclarada”.<sup>259</sup> Este modo conceptual adoptado en la comprensión de las regiones de ser, era básicamente nivelador pero “no es sino apariencia el que todo ente que nos resulta accesible nos venga des-oculto en un mismo modo de

---

<sup>257</sup> *ST*, p. 330. Se cambió existencias por existenciales. Ver glosario.

<sup>258</sup> *PFF*, p. 383.

<sup>259</sup> *IF*, p. 336.

manifestarse y volverse patente”.<sup>260</sup> Contra esta nivelación se mueve la caracterización fenomenológica. Por ello, a manera de ejemplo, el ser del útil no consiste en una sustancia permanente, sino en algo que no es sustancial: su condición respectiva (*Bewandtnis*). Esto no es una definición nueva propuesta por Heidegger. A decir de él, se trata de una caracterización originaria del ser de los útiles, con el entendido claro de que toda investigación fenomenológica se mantiene en el ámbito de lo abierto, lo posible y, por tanto, lo modificable. Así, la pluralidad del modo de ser de los entes que comparecen en el mundo, como los que están-ahí, los útiles y la coexistencia es una primera diferenciación preontológica, en tanto no es hecha expresa.

Hay una razón que esgrime Heidegger para que esta nivelación sea posible. A más de la fuerza de la interpretación, en íntima relación con ella, podemos hablar de la copertenencia entre habla y lenguaje.<sup>261</sup> Para Heidegger, la apariencia de la manifestación regular del ente es posible porque de todos ellos podemos elaborar enunciados verdaderos similares. La enumeración continua: piedra, hombre, lámpara, número..., no distingue forma y estructura ontológica, de cada uno de ellos, similarmente, podemos decir que “es”. Esta apariencia de igualdad o nivelación se funda en la creencia de que el enunciado es el lugar de la verdad, creencia cuyo origen se halla en la esencia del propio Dasein.

De la misma manera en que nos hemos referido a la pluralidad de los modos de ser, podríamos hablar de la diferenciación entre el ser y el ente. Para Heidegger, el filósofo se preguntó desde siempre por el ser, pero respondió en cambio con el ente. A pesar de que las respuestas apuntaran al ente y que la interpretación cotidiana la hiciera indiferente, el develamiento del ser ocurrió siempre en el nivel preontológico y de manera no indiferente.

Pero no es necesario que el comportamiento respecto del ente, aunque comprenda el ser del ente, distinga expresamente el ser del ente así entendido del ente respecto del que se comporta y es aun menos necesario que esta distinción entre el ser y el ente sea conceptualizada. Por el contrario, el propio ser es tomado primero como un ente y explicado con la ayuda de las determinaciones del ente; y así ha sido desde el comienzo de la filosofía antigua [...] en la pregunta comprende algo como el ser, pero en la respuesta interpreta el ser como ente.<sup>262</sup>

Interpretación habitual incluso en la filosofía.

La nivelación impregna entonces la interpretación de los diversos modos de ser y la diferencia entre el ser y el ente. Con esto nos va quedando claro que el modo de entendernos

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>261</sup> Ya fue abordado en el § 2 c cuando analizamos el logos como enunciado, y será completado con el análisis que llevaré a cabo en el § 12 del presente escrito.

<sup>262</sup> *PPF*, p. 379. Cf. también *PPF*, p. 381. Como muchas veces nos hemos percatado, Heidegger tiene la costumbre de acercarse a los planteamientos de los autores siguiéndolos como tradicionalmente han sido expuestos y, poco a poco, nos va develando las consecuencias de su filosofía hasta evidenciar los fundamentos que los sostienen. Debemos tener presente esto al tomar citas aisladas de algunas obras de Heidegger.

tiene su raíz en una interpretación encubridora. Esto, en cuanto un fenómeno de la caída, no es algo que busque “superarse” de una vez y para siempre, sin embargo, nos coloca en una situación en la que se abre la posibilidad de indagar por nuestro ser: “la puesta al descubierto del ser originario del Dasein debe *conquistarse* para éste yendo *en contra* de la tendencia interpretativa óntico-ontológica propia de la caída”.<sup>263</sup>

Las interpretaciones más auténticas son posibles y siempre serán necesarias porque a nuestra estructura ontológica pertenece la interpretación articulada por el habla (*Rede*), la cual nos lleva a compartir una comprensión niveladora y encubridora, abierta por el uno, y precisamente por eso: “Si el comprender debe ser concebido primariamente como el poder-ser del Dasein, entonces será necesario partir de un análisis del comprender e interpretar que son propios del uno, si se quiere establecer cuáles son las posibilidades de su ser que el Dasein abre y hace suyas en cuanto uno”.<sup>264</sup>

La articulación de las posibilidades del Dasein son, como decíamos, bosquejadas por el uno. El Dasein comprende su poder-ser desde la historicidad y con ello desde la tradición. El ámbito de lo cultural (*Weltanschauung*)<sup>265</sup> se inserta en la tradición y con dicho ámbito nos referimos no específicamente a los conocimientos y formación expresos, aunque se incluyan, sino a la cosmovisión que permea el mundo en que vivimos y que juega un papel fundamental en esa comprensión cotidiana compartida. Las interpretaciones comunes nos han formado sin que nos percatemos; en los diferentes ámbitos “respiramos” lo heredado y lo que es tema de nuestro tiempo. La única manera en que esto se realiza es por el habla y el lenguaje, en los cuales hallamos también el fundamento de la caída en el uno. Como hemos visto, aunque ahora expresamente tratamos la comprensión, ésta ya había sido mencionada implícitamente. Esto se debe a la cooriginariedad de los momentos que constituyen el ser del Dasein. En *Ser y tiempo* Heidegger ve la multiplicidad fenoménica como un todo estructural determinada por el cuidado, totalidad que también implícitamente ya hemos abordado.

## § 10. Cuidado: ocupación y solicitud

En párrafos anteriores vimos que el ser-cabe es fundamentalmente compartir mundo debido a que al Dasein lo caracteriza el ser-unos-con-otros. Es la comprensión por la que accedemos a la totalidad de significaciones de una red en la que todos “participamos” y que posibilita, en tanto proyección, nuestro ser-cabe entes. Debido a que comprendemos nos podemos dirigir al

---

<sup>263</sup> *ST*, p. 330.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>265</sup> Por lo pronto identifico cultura con cosmovisión, lo cual ya se mencionó en la introducción y cuya aclaración se ampliará en el § 13 del presente escrito.

ente, y ocuparnos de él, lo cual es caracterizado por Heidegger como la estructura del cuidado.<sup>266</sup> En el presente trabajo ya hemos hablado del cuidado cuando hemos dicho que el Dasein en la cotidianidad generalmente se ocupa de los entes que le rodean dejándose, inmediata y regularmente, absorber por ellos. Ahora sólo falta enfatizar algunas características del cuidado.

Decíamos antes que al Dasein le va su ser, es decir, en todo lo que hace necesariamente se halla el por mor de sí en cuanto a que es un constante anticiparse-a-sí.<sup>267</sup> Se trata de un ser-en-el-mundo, absorbido por los entes que le rodean, ocupándose de ellos, generalmente huyendo de sí-mismo, de su más propio poder ser, volcado también a la significatividad de su mundo.<sup>268</sup> En ningún momento el Dasein puede ser sólo por-mor-de sí o sólo significatividad. El por mor de sí puede caracterizarse como por mor de sí mismo o como por mor de uno mismo, cada uno en referencia a lo que se ha mencionado como propiedad e impropiedad, respectivamente.<sup>269</sup>

En *Ser y tiempo* podemos leer que Heidegger determina la inseparabilidad de ambos (del por-mor-de sí y de la significatividad) cuando apunta que el modo de describir al Dasein en su totalidad es como cuidado: “el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-siendo-ya-en-(el-mundo) cabe (el ente que comparece dentro del mundo)”.<sup>270</sup> Esta estructura totalizadora del Dasein incluye referencias temporales, específicamente la del trascender: en el anticiparse-a-sí se halla implícito el carácter proyectante del Dasein. Anticiparse a sí presupone tener como referencia su propio ser. Anticipándose a sí es ya siempre por mor de sí. Pero a la vez, su adelantarse es ir “más allá” para encontrar el ser del ente al que se dirige, a partir del cual es que puede entonces “regresar” al ente que le rodea. El Dasein como cuidado manifiesta su condición de arrojado debido a que está ya en un mundo en medio de entes. Por tratarse de una indicación formal, el cuidado no contiene un matiz óptico de preocupación o despreocupación por parte del Dasein, no quiere decir que “cuide” (en contraposición a “descuidar”) su ser o su entorno.

---

<sup>266</sup> *Ibidem*, pp. 213 ss.

<sup>267</sup> Ya se aclaró anteriormente que el hecho de que el Dasein se anticipe a sí, es decir, sea por-mor-de sí no significa que lo único que le importe ópticamente sea su ser, sino que en última instancia –aun en el abandono o el descuido de su persona– todo apunta a su ser.

<sup>268</sup> Como antes vimos, el por mor de sí y la significatividad tienen como antecedente en las primeras lecciones el “autotenerse” y la “familiaridad”. Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 149 ss.

<sup>269</sup> Ver el § 9 a) del presente escrito.

<sup>270</sup> *ST*, p. 214. En la transcripción cambié los términos de Rivera: “estando” por “siendo” y “en medio de” por “ser cabe” que son los términos que he utilizado. La traducción de José Gaos es la siguiente: “En el ‘pre-ser-se-ya-en un mundo’ está esencialmente coencerrado el cadente ‘ser cabe’ lo ‘a la mano’ de que se cura dentro del mundo” (p. 213).

Cuando el cuidado (*Sorge*) se refiere a los entes a la mano Heidegger lo denomina ocupación (*Besorgen*) y cuando se refiere a que el Dasein es un ente que comparece entre otros, entre coexistentes, el cuidado es solicitud (*Fürsorge*).<sup>271</sup> La comprensión de ser por la cual accede a los entes –útiles o Dasein– sitúa a éstos en un plexo en el que tienen relación unos con otros, a partir de lo cual tienen sentido.

*a) Solicitud y ocupación: la comparecencia de los otros en la cotidianidad*

En párrafos anteriores he expuesto la descripción de Heidegger acerca del ser-unos-con-otros. Esta estructura existencial, decíamos, no depende de las condiciones fácticas en que el Dasein se halle: al ser del Dasein le pertenece el con-ser, y el otro comparece para mí en cuanto coexistencia. El ser-unos-con-otros no equivale a “estar juntos varios sujetos” ni a tener conciencia de la existencia del otro ni a comportarme igual. El con-ser es una estructura ontológica. Y desde la estructura del cuidado se hace evidente en la solicitud, la cual hace referencia a mi “ocupación” de otros Dasein.<sup>272</sup> Cuando escucho una clase, voy al cine, juego con mis sobrinas..., me hallo en el modo de la solicitud, pero también es solicitud todo modo *deficiente* de ocuparme de alguien. Un modo muy común de solicitud es la indiferencia, el no importarme lo que el otro haga de su vida, el evadir las reuniones y convivencias, el no interesarme por su vida “interior” o sus problemas..., aun en estos casos se sigue hablando de solicitud, pues el con-ser me ha ligado desde siempre al otro. Pero mi ser Dasein también me hace comparecer necesariamente ante todo Dasein, yo soy para ellos coexistencia, me tomen en cuenta o no, se interesen o no en mí. No podemos evitar comparecer unos para otros, pues se trata de nuestra constitución ontológica. Cualquier ser humano es para mí un ente distinto de lo demás, pues tiene mi modo de ser; por ello, para hacer caso omiso de la existencia de alguien, necesitamos cerrarnos a esta apertura ontológica.<sup>273</sup> Ahora bien, el que yo haga la diferencia ontológica tampoco significa que necesariamente me conmueva cuando veo un “ejemplar” igual a mí; al contrario, Heidegger dice que el modo más común es el de la indiferencia. Quizá a partir de esta postura ontológica podríamos adelantar que sólo dentro de una específica cosmovisión pueden cobrar sentido las propuestas éticas, debido a que no somos ontológicamente buenos con cualquier otro que se nos presenta. Dentro de una

---

<sup>271</sup> *ST*, p. 214.

<sup>272</sup> Cf. *ST*, p. 83. Además de la exposición que sigue sobre cómo entender el cuidado, en este lugar Heidegger aclara que la caracterización del ser del Dasein como “cuidado” no se acerca de manera alguna a la idea de un ser práctico.

<sup>273</sup> Heidegger presupone que la diferenciación de modos de ser propuesta por él es originaria. Esto permite la igualdad ontológica de todo Dasein, que por supuesto no se refiere a contenido óntico alguno.



cosmovisión tienen cabida las propuestas que implican la necesidad de un cierto modo de ver al otro.

En la existencia cotidiana, generalmente en el modo de impropiedad auténtica (*echte Uneigentlich*),<sup>274</sup> este ser-unos-con-otros también se manifiesta en la ocupación (*Besorgen*), cuando estamos absortos en un útil a la mano, cuando hacemos uso diariamente de los entes que nos rodean. En nuestro hacer cotidiano, en donde aparentemente no hay un otro explícito, dice Heidegger “comparecen también los ‘otros’, aquellos para quienes la ‘obra’ está destinada”,<sup>275</sup> el ser de lo a la mano en su condición respectiva me lleva a los otros. Es claro verlo en la elaboración masiva de productos, cada uno debe ser “hecho a la medida” de un otro, de un Dasein de término medio, “desconocido” concretamente, pero conocido en ciertas necesidades y gustos de tal forma que quien produce algo, sabe que su producto será consumido. Todo lo que nos rodea y aquello en lo que nos ocupamos remite a un otro y apunta de alguna forma a un modo a veces privativo de solicitud, a un modo en el que el otro comparece:

En el material empleado comparece, como alguien que “atiende” bien o mal, el productor o “proveedor”. Por ejemplo, el campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual, y como bien tenido por su dueño; el libro que usamos ha sido comprado donde..., regalado por..., etc. La barca anclada a la orilla remite, en su ser-en-sí, a un conocido que hace sus viajes en ella, pero también, como “embarcación ajena”, señala hacia otros.<sup>276</sup>

El cuidado como ocupación también me lleva a otros, no se trata de un acto voluntario, que requiera del pensar un esfuerzo para añadir al objeto que me rodea un otro conocido o desconocido. El mundo circundante se me abre como mundo en común, en donde todo ente pertenece al mundo humano y por eso es intramundano. Así pues, a los útiles no se le añade artificialmente un otro, pero tampoco se da lo contrario, a un Dasein no lo encontramos nunca aislado de su contexto. Somos nuestro contexto, esto es, que el Dasein es también su mundo circundante, y es lo que hace.

En la cita de Heidegger nos hemos percatado de que en su narración se habla de salir a caminar al campo de alguien o de salir en barca. Esto nos remite necesariamente al contexto de Heidegger. También cuando Heidegger explica con un ejemplo “cotidiano” que el modo de ver la cátedra no es inicialmente teórico sino significativo y familiar, muestra con ello unas costumbres o un modo de llevarse a cabo la enseñanza. Lo que llamamos la perspectiva del ámbito que se hace patente reviste siempre (no como segunda capa, sino siempre ya) la

---

<sup>274</sup> *ST*, p. 172.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>276</sup> *Idem*.

manera en que una comunidad realiza las cosas. Todo hacer, todo producir, en fin, todo modo de ocupación y solicitud, en cuanto modo, obedece a un modo que tiene sentido para una comunidad y una época.<sup>277</sup> Para una mirada etnocéntrica, puede ser que ciertos modos de ocupación y solicitud en una cultura estén provistos de “excedentes” en el hacer, o sean “deficientes”. Pero a toda cultura le pertenecen maneras específicas de cuidado y solicitud. Cada manera de cuidado va transido por una manera del mirar al mundo, mirada arrojada que abre posibilidades a mi ser.

## § 11. La mirada cotidiana

### a) La estructura de “algo como algo”<sup>278</sup>

No es gratuito que Heidegger haya caracterizado la estructura totalizante del ser del Dasein como cuidado, porque en contraposición a las caracterizaciones del descubrimiento de los entes visto como acercamiento teórico o mirada contemplativa y reflexiva, se propone este descubrimiento como algo más originario, sencillo, y por lo mismo no atendido: el simple trato con los entes.

A partir del cuidado, es decir del trato, accedemos al ser de los entes, lo cual es posible porque el Dasein ha comprendido previamente ser.<sup>279</sup> El ente que aparece en el mundo es comprendido en su ser cuando es comprendido en la red de para-qués. Comprendemos el ser de un ente cuando sin reflexionar lo utilizamos y lo dejamos ser lo que es. Cotidianamente nos hallamos entre útiles cuyo para-qué comprendemos prerrelexivamente. A esto Heidegger le llama la estructura del como (*Als- Struktur*).

Y es aquí donde se devela la facticidad de la apertura y el descubrimiento. La comprensión del ser de los útiles es necesariamente histórica, epocal.<sup>280</sup> Y tendríamos que agregar que la apertura también es contextual. Aun en la misma época, no son los mismos entes los que se descubren si se forma parte de una cultura distinta.<sup>281</sup>

A partir de la estructura del como, iré develando los caracteres del existencial del comprender que a mi juicio mientan la apertura cultural, no mencionada explícitamente en *Ser y tiempo*. Antes de seguir quiero reiterar que el ámbito de lo cultural tiene pleno sentido en la

---

<sup>277</sup> Cf. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, UNAM/ ITACA, 2001, p. 27. La determinación ontológica de lo cultural quedaría al nivel de que siempre hay modos de cuidado.

<sup>278</sup> Esto lo vimos previamente en los §§ 5 y 9.

<sup>279</sup> Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 180 ss.

<sup>280</sup> Esto concreta y explícitamente se aborda en el pensar histórico del ser; en el llamado “segundo” Heidegger. Cf. M. Heidegger, “Tiempo y ser”, *Tiempo y ser*, trad. Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2003, p. 28.

<sup>281</sup> Cf. la vivencia de la cátedra en el apartado *b* del presente parágrafo.

obra de Heidegger, no está olvidado en cuanto se trata de algo perteneciente al Dasein, y se halla en ciertos conceptos que enseguida trataré.

En el § 32 de *Ser y tiempo* Heidegger ha definido la interpretación como un desarrollo de la comprensión. No comprendemos a partir de la interpretación, sino interpretamos porque ya comprendemos. A su vez, ha dicho que el ser del Dasein tiene el carácter de lo ya interpretado, es decir, que el ser-en-el-mundo no puede dejar de interpretar. La interpretación, por ser existencial, “acompaña” siempre al Dasein. ¿En qué se diferencian la comprensión y la interpretación y cómo se relacionan ambas con la estructura de “algo como algo”? Decíamos que por el trato accedemos a los entes, y eso lleva implícita la interpretación, pero tenemos que ubicar la comprensión en aquello que mencionaba como círculos compartidos: ellos son la totalidad respectiva que sería imposible tematizar. La interpretación se mueve en la comprensión, en un “saber previo” que Heidegger nombra “haber previo” (*Vorhabe*), esto es, lo que siempre ya tenemos, aquello con lo que de entrada contamos y a partir de lo cual siempre interpretamos. El trato de un ente como tal es interpretación que ha sido abierta y posibilitada por la comprensión. Aquí podemos situar las múltiples referencias culturales que también son históricas: el lenguaje, los símbolos, las costumbres, las creencias, etc. Los círculos compartidos varían de acuerdo con el ámbito en el que nos hallemos, en la familia, en el trabajo, en el país, compartimos referencias y siempre se trata de un cúmulo de “haber previos” que no sería posible tematizar. “El mundo circundante es diferente en cierto modo para cada uno de nosotros y, sin embargo, nos movemos en un mundo común”.<sup>282</sup> Nos movemos en ámbitos de patencia compartidos, y cuando intentamos hacerlos explícitos estamos ya interpretando, es decir situándonos en una perspectiva, a esto Heidegger lo nombra la “manera previa de ver” (*Vorsicht*). Más explícitamente, la manera previa es la manera de mirar lo que para nosotros comparece. Las posibilidades de esos modos pueden ser múltiples. Rivera pone un ejemplo: “si vamos al campo, podemos ver ese campo como posible objeto de una explotación agrícola o lo podemos ver poéticamente en su belleza, o como lugar para fundar una ciudad, etc.”<sup>283</sup> Mirada que a su vez requiere en cada caso ciertos conceptos previos.

El uso determinado de algo como algo lleva a su vez implícita una serie de conceptos no evidentes para nosotros, precisamente porque son términos cotidianos, que pueden o no

---

<sup>282</sup> PFF, p. 207.

<sup>283</sup> ST, p. 478.

tener referencia teórica. La interpretación requiere una conceptualización (o conceptualidad) previa (*Vorgriff*)<sup>284</sup> en la que también estamos arrojados:

Lo comprendido que se tiene en el haber previo [*Vorhabe*] y que está puesto en la mirada del modo previo de ver [*Vorsicht*], se hace entendible por medio de la interpretación (...) la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una manera de entender previa [*Vorgriff*].<sup>285</sup>

Jorge Eduardo Rivera dice en una nota aclaratoria: “*Vorgriff* significa, por consiguiente, la anticipación de un concepto, vale decir, la anticipación de un modo de entender la cosa. El lenguaje, con sus palabras y giros idiomáticos, anticipa constantemente para nosotros los posibles modos de comprender las cosas con las que tratamos”.<sup>286</sup> No hay, pues, una interpretación fuera de la facticidad, del estado de arrojado. No podemos hablar de la posibilidad de interpretar “objetivamente” porque toda interpretación requiere de una conceptualidad ya dada para el que interpreta. Por eso Heidegger critica a las exégesis de textos que pretenden la objetividad.<sup>287</sup>

#### *b) Algunas readaptaciones de la mirada*

Haber previo, mirar previo y conceptualización previa forman la estructura del como. Y abren el mundo de golpe.<sup>288</sup> El que algo funcione como algo no es una propiedad que se añada a lo que primeramente sería una cosa que está-ahí. Tampoco es una labor del Dasein el ir tejiendo el entramado de la red de para-qués en la que se halla insertado el ente como ente.<sup>289</sup> El mundo se abre como totalidad, el Dasein comprende de golpe una totalidad de relaciones, a partir de lo cual descubre entes. La mera contemplación de un ente, la mirada que lo trata de ubicar como un ente separado de lo demás para apreciar sus cualidades de brillantez, peso, consistencia, color, etc., requiere de una doble operación, diríamos que requiere de una operación derivada de la mirada originaria, es “una construcción que ejerce violencia sobre los hechos, un punto de partida no fenomenológico”.<sup>290</sup> Si nos piden que miremos solamente la pared para apreciar su blancura, debemos aislarla del cuarto al que pertenece y en el que todos nos hallamos, implica hacer a un lado que pertenece a un edificio que a su vez forma

---

<sup>284</sup> Rivera lo traduce como la manera de entender previa, pero creo que no surge confusión si mantengo “conceptualización previa”.

<sup>285</sup> *ST*, p. 174.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 478. Anotación de Rivera.

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>288</sup> Cf. *IFPC*, pp. 85-89.

<sup>289</sup> *PFF*, p. 206.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 205.

parte de esta universidad, que es la UNAM, necesitamos hacer un esfuerzo para omitir todo el entramado de relaciones que se abre previamente.

Por eso Heidegger afirma que la mirada teórica yerra al situarse desde una perspectiva que se cree ausente de la estructura de algo como algo. Cuando el científico se pregunta por el mar, por la roca o por el ser humano, todo ha tenido que ser previamente abierto en su mundo. Comprende lo que son y por ello puede realizar una mirada inquisitiva o teórica; para llegar a la pregunta por algo en sí, ha tenido que hacer a un lado que previamente eso es algo como algo, exige cierta readaptación a la manera originaria de ver el mundo.

Pero la readaptación no sólo es necesaria cuando se trata de una mirada teórica, lo es también cuando es una mirada a la que le pertenecen círculos de significatividad muy alejados de los nuestros, por ejemplo, los que forman parte de un Dasein de una cultura distante de la nuestra; o del llegar nosotros a confrontarnos con círculos muy diferentes a los propios. La cotidianidad se ve por momentos “interrumpida” estando en un país con idioma y costumbres muy distintos de los nuestro, ahí somos conscientes de la vital e imperceptible movilidad que tenemos en nuestro propio lugar, ahí nos damos cuenta de que existe un haber previo del que pocas veces nos percatamos. Por lo mismo, entrar en la cotidianidad de un lugar ajeno al nuestro exige cierta readaptación, aunque a diferencia de la mirada teórica, esta readaptación no pretende eliminar la perspectiva ni es una readaptación que ocurra por quedarnos pasmados frente a una cosa sin referencia alguna. En el ejemplo que Heidegger pone del negro senegalés sacado de su cabaña y llevado de pronto al salón de clases en donde se enfrenta a la cátedra<sup>291</sup> dice: “Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en ese objeto. Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras. Pero lo más probable es que no supiera qué hacer con esto”.<sup>292</sup> Podría quedarse pasmado un rato sin saber qué hacer con ella, pero lo cierto es que no vería “simples complejos de colores y superficies” o una mera cosa sin referencia alguna, sin significado. Aunque la mirada de Heidegger y la del senegalés sean fundamentalmente distintas, individuales, ambos verían siempre algo como algo, y en ello reside lo común. En un ámbito distinto al nuestro somos nosotros –con nuestro haber previo, con nuestra tradición, valiéndonos de ellos– los que “entramos” en la cotidianidad o el ritmo de vida de la cultura ajena, nosotros que somos también perspectiva.

---

<sup>291</sup> Ejemplo que también nos viene bien para experimentar y preguntarnos qué veríamos, porque el espacio que ahí describe Heidegger, la cátedra, tampoco es una referencia cotidiana para nosotros.

<sup>292</sup> M. Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo (IFPC)*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2005, p. 87.

c) *La mirada: antepredicativa y no prelingüística*

La estructura de algo como algo está transida de perspectiva puesto que es interpretación. Por su parte, la interpretación cotidiana no requiere del enunciado expreso, aunque –como arriba hemos mencionado– sí necesita de conceptos. Nuestra manera cotidiana no tematiza expresamente su ser-en-el-mundo, nuestra visión es antepredicativa, pues en una misma tradición o cultura compartimos círculos de contexto que ya se han abierto significativamente y han permitido la interpretación común. Esto significa que no es a partir del enunciado que el mundo se abre para el Dasein, el enunciado no es el que origina la red de para-qué a los que pertenecen los entes. La estructura de algo como algo no se construye por una suma de oraciones. Al enunciado le sería imposible dar cuenta de la multitud de interpretaciones en que nos movemos.

Pero ¿por qué tal importancia del enunciado? ¿En qué reside que se haya considerado no sólo el lugar de la verdad y del sentido, sino la prueba de la comunicación? Se debe –dice Heidegger– a nuestra esencial tendencia al ver.<sup>293</sup> La necesidad de ver, convertida en curiosidad, hace que hallemos en el enunciado la prueba de la comunicación. Ahora bien, con ello el enunciado no deja de realizar la función de mostración, determinación y comunicación, pues se funda en la estructura de algo como algo; aun cuando a nivel cotidiano es generalmente habladuría, hablar común y desarraigado, interesado en hablar sólo por hablar. Son los enunciados que circulan todos los días y de los que nadie interesa apropiarse de manera originaria: opiniones, refranes, máximas morales, “explicaciones” de por qué se hacen las cosas... Enunciados que en vez de realizar una función de apertura, en buena parte cierran al ente del que se habla. Sin embargo, “esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladuría, ya está instalada desde siempre en el Dasein. Muchas cosas son las que primeramente llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media”.<sup>294</sup> Con todo, se hace patente un ámbito ontológico anterior al enunciado, a pesar de que estemos cotidianamente volcados a éste.

Lo anterior nos lleva a pensar en el acuerdo previo en el que nos hallamos. Esta situación ontológica de apertura y descubrimiento apunta al compartir originario –y como tal necesario– de una comunidad en su entorno. Me parece que ésta es una de las aportaciones del análisis heideggeriano al diálogo entre culturas. Aunque todavía falta exponer más ampliamente las referencias a lo cultural en Heidegger, podemos decir que tratándose de una variedad de círculos referenciales compartidos o esferas de patencia en los que siempre nos

---

<sup>293</sup> *ST*, p. 193.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 192.

movemos interpretando, no existe posibilidad de encontrar a un otro sin que haya un compartir previo: el que todo nos signifique, aunque no signifique lo mismo. Esto no niega, de ninguna manera, la problemática óptica en la que se hallan las posibilidades para el diálogo. El desacuerdo a nivel óptico emerge en multitud de sentidos, pero éste es posible porque antes hay una comunidad que comparte significados. Heidegger ve esta estructura articuladora de la apertura como habla, a partir de la cual se devela lo que nosotros denominamos el diálogo existencial. Con la explicitación de los principales existenciales y del modo de ser del Dasein podemos abocarnos a la descripción del existencial articulador de nuestro ser: el habla.

## **CAPÍTULO 4: DIÁLOGO EXISTENCIAL Y COSMOVISIÓN**

En el presente capítulo expongo el existencial del habla: articulador de la significatividad y cuya totalidad se descubre como diálogo (§ 12). Este diálogo ontológico muestra el carácter de participación del ser-unos-con-otros en la construcción de significaciones para tener un refugio común, para estar a como dé lugar en un mundo habitable (§ 13). Sin embargo, el querer estar en casa, protegidos, tiene como fundamento algo anterior: el ser sin fundamento alguno. La finitud y la imposibilidad de hallar algo permanente arrojan al Dasein a la constante construcción social y al permanente refugio en dicha construcción. Heidegger presenta dos modos básicos en los que el Dasein construye su mundo (§ 14). Asimismo, en íntima relación con la cosmovisión se halla la identidad del individuo. Sin embargo, el análisis ontológico devela que el Dasein en tanto con-ser, es también desde siempre comunidad (§ 15). Con la exposición de estos puntos pretendo exponer lo que desde Heidegger sería el punto de partida fenomenológico para el diálogo fáctico entre culturas.

De manera paralela hago continua mención a lo que desde una cierta fenomenología sociológica (desde Peter Berger, concretamente) se llama la construcción social de la realidad. No pretendo ni lejanamente ser exhaustiva en esa exposición, pero sí quiero mencionar algunas de las posibilidades que se han abierto desde la fenomenología, y que específicamente desde la fenomenología hermenéutica tendrían sus propios matices.

### **§ 12. Diálogo existencial: el ser-unos-con-otros es dialógico**

Hemos visto que la estructura del algo como algo revela un ámbito anterior al enunciado. El análisis ontológico muestra que nuestro vivir cotidiano no debe la inteligibilidad, o iluminación propia de la apertura, al enunciado. Con palabras o sin ellas, con pensamientos explícitos o

con la mente “en blanco” seguimos comprendiendo, pues “de la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación”.<sup>295</sup> La iluminación propia de la comprensión de ser es posible porque hay algo sobre lo que ella proyecta el ser de los entes: el sentido. Éste “es lo articulable en la apertura comprensora” y Heidegger lo describe así: “Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa [conceptualización previa], horizonte desde el cual algo se hace comprensible como algo”.<sup>296</sup> Esto es, puedo acceder a los entes sólo porque están proyectados sobre un fondo de sentido; y el Dasein es el único ser con sentido (aunque éste no emane de aquél).

Decía que no era la suma de enunciados lo que nos otorgaba la comprensión de ser, esto apunta necesariamente al lenguaje. Y de éste tenemos que decir lo mismo, no se halla en él el origen de la interpretación y la comprensión. El ser-en-el-mundo, en cuanto disposición afectiva comprensora de ser, articula el todo de significaciones, provistas de sentido, por el habla (*Rede*). Pero al igual que el enunciado, el lenguaje tiene en sí toda la estructura del haber previo, el mirar previo y la conceptualización previa.

Esta referencia constante al enunciado se funda en una crítica profunda que Heidegger elabora al así llamado paradigma de la conciencia<sup>297</sup> en donde el lenguaje es un instrumento, mediador entre sujeto-objeto, que transmite pensamientos prelingüísticos. Heidegger se inserta en la línea de pensamiento que considera imposible un ámbito prelingüístico. El lenguaje no es resultado de la actividad de un sujeto,<sup>298</sup> pues no hay sujeto sin mundo, sino ser-en-el-mundo, es decir, el ser humano significante, para quien todo lo que vive y todo lo que le rodea tiene sentido. De ahí el carácter de “ya interpretado” que Heidegger le atribuye al Dasein. En esta línea, dirá que no somos nosotros los que etiquetamos con nombres a las cosas que en un principio estarían puramente ahí; “a las significaciones les brotan palabras”.<sup>299</sup>

Este *cambio de paradigma*<sup>300</sup> hace de la apertura de mundo algo articulado por el habla que se expresa como lenguaje histórico y, por tanto apunta, a la multitud de interpretaciones que se producen por la pluralidad de lenguajes a las que les es inherente una visión del mundo. Importante en la formación de esta línea de pensamiento que mira hacia la diversidad ha sido Alexander von Humboldt, quien afirma que distintas perspectivas de mundo son

---

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>297</sup> Cf. Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993, p. 21.

<sup>298</sup> Cf. Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, p. 87.

<sup>299</sup> *ST*, p. 184.

<sup>300</sup> En la interpretación de Cristina Lafont



inherentes a cada lengua.<sup>301</sup> El mundo se nos abre desde el contexto referencial en el que nos hallamos, lo cual permite a Heidegger afirmar: “no hablamos sobre aquello que vemos sino al contrario, vemos lo que se habla sobre las cosas”.<sup>302</sup> De ahí que el habla sea caracterizado por Heidegger como lo que articula nuestra comprensión afectiva de ser.

Al habla<sup>303</sup> (*Rede*) le pertenece el lenguaje y por tanto la enunciación, pero no sólo eso, en tanto articuladora de la comprensión, de la disposición afectiva y de la caída, éstas se hallan en el habla. Sin embargo, pienso que caracterizar al habla como diálogo, y por tanto a nuestro ser como dialógico, enfatiza los momentos constitutivos del habla: la escucha y el silencio, la esencial referencia al ente (intencionalidad fundada en lo que ya hemos denominado la trascendencia), lo dicho en cuanto tal que hace evidente la perspectiva de quien habla, la comunicación y la notificación. En la exposición detallada de estos momentos creemos encontrar el fundamento para nombrar al habla diálogo existencial.

Recordemos que el con-ser, la coexistencia y el ser-unos-con-otros son una estructura unitaria. Cada uno enfatiza la perspectiva desde la que se explicita nuestra esencial pertenencia a los otros; así pues, este ser-unos-con-otros tiene una manera determinada de ser. En *El concepto de tiempo*, Heidegger afirma:

El ser-unos-con-otros en el mundo, el compartirlo juntamente, tiene una señalada determinación ontológica. El modo fundamental del Dasein del mundo que unos y otros tienen juntamente es el hablar [*Sprechen*]. El hablar considerado en su plenitud, es un hablar *con* otro *sobre* algo expresándose. Sobre todo en el hablar está en juego el ser-en-el-mundo del hombre. Aristóteles era ya sabedor de esto. En la manera como el Dasein habla en su mundo sobre la forma de tratar con su mundo está dada juntamente una interpretación del Dasein acerca de sí mismo. Eso indica en cada caso cómo se comprende el Dasein, por qué se toma a sí mismo. En el hablar uno con otro, en aquello que se comenta, late en cada caso la autointerpretación del presente, que se demora en este diálogo.<sup>304</sup>

Compartir mundo, tener un mundo en común es ser partícipe de la totalidad de significaciones por las que somos apertura de ser; dichas significaciones, dicha inteligibilidad de lo que nos rodea, son posibles en tanto se hallan compartidas, esto es, el habla es ontológicamente compartir y participar. Y aquí Heidegger se refiere al habla en cuanto fáctico (*Sprechen*) del que también dice: El ser-unos-con-otros “es ‘hablante’: da su palabra y retira la palabra dada, requiere, amonesta, sostiene una conversación, se pone al habla, habla a favor,

---

<sup>301</sup> Cf. C. Lafont, *La razón como lenguaje*, op. cit., p. 32. Aunque en *ST* (p. 189) Heidegger afirma que el horizonte filosófico adoptado por Humboldt tampoco fue suficiente.

<sup>302</sup> M. Heidegger, *GA* 20, p. 75, citado en C. Lafont, *Lenguaje y apertura...*, p. 81

<sup>303</sup> Sigo fundamentalmente la exposición de Heidegger en el § 34 de *ST*.

<sup>304</sup> M. Heidegger, *El concepto de tiempo (CT)*, trads. Jesús Adrián y Raúl Gabás, Madrid, Trotta, p. 37. Como ya indiqué, este texto es una conferencia dictada por Heidegger ante la Sociedad Teológica de Marburgo el 25 de julio de 1924. A menos de que se cite la traducción de Pablo Oyarzun, se indicará expresamente.

hace declaraciones, habla en público”.<sup>305</sup> Dicho hablar considerado en su plenitud, es decir en su totalidad (*Reden*), tiene ciertos momentos que enseguida describo.

Todo hablar se refiere siempre a algo, es decir, da cuenta de nuestro ser-en-el-mundo, de nuestro ser-cabe entes. Esta aclaración es necesaria porque el paradigma de que el hablar pleno se hace en forma de enunciado determinativo encubre o deja en segundo plano al hablar cotidiano que generalmente se manifiesta en enunciados imperativos, en interjecciones, en expresiones “aisladas” que plenamente significan desacuerdos, deseos... A la estructura del habla le pertenece lo que también se ha llamado la intencionalidad: toda expresión, todo expresarse lo es sobre algo ya manifiesto. Aunque, como vimos, en Heidegger esto es posible por la trascendencia del Dasein.

En cuanto al carácter de ya interpretado del Dasein diremos que a todo hablar, a toda articulación significativa, le pertenece lo hablado en cuanto tal desde donde se hace manifiesta la situación y, por tanto, la perspectiva de todo Dasein. En esto, como hemos dicho, encontramos la expresión del ser cultural. Por tanto, todo hablar, y el habla en su totalidad, parten de una situación histórica y contextual, como citaba: “En el hablar uno con otro, en aquello que se comenta, late en cada caso la autointerpretación del presente”.<sup>306</sup>

Por el habla el Dasein se expresa. Todo hablar tiene “el carácter de expresarse” (*Sichaussprechen*). Esto significa un hacer manifiesto o un notificar (*Bekundung*). Notificar su estar a la intemperie, su estar desde siempre ya fuera, esto es “la correspondiente manera de la disposición afectiva (el estado de ánimo) que (...) afecta a la aperturidad entera del ser-en”.<sup>307</sup> Este carácter fundamental del habla no exige ser articulado en palabras, se puede manifestar, dice Heidegger, en “el tono de la voz, la modulación, el *tempo* del discurso, ‘en la manera de hablar’”.<sup>308</sup>

Finalmente, he dejado hasta ahora el fenómeno de la comunicación en su sentido ontológico para exponerla con más detalle. Es ésta la que nos da la pauta principal para considerar nuestro ser-en-el-mundo como dialógico, esto es, como un ser por esencia comunicativo. La manifestación del mundo común es posible porque el habla es comunicativa; por la comunicación existencial se realiza “ el ‘compartir’ de la disposición afectiva común y de la comprensión del con-ser”.<sup>309</sup> La comunicación fáctica o declarativa es sólo un modo, entre otros, de la comunicación existencial que aquí he nombrado diálogo existencial. Esta acepción de “diálogo” requiere por sí misma el momento fundamental de la escucha, pues el

---

<sup>305</sup> *ST*, p. 180 (trad. José Gaos).

<sup>306</sup> *CT*, p. 37.

<sup>307</sup> *ST*, p. 185.

<sup>308</sup> *Ibidem*, pp.185, 186.

<sup>309</sup> *ST*, p. 185.

Dasein en cuanto comprensor es un escuchar a alguien. De ahí que Heidegger llame el escuchar a alguien “el existenciar ser abierto al otro, propio del Dasein en cuanto con-ser”.<sup>310</sup> La escucha a los otros abre la posibilidad de que el sí-mismo se pierda en el uno-mismo, es la posibilidad de que por escuchar al uno-mismo el Dasein desoiga su sí-mismo.<sup>311</sup> El diálogo es un estar abierto a la escucha del otro, pero también de mí mismo.<sup>312</sup> Ahora bien, el escuchar auténtico, es decir, el poder comprender al otro o a mi propio ser ha requerido el silencio.

El silencio es generalmente dejado como trasfondo de la palabra que brilla, al silencio se le ve sólo como tiempo necesario para que la próxima palabra entre en escena.<sup>313</sup> El silencio nos lleva a creer que no hay diálogo, nos llena de nerviosismo y a veces ejerce violencia sobre nosotros, pues en el mundo de lo público el hablar fáctico es la garantía de la comunicación. La hegemonía de la metafísica de la presencia se vuelca sobre la palabra, que está ahí, y en el mejor de los casos subordina el silencio a ella, o en el peor, deja al silencio en el ámbito de lo sinsentido asumiendo que lo significativo es solamente lo expresable. En la cotidianidad impropia lo que importa es que se hable,<sup>314</sup> se vive deprisa<sup>315</sup> y, en el fondo, se teme al silencio, que no se mueve al ritmo de lo público.<sup>316</sup> Pero el diálogo visto originariamente es escucha y silencio.

Esta estructura del habla critica la comunicación entendida como creación de puentes para llegar al otro, sin embargo la necesidad de comunicación expresa un fenómeno originario que es la caída. Como ya he dicho, al estado interpretativo público le interesa el hablar por el hablar mismo, sin importar que haya un diálogo auténtico. El enunciado cotidiano o el determinativo muestran al ente, lo develan en una “cercanía palpable y visible”<sup>317</sup> lo hacen ver a-una-con-otros sin que sea necesario “que el que escucha se ponga en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso”.<sup>318</sup> En el mundo público, en el mundo del uno, todos tenemos una comprensión media de lo que el otro es. En el andar cotidiano que inmediata y regularmente se muestra indiferente frente al otro, no se llega a una comprensión auténtica de lo que el otro es, o se le mira con prejuicios. Pero a pesar de toda

---

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>312</sup> Cf. *CT*, p. 37.

<sup>313</sup> Cf. Max Colondro, *El silencio en la palabra*, México, siglo XXI, pp. 9-21. El primer capítulo de este libro pretende desde Heidegger elaborar una ontología del silencio.

<sup>314</sup> *ST*, p. 191.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>316</sup> El papel del silencio en *Ser y tiempo* se aprecia sobre todo en la segunda parte de esta obra, cuando Heidegger describe la llamada de la conciencia que invita a la propiedad, pero que no dice nada pues carece de enunciación. Y sin embargo es comprensible para aquél que es llamado a su poder-ser sí-mismo desde sus propias posibilidades (*ibidem*, pp. 293-294).

<sup>317</sup> *ST*, p. 179.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 191.

esta comprensión media, inicialmente nos hemos ya abierto al otro, y el otro a nosotros, estamos ya, unos con otros, en un ámbito de patencia común.

Y recordemos que el con-ser no es una condición fáctica que surge a partir de la presencia en persona de un otro. Como veíamos arriba,<sup>319</sup> el con-ser tampoco es contarnos nuestras cuitas ni “olisquearnos mutuamente”. El con-ser es una condición ontológica que por sí misma es dialógica. Éste expresa la relación intrínseca con el otro Dasein que tiene nuestro mismo modo de ser y por ello, antes de todo diálogo fáctico, se nos hace manifiesto. No se puede entonces pretender relacionar a un Dasein con otro proponiendo —dice Heidegger en una clara referencia a Husserl— la empatía,<sup>320</sup> que se trata más bien de una apertura teórico-psicológica y por ello derivada. La empatía o “introyección afectiva” pretende “tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado”.<sup>321</sup> Además, supone que dicha comunicación se alcanza proyectando la propia vida psíquica sobre el otro. El diálogo no surge por el salir fuera de un yo cerrado a otro yo también cerrado.<sup>322</sup> Pero tampoco puede sustituirse por el planteamiento altruista del yo-tú, que también es un solipsismo sólo que en pareja. El diálogo fáctico se funda en un estar desde siempre manifiestos unos a otros en un mundo. “tú significa: tú, que eres conmigo en un mundo”,<sup>323</sup> y sí sólo hay un tú para un yo, tú significa: yo que soy contigo en un mundo. Y sólo a partir de este compartir dialógicamente mundo podemos decidir cerrarnos o abrírnos al diálogo fáctico.

He mencionado que el diálogo existencial tampoco se funda en el hablar mucho. Y sin embargo, el diálogo fáctico es importante pues “sobre todo en el hablar está en juego el ser-en-el-mundo del hombre”, está en implicada la interpretación que tiene el Dasein de sí mismo. Teniendo en cuenta el fenómeno total del habla es preciso decir que, en la copertenencia de lo óntico y lo ontológico, el estado de arrojado (estructura fundamental) juega un papel importante en la “conformación” de lo que por lo pronto llamaremos la identidad de un Dasein. El estado interpretativo cotidiano asigna al Dasein determinadas funciones sociales, “abre posibilidades de su ser y las regula”,<sup>324</sup> a partir de las cuales el Dasein se interpreta a sí mismo. Toda la vida, sin embargo, consiste en el ser-unos-con-otros dialogante

---

<sup>319</sup> Ver §§ 6 y 7 del presente trabajo.

<sup>320</sup> Este planteamiento husserliano pertenece a ciertas obras, y no se trata de la única propuesta de Husserl respecto a la intersubjetividad. Cf. vols. XIII, XIV y XV de *Husserliana Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*.

<sup>321</sup> *ST*, p. 149.

<sup>322</sup> Desde el ámbito sociológico Peter Berger (*El dosel sagrado*, trad. M. Montserrat y V. Bastos, Barcelona, Kairós, 1999, p. 16) lo expresa así: “El ser humano no puede comprenderse como algo cerrado en sí mismo, en alguna esfera íntima de su interioridad, de la que en cierto momento emerge para expresarse en el mundo que le rodea. El ser humano se exterioriza por su propia esencia y desde el principio”.

<sup>323</sup> *PFF*, p. 355.

<sup>324</sup> *ST*, p. 44.

fácticamente situado, por lo que la idea que el Dasein tiene de sí mismo depende en gran medida del diálogo cotidiano con quienes le rodean.<sup>325</sup> Ser diálogo es también encontrar momentos de silencio que pueden acallar o no la habladuría.

En tanto el Dasein es ser-unos-con-otros y es dialógico, no existe la posibilidad de una soledad ontológica. Pues “desde el diálogo que somos”,<sup>326</sup> los otros forman y han conformado ya parte de nuestro ser. La existencia del lenguaje es la prueba por excelencia de la conformación del Dasein como ser-unos-con-otros. La soledad es posible pero en tanto con-ser, pues “tan sólo *en y para* un con-ser puede faltar el otro”. Pero en tanto contextuales, en tanto situados, sólo puede faltar un “otro” específico, un “otro” de aquellos que han conformado nuestro ser, por lo cual es posible decir que “el hecho de estar solo no se suprime porque un segundo ejemplar de hombre, o diez de ellos, se hagan presentes ‘junto’ a mí. Aunque todos éstos y aún más, estén-ahí, bien podrá el Dasein seguir estando solo”.<sup>327</sup> Esta soledad sería posible cuando me hallo lejos de mi propia tradición, pero no tiene un estatuto ontológico. Y también es posible otro tipo de soledad, la del aislamiento de aquél que escucha la llamada a la propiedad, que no se elimina con la presencia de muchos pero, reitero, no se trata de una soledad ontológica.

Todo diálogo fáctico con otro Dasein es hacer patente el diálogo existencial del que formamos parte cada uno desde la perspectividad de nuestra situación. El ámbito de patencia o el círculo de contextos referenciales nos hace manifiesto al otro, inmediata y regularmente, “en virtud de lo que se ha oído de él, en virtud de lo que de él se dice y se sabe”, con prejuicios. Pero esto es la cotidianidad, esto es lo que somos, se trata pues de un fenómeno positivo que manifiesta nuestra condición de arrojados y nuestro estado de caída. El otro, con otra cultura, con otra perspectiva, necesariamente es interpretado desde mi perspectiva. Esto no es ninguna carencia o falta. Es la descripción heideggeriana de lo que ontológicamente somos. Por ello podemos decir que el develamiento del mundo es necesariamente compartido porque es compartir significaciones comunes desde la perspectiva de cada Dasein. Este ser-unos-con-otros dialógico es sólo el punto de partida para un diálogo fáctico entre seres que expresamente son de distintas culturas.

En el planteamiento de Heidegger queda claro que no es su intención elaborar filosofía de la cultura. Esto lo menciona en el marco de la exposición de la condición de arrojado del

---

<sup>325</sup> Cf. Peter Berger, *op. cit.*, pp. 33 y 34: “Cabe agregar que el individuo se apropia del mundo a través de su diálogo con los demás, y, aún más, que tanto su identidad como el mundo conservan para él su realidad solamente en cuanto este diálogo prosigue (...) la realidad subjetiva del mundo cuelga del finísimo hilo del diálogo”.

<sup>326</sup> En Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 37. Como al principio mencionamos, no estamos tomando planteamientos de este texto, que pertenece a la “segunda” etapa del autor.

<sup>327</sup> *ST*, p. 145.

Dasein, a la que pertenecen inmediata y regularmente la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Su interpretación “tiene un propósito puramente ontológico, y (...) está muy lejos de una crítica moralizante del Dasein cotidiano y de cualquier tipo de aspiraciones propias de una ‘filosofía de la cultura’”. Esto tiene que ser aclarado porque generalmente se ha establecido una separación radical entre lo ontológico (lo filosófico) y lo cultural. Sin embargo, ontología y cultura guardan entre sí una determinada relación explícitamente tratada por Heidegger, como veremos en el siguiente párrafo.

### § 13. Cultura y cosmovisión: habitar

#### a) Sobre la relación filosofía entre cosmovisión

En este apartado me propongo aclarar cuál es la relación entre la filosofía y la cosmovisión (*Weltanschauung*) entendida como cultura. En diversos momentos Heidegger hace referencia a la separación de objeto y tareas de cada uno de esos ámbitos. Sin embargo, el hecho de que se hayan mezclado y confundido sus tareas tiene una razón de ser. Parece que la cosmovisión es algo que siempre acompaña a todo ser humano: un campesino, un obrero, un estudiante, todos tienen su propia concepción del mundo, aun cuando éstas difieran entre sí.<sup>328</sup> Pero también —dice Heidegger—<sup>329</sup> la historia del pensamiento muestra que ha habido siempre una relación estrecha entre cosmovisión y filosofía, por ej. se sabe que Hegel habla de una “concepción moral del mundo” o que Ranke expone una “concepción del mundo religiosa y cristiana”; además, se oye hablar de una concepción del mundo democrática, pesimista, etc. Y aunque no quedan perfectamente claros los límites, por lo menos podemos saber que por concepción del mundo: “Se entiende no sólo la comprensión del conjunto de las cosas de la naturaleza, sino asimismo la interpretación del sentido y del fin del Dasein humano y, con ello, de la historia”.<sup>330</sup>

Así pues, si existen como hemos visto una gran variedad de cosmovisiones y éstas son siempre inherentes al ser humano, es claro que lo mejor es encargar la construcción de las cosmovisiones a la filosofía. Al parecer es el filósofo quien cuenta con la amplitud de conocimientos y la profundidad de pensamiento necesarios para descubrir el sentido último de la existencia humana. A esto ya se habían abocado Dilthey y algunos neokantianos que identificaban la tarea de la filosofía con la construcción de una cosmovisión.<sup>331</sup> En el marco de

---

<sup>328</sup> Cf. *IFPC*, pp. 7-14. También, *IF*, pp. 244 y 245.

<sup>329</sup> *PFF*, pp. 28 ss.

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>331</sup> Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 55-58.

estas expectativas y de su búsqueda por el acceso a la vida fáctica, Heidegger realiza la pregunta sobre si debe o no la filosofía proporcionar una cosmovisión.

Husserl había realizado ya una fuerte crítica a dichos intentos, en el fondo historicistas y relativistas. Su propuesta de entender la filosofía como crítica del conocimiento establece las bases para hallar “el fundamento científicamente elaborado desde el que puede emerger una posible concepción científica del mundo”,<sup>332</sup> es decir, desde Husserl no es posible identificar filosofía y cosmovisión, sino que es la filosofía científica el fundamento para que pueda llevarse a cabo una cosmovisión científica.

Heidegger, ya en el camino de la tematización de la ciencia originaria, afirma que la filosofía no debe proporcionar concepción del mundo alguna. Pues el objeto de la filosofía es el ser, mientras que toda concepción del mundo se halla necesariamente en relación con el ente. Pero esto no excluye sino que incluye a su vez que “la filosofía misma sea una forma originaria de concepción del mundo”,<sup>333</sup> en tanto es realizada por un Dasein fáctico. Ahora bien, es tarea de la filosofía mostrar que al modo de ser del Dasein le pertenece una cosmovisión. “La filosofía puede y debe delimitar lo que constituye en general la estructura de una cosmovisión. Pero nunca puede desarrollar y poner esta o aquella determinada concepción del mundo”.<sup>334</sup> Antes de exponer cuál es, desde Heidegger, el lugar que las cosmovisiones tienen en la vida humana me parece importante mencionar algunas de las definiciones que acerca de la cultura se han acuñado.

#### *b) Algunos términos de cultura*<sup>335</sup>

A tono con las expectativas que se tenían de la filosofía respecto a que ésta debía proporcionar una cosmovisión, Heidegger anota que la cosmovisión: “[no sólo es] el conjunto de las cosas de la naturaleza, sino asimismo la interpretación del sentido y del fin del Dasein humano, y con ello, de la historia”,<sup>336</sup> es decir, una cosmovisión necesariamente apunta a determinados contenidos propuestos por la comunidad histórica. En este ámbito, una ética tiene pleno sentido dentro de una cosmovisión, pues en ella se articula también el sentido del actuar humano.

---

<sup>332</sup> *IFPC*, p. 10.

<sup>333</sup> *PFF*, p. 34.

<sup>334</sup> *Idem*.

<sup>335</sup> Identifico aquí cultura y cosmovisión, la razón de hacer esto la explico en el siguiente apartado.

<sup>336</sup> *PFF*, p. 30.

A lo largo de la historia de Occidente podemos encontrar una multiplicidad de concepciones del término “cultura”<sup>337</sup> que apuntan, en mayor o menor grado, a desentrañar el sentido y el fin del ser humano. En la presente exposición abordo única y brevemente las perspectivas moderna y contemporánea debido a que son las que nos informan un poco más sobre las bases en que se mueve el actual discurso sobre el diálogo entre culturas. No es el propósito realizar un análisis exhaustivo ni entrar en un debate sobre las ventajas de una u otra definición, ni mucho menos proponer otra. Esto no quiere decir que crea que para un diálogo fáctico podamos desentendernos del contenido de las cosmovisiones, pues creo con Heidegger que son precisamente los contenidos los que muchas veces cierran la apertura originaria del Dasein. Sin embargo, en la línea del presente trabajo, pretendo exponer únicamente (aunque tampoco por ello menos importante) el sentido de las cosmovisiones en la vida humana, desentrañar su raíz ontológica. Y señalar, si es posible, otro punto de partida en el diálogo fáctico entre culturas, por demás necesario.

Creemos que caracterizar al discurso de la modernidad es importante para el estado en el que se encuentran las propuestas dialógicas actuales. Aun cuando ya se hayan cuestionado

---

<sup>337</sup> En *Carta sobre el “humanismo”* (trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000), Heidegger muestra algunos de los sentidos que se le han dado al “humanismo”. A su vez, critica la noción de humanidad que se funda en la animalidad y respecto a la cual sólo ve una diferencia específica. Por su parte, Bolívar Echeverría en su libro *Definición de la cultura* (México, UNAM/ITACA, 2001, pp. 30-37) elabora un recorrido histórico sobre la acuñación histórica del término cultura: En Grecia surge el término “ethos” que se traduce como “hábito, costumbre, refugio, morada”, término que –de acuerdo con Echeverría– ese pueblo tenía para hacer referencia a la dimensión cultural. En Roma se acuña la palabra “cultura” que en primera instancia apunta a la “crianza de los niños”, pero que alude al cultivo de la *humanitas* “de aquello que distingue al ser humano de todos los demás seres” (*ibidem*, p. 31). Este cultivo de la *humanitas* es algo que en formas variadas se mantiene, con su alusión espiritualista en el discurso moderno. Y aunque hubo redefiniciones del término, éstas no se modificaron en lo esencial. En la segunda mitad del siglo XX se cuestiona y se redefine el término, a veces se opone cultura (lo espiritual) a civilización (traición al espíritu), otras veces lo cultural va de la mano con la ciencia, o se opone la cultura a lo natural. También se identifica la cultura con el genio creador a diferencia de la civilización, generalmente subordinada al pragmatismo económico. Los románticos identifican la cultura como el espíritu popular. Humboldt reconoce una pluralidad de culturas en función de las cuales es posible la unidad del espíritu humano. Otros afirman que “la” cultura es prerrogativa de los pueblos europeos y los otros pueblos son pueblos naturales, de culturas menores. Los ingleses oponen la civilización (sociedades modernas) a las culturas (pueblos conquistados y de bajo nivel evolutivo). Algunas de las definiciones se mantienen vigentes en nuestros días. Pero se han agregado otras, por ejemplo (cf. *ibidem*, pp. 190, 191, nota 6): “cultura” como forma de lo humano en general y opuesto a “culturas” como versiones histórico-concretas de lo humano (como lo occidental, lo oriental, lo católico, lo capitalista, etc.). También se toma por “cultura” las instituciones y tradiciones constitutivas y permanentes (políticas, cristianas...) en oposición a “cultura” entendida como los usos y hábitos sustituibles y pasajeros (deportiva, del agua, ecológica). O bien se opone “cultura” universal que es libre, creativa y refinada a “cultura” situada, elemental, atada a intereses sectoriales de la sociedad (de la pobreza, del maíz, femenina, obrera). Otra observación muy importante que hace Echeverría es la acuñación de cultura en su relación íntima con la idea de identidad (*ibidem*, p. 188, nota 4): “Corresponde al nacionalismo de la época moderna la convicción de que la cultura es un patrimonio (...) una herencia que debe ser cuidada” por la identidad, cuya encarnación es el pueblo; el cultivo de la identidad es resguardar un núcleo, aferrarse a ciertos rasgos, una identidad momificada. En este concepto de cultura se basó el movimiento nazi, pero también sigue latente en el enfrentamiento de culturas. Surge para justificar la dominación de unas a otras.



muchos de los presupuestos de la modernidad, las características que este discurso tenía permanecen en los fundamentos de algunas posturas. Bolívar Echeverría indica que:

La idea de cultura en el discurso moderno se construye en torno a la convicción inamovible pero contradictoria de que hay una sustancia “espiritual” vacía de contenidos o cualidades que, sin regir la vida humana ni la plenitud abigarrada de sus determinaciones, es sin embargo la prueba distintiva de su “humanidad”.<sup>338</sup>

Esta ambigua idea sustancial de humanidad (o bien de que existe una “naturaleza humana”) ha guiado el desarrollo de muchos pueblos y desembocado en la dominación de unos sobre otros, pues lleva a suponer que es posible que un pueblo encarne el ideal humano. La sustancialidad remite también a que, en cuanto ente, “el hombre es el señor de lo ente”<sup>339</sup> a partir de lo cual es posible el dominio sobre la naturaleza.

Otro tipo de discurso que da cuenta del panorama en el que se encuentra el término cultura lo hallamos —de acuerdo con Echeverría—<sup>340</sup> perfectamente ejemplificado en el enfrentamiento de la línea “estructuralista” de Levi-Strauss y del “existencialismo” de Sartre. Ambas posturas ven al ser humano y a la sociedad (o cultura) como productos recíprocos; sin embargo, el estructuralismo<sup>341</sup> enfatiza la facticidad objetiva (la situación), y lleva consigo el riesgo de caer en el extremo de una reificación sociológica; mientras que el existencialismo enfatiza la fundación subjetiva (la libertad) con el riesgo de llegar a una distorsión idealista del fenómeno social. Ambas posturas critican el sustancialismo espiritual del discurso moderno, pero no aclaran el fundamento ontológico de los términos que manejan: como la subjetividad y la objetividad. No se trata de invalidar los términos utilizados en la jerga sociológica, sólo apunto a la necesidad del fundamento o aclaración ontológica de dichos términos.

Ahora bien, ¿cuál sería el lugar de Heidegger en este debate? ¿Es correcto, como implícitamente deja ver Echeverría,<sup>342</sup> ubicar a Heidegger entre los estructuralistas? Me parece que esto último no sería correcto si con ello se cae en el extremo de la reificación de las estructuras ontológicas. Como en el § 3 del presente trabajo hemos planteado, los llamados existencialistas o indicadores formales no son contenidos atemporales sino indicaciones de cómo se lleva a cabo la vivencia. No son una armazón o un marco que permanezca intocado por el modo concreto de ser de cada Dasein: “esta presunta ‘armazón’ contribuye también a

---

<sup>338</sup> B. Echeverría, *op. cit.*, p. 28.

<sup>339</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el “humanismo”*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 26 y 57.

<sup>340</sup> B. Echeverría, *op. cit.*, p. 40.

<sup>341</sup> Peter Berger, *op. cit.*, pp. 13-21, y específicamente p. 14, nota 2.

<sup>342</sup> B. Echeverría, *op. cit.*, pp. 40-41.

constituir el modo de ser del Dasein”.<sup>343</sup> Aclarado esto, retomo la exposición de la cosmovisión como un existenciario del Dasein.

c) *Cultura y cosmovisión: ser-en*

En varios momentos a lo largo de su obra, Heidegger nos guía con algún concepto común o conocido y mediante éste va mostrando que en los términos “comunes” o “vulgares” se halla un modo de verdad, pero derivada; es decir, que el análisis fenomenológico desentraña un fundamento ontológico que había quedado oculto en el contenido de las definiciones. Para identificar cultura y cosmovisión, en vistas de su exposición como existenciario, me baso en otro de los usos que muy recurrentemente se le da al término cultura en el marco de la propuesta de diálogo entre culturas y en el contexto de una sociedad cada vez más globalizada: “la cultura es ‘la casa’ que se construyen los hombres para llevar a cabo su vida”.<sup>344</sup> Y que tampoco deja fuera las definiciones expuestas en el apartado anterior.

Por el término cultura señalamos que estamos entendiendo una dimensión abarcadora de la totalidad de la vida humana, no es una dimensión entre otras. No la utilizo aquí como un producto social, sino más bien, en todo caso la sociedad sería un producto de la cultura. Si la cultura es la casa que el ser humano se construye, esto tiene su base en uno de los existenciaros fundamentales: el ser-en.

El ser-en-el-mundo tiene el momento fundamental del ser-en, y aquí es preciso poner atención en el “en” que, como veíamos, no se refiere a la espacialidad en la que un ente está dentro de otro sino 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*. Este ente al que le es inherente el ser-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán “bin” [“soy”] se relaciona con la preposición “bei” [“en”, “en medio de”, “junto a”]; “ich bin” [“yo soy”] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. “Ser”, como infinitivo de “yo soy”, es decir como existenciario, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Ser en es, por consiguiente, la expresión existenciaría formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución existenciaría de ser-en-el-mundo.*<sup>345</sup>

Ser-en-el-mundo tiene el carácter de habitar familiarmente, de construirse una morada para resguardarse, el Dasein vive arrojado, pero de una manera familiar. Esto es lo que se entiende por la cultura, todo lo que hay es un mundo humano, y no porque todo le pertenezca

---

<sup>343</sup> ST, p. 199.

<sup>344</sup> Graciano González Arnaiz (coord.), *El discurso intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 13.

<sup>345</sup> ST, p. 81.

al Dasein (como dueño de la “creación”), sino porque es un mundo que sólo comparece para nosotros en tanto somos Dasein, porque como tales “hemos” (nosotros, nuestros predecesores y los que vendrán) otorgado significatividad a lo que nos rodea. El mundo, ontológicamente hablando, es lo habitable porque es significativo. De aquí podemos ver que la cultura se funda en el existencial del ser-en. Éste es un sentido que es preciso tener presente cuando hablamos de cultura.

El término “cosmovisión” tiene además una mayor especificación, pues recordemos la pregunta inicial del presente párrafo: ¿hasta qué punto a la filosofía le pertenece ya, o debe proporcionar, una cosmovisión? Estas características que le atribuye a la cosmovisión también son vistas como fundamento de aquello que a lo largo de la historia se ha denominado la cultura.

En *Introducción a la filosofía*, hablando de los componentes de la “cosmovisión”, en un primer momento parecería claro para nosotros qué es “visión” y qué “mundo”; pero no lo es. Y ésa es la tarea en esa segunda parte de la obra mencionada. Heidegger dice:

Cosmovisión, visión del mundo, no es ni una simple consideración o contemplación de las cosas, ni tampoco la suma del saber acerca de ellas; cosmovisión, visión del mundo, es siempre una toma de postura, un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, o por una convicción que simplemente hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar. Más aún: esta convicción no es algo que simplemente “tengamos”, o algo de lo que a veces hagamos uso, una convicción que pongamos por delante o hagamos valer, como hacemos con una idea que hemos obtenido o con un teorema que hemos demostrado, sino que nuestra cosmovisión, nuestra visión del mundo, es la fuerza motriz básica de nuestra acción y de toda nuestra existencia, aun en los casos y precisamente en los casos en los que no apelamos expresamente a ella o no tomamos una decisión recurriendo consciente o expresamente a ella.<sup>346</sup>

Con la descripción detallada de lo que es la cosmovisión, reiteramos la postura heideggeriana del ámbito originario desde el que se trata este fenómeno: en manera alguna me refiero a un conjunto de “saberes” determinados, o a una postura teórica. Éstos se fundan en la cosmovisión perteneciente a todo Dasein, y en cualquier caso las incluyen. “Visión” tiene el sentido de opinión o forma de ver<sup>347</sup> [*Ansicht*], y que podemos relacionar con la visión de la comprensión que se compone de haber previo, mirar previo y conceptualización previa. La visión propia del comprender es también un saber de sí, es proyectar que no refiere a una planificación expresa, sino de la proyección de posibilidades. Esta visión nos habla de la perspectiva de cada Dasein en particular, es el mundo propio, el por-mor-de sí que hace del ser-en-el-mundo un ser-cada-vez-mío. Es la perspectiva del mundo lo que me coloca siempre

---

<sup>346</sup> *IF*, p. 247.

<sup>347</sup> *Idem*.

en una postura o una situación, situación que sólo en parte me atañe a mí. Esta forma de ver abarca al mundo, pero ¿qué es el mundo?

Esto ya ha sido aclarado en un apartado anterior del presente trabajo. Ha quedado claro que por mundo no entendemos la suma de entes que existen. Tampoco consideramos al mundo por un lado y al Dasein por otro. En la caracterización del mundo como “[El conjunto de todo] aquello en lo que el Dasein se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo aquello con vistas a lo cual el ente es previamente dejado comparecer”<sup>348</sup> hay varios componentes que apuntan a lo que Heidegger llama la trascendencia y que es nombrado el fundamento de la esencia del Dasein, por ser un fenómeno más abarcador. La esencia del Dasein es su existencia, el fundamento de esa esencia es la trascendencia;<sup>349</sup> a partir de ésta y de lo que anteriormente hemos visto, analizaremos ahora el fenómeno de mundo. El Dasein en tanto trascendencia: “va más allá del ente, lo trasciende, pasa por encima de él, pero de suerte que en ese ir más allá de él (...) puede comportarse respecto al ente, puede haberse acerca de él, y, por tanto, puede ser sí misma, es decir, puede ser (...) un sí-mismo”.<sup>350</sup> Esencialmente el Dasein es sobrepasador, volcado a la totalidad remisional o ámbito común de patencia a partir de la cual regresa y “elige” al ente. La trascendencia tiene el carácter temporal del “remitirse” y de “previamente haber dejado comparecer”. La noción de mundo se halla estrechamente ligada a la trascendencia y queda claro que la comprensión de ser (la visión) es un momento de la trascendencia.<sup>351</sup>

La visión del mundo es un comportarse, desde una toma de postura, con el ente, a partir de la totalidad abierta o ámbito común de patencia. Un habérselas con el ente en el modo de la familiaridad compartida. Pero hay otro señalamiento importante que hace Heidegger: esa visión del mundo es una fuerza motriz. Tiene que ver con el impulso para la acción, que aquí podemos aclarar como cuidado. Esta fuerza motriz no reside en un impulso volitivo o en una decisión. Es permanente, pues actúa “aun en los casos y precisamente en los casos en los que no apelamos expresamente a ella o no tomamos una decisión recurriendo consciente o expresamente a ella”. Esta fuerza motriz la identificamos aquí con el uno.

Esta fuerza motriz, en cuanto el existenciario del uno, es la fuerza que actúa aun cuando no apelamos a ella, la que se anticipa al Dasein en la toma de decisiones y lo aliviana, pues con facilidad se hace cargo de todo sin tener que responsabilizar a nadie. Es lo que guía

---

<sup>348</sup> *ST*, p. 113.

<sup>349</sup> Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 188 ss.

<sup>350</sup> *IF*, p. 318.

<sup>351</sup> Esta noción fenomenológica de mundo ha sido retomada por una buena parte de la fenomenología social o sociológica, pero sólo hay que anotar que si la influencia se asume como heideggeriana, dicha noción requiere de la trascendencia.

nuestro comportamiento cotidiano, lo que se hace, lo que se dice, lo que se acostumbra.<sup>352</sup> El uno es la fuerza motriz de la cosmovisión, y mientras es mayor su fuerza, también lo es su disimulo. Sin embargo, pertenecen a la totalidad del ser-en-el-mundo, que se mantiene en la posibilidad de enfatizar el sí-mismo o el uno-mismo.<sup>353</sup>

Señalo, pues, dos factores importantes en la cosmovisión: una toma de postura que es propia en cuanto a nosotros nos atañe, pero no significa que nosotros hallamos necesariamente decidido (condición de arrojado). Y el ánimo o la fuerza motriz de habitar familiarmente, de tener un refugio (sea en parte porque lo construyamos o sea porque nos acostumbremos a aceptarlo tal como lo encontramos). Por ello, dice Heidegger “la cosmovisión es un ingrediente necesario del ser-en-el-mundo, de la trascendencia”.<sup>354</sup> Pero ¿qué hace necesaria la cosmovisión? ¿En qué se funda su interna posibilidad?

#### **§ 14. Dispersión y finitud: fundamento de la cosmovisión**

En el original modo de estar disperso, el Dasein se halla básicamente volcado a las cosas, a los otros Dasein y hacia sí mismo. Esta dispersión es indicadora de la finitud del Dasein, pero veámos en qué sentido. La finitud no es una categoría que surja a partir de la comparación del Dasein con otro ser que sería infinito. No tiene que ver con las propiedades o características del ser del Dasein corporal o con una duración del tiempo de vida del Dasein. La finitud hace referencia a la nihilidad o “carácter de no” que le pertenecen al Dasein.<sup>355</sup>

El Dasein, en cuanto disperso, no es un sujeto, su ser es apertura de posibilidades que se abren desde tres relaciones básicas: determinadas por los demás (en cuanto el Dasein es con-ser), por las cosas (en cuanto es ser-cabe) y por sí mismo (en cuanto es por-mor-de). Estas “relaciones” fueron caracterizadas en el primer capítulo como mundo común (*Mitwelt*), mundo propio (*Selbstwelt*) y mundo circundante (*Umwelt*). Mientras el Dasein se halla volcado a los entes, no por eso se ha disuelto, sino que esta dispersión originaria mantiene la unidad de su ser y es condición de posibilidad de que el Dasein se pierda a sí mismo enfatizando alguna de las tres relaciones (el con-ser, las cosas o el sí-mismo). Aquí la finitud se manifiesta como el “carácter de no” en cuanto a que el Dasein no puede decidirse por una sola relación, siempre se halla en el equilibrio o desequilibrio comprometiéndose con todas ellas.

---

<sup>352</sup> *ST*, pp. 150 ss.

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 293.

<sup>354</sup> *IF*, p. 338.

<sup>355</sup> *Ibidem*, pp. 347 ss.

En el volcarse o dejarse absorber por ellos, el Dasein sabe de sí, queda siempre puesto ante sí, pues es siempre por-mor-de sí lo cual le revela su ser como “una tarea y una propuesta; por ser comprensión de ser le viene puesto delante su propio ser como aquello que tiene que ser y decidir cómo ser (...) y mientras existe no puede eludir esa tarea”.<sup>356</sup> Pero esta necesidad de fundamentarse se debe a que la facticidad de la condición de arrojado le revela algo desazonante: que no decidió existir y que no hay razón para que exista.<sup>357</sup> Esto lo sabe el Dasein de manera más o menos expresa: que no hubo razón para ser y que constantemente existe la posibilidad de ya no ser. La finitud apunta ciertamente a la muerte, pero sólo como lo que hace del Dasein un ser posible. La muerte no es algo que nos haga finitos porque se halla al “final” de la vida, sino porque desde siempre nos ha otorgado el carácter de posibilidad.<sup>358</sup> Y esta posibilidad se abre básicamente en las direcciones ya mencionadas: con los otros, con las cosas y con nosotros mismos.

En el § 13 c señalamos que el ser-en es un existenciario, es la estructura que impone al Dasein buscar un tranquilo y familiar sostenerse,<sup>359</sup> un refugio donde habitar, sin embargo, ser-en-el-mundo es la ausencia de asidero:<sup>360</sup> El no estar en casa, el no tener fundamento para existir. En la disposición afectiva, en tanto modo de ser-en, se abre la desazón del no-estar-en-casa.<sup>361</sup>

Esta nihilidad no es el lado oscuro del Dasein, sino que es lo que le otorga la fuerza peculiar a su existir; es la fuerza por la cual su ser se convierte en una tarea y una propuesta, y la que lo mueve a hacer de su habitar el acondicionamiento de un refugio que desea permanente. Fácticamente el Dasein tiende a darse apoyo, puede darse un contenido, “decide” cómo existir, pero sólo en la medida en que ontológicamente no está determinado. Por eso esta caracterización del Dasein como no tener apoyo, no debe traducirse como un estar destinado fácticamente siempre a la desazón. En la cotidianidad el Dasein se encarga de huir de ella, por eso busca un asidero y su propia estructura lo lleva a eso:

El cómo en el que en cada caso el Dasein existe es algo a lo que ese Dasein se ha visto llevado de una forma u otra por sí mismo, por los otros, por las circunstancias, por la casualidad, o por todo ello a la vez. También aquello que no nace de la apropiación expresa de uno, como es la mayor parte de lo que ocurre en la existencia del hombre, se lo tiene uno que apropiarse retrospectivamente de una u otra manera, tiene uno retrospectivamente que hacerlo suyo, aunque sólo sea en el modo de arreglárselas con ello, o de conformarse con ello, o de tratar de escabullirse de ello; aun aquello que en rigor no está sujeto a nuestra libertad, como puede ser

---

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 340.

<sup>357</sup> *Ibidem*, pp. 347 ss.

<sup>358</sup> *ST*, pp. 270 ss.

<sup>359</sup> *IF*, p. 353.

<sup>360</sup> *Idem*.

<sup>361</sup> *ST*, p. 211.

una enfermedad, una determinada propensión, nunca es algo que esté simplemente ahí delante, sino algo que de una u otra forma tiene que ser asumido o rechazado en el cómo de la existencia. Se mire por donde se mire el ser-en-el-mundo es la estructura de ser dentro de la cual nos mantenemos, nos damos y cobramos puntos de apoyo, contenido o consistencia, y sostén. Y este darse apoyo y sostén en el ser-en-el-mundo es lo que llamamos visión del mundo [*Weltanschauung*].<sup>362</sup>

La trascendencia es haber sobrepasado desde siempre al ente, en la dispersión permanente, pero también por eso, volcarse al ente que se ha sobrepasado. Estar volcado al ente se expresa mejor como un hallarse atravesado por él. En el Dasein reina el ente, y en este volcarse que es el comportarse con el ente, el Dasein tiene que discutir, requiere habérselas con el ente, necesita sopesar, elegir, decidir, a partir de lo cual puede surgir el triunfo o el fracaso fácticos respecto de ese comportamiento con el ente.<sup>363</sup> Así pues, decidirse por un modo de contenido, enfatizar alguna de esas dimensiones en las que se halla disperso, es una forma de abrir posibilidades para su propio ser. Estas posibilidades varían dependiendo del modo de darse apoyo, pueden bastar o no, pero eso es una cuestión secundaria.

Que el Dasein no tenga sostén no significa que seamos esencialmente “sin voluntad, sin consistencia, sin suelo”, tener o no tener un apoyo y un sostén se fundan en la nihilidad del ser-en-el-mundo: el Dasein es en la inconsistencia esencial, por la cual fácticamente se ve necesitado de tal apoyo y en la libertad de dárselo. En *Introducción a la filosofía* Heidegger realiza un análisis sobre los dos modos básicos de darse apoyo el ser-en-el-mundo; son modos de comportamiento respecto al ente, los cuales conviven y se mezclan en la diversidad de cosmovisiones. Éstos son: (1) tomar al ente como cobijo y protección y (2) posicionamiento. El autor advierte que no se trata de hacer un análisis exhaustivo de los modos de las cosmovisiones en aras de poder hallar un concepto formal para deducir de él toda otra posibilidad de cosmovisión. Su análisis, por demás sociológico, apunta a desentrañar dos modos básicos que conviven, que “fácticamente no se las puede separar nunca; en la primera sigue operando la segunda y la segunda anticipa ya siempre la primera”.<sup>364</sup> Es decir, que no hay que tomarlas como etapas históricas que se han sucedido

#### *a) Sostenerse en el cobijo y la protección del ente*<sup>365</sup>

El ser-en-el-mundo absorbido por el ente, interpreta todo lo ente, incluso el ente que él mismo es, como una sobrepotencia. La falta de una articulación expresa o conceptual del ser y de

---

<sup>362</sup> *IF*, p. 353.

<sup>363</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>365</sup> *Ibidem*, pp. 375 ss.

una visión científica son un campo propicio para que el Dasein quede transido y dominado por el ente. Todo es interpretado desde esta fragilidad del Dasein, incluso su propio sí mismo, que ve como algo ajeno. Ésta es la condición inicial del Dasein que busca sostenerse a partir de buscar cobijo en la sobrepotencia del ente, que a la vez se muestra como lo amenazador. Para lograr la protección de aquello a lo que teme, el Dasein realiza ritos, magia, sacrificios... pretendiendo con ello aplacar a la sobrepotencia e implícitamente controlarla. Los ritos y los cultos se hacen costumbre y se institucionalizan, de manera que con el tiempo surge un cuerpo de gente encargada de la administración del cobijo y la protección. Con la pretensión inicial de cumplir con su tarea, una institución llega a ampliar su campo de protección y configura una amplia gama de comportamientos que puedan ser abarcados en el universo "conceptual" que ofrece para seguir otorgando seguridad a quienes creen en ella. Sin embargo, conforme las instituciones crecen y se vuelven más poderosas, tienen que cuidar su propia posición. Se han vuelto una empresa organizada y lo que las justifica es el cumplimiento del servicio a quien pide protección, pero esto sólo es visible a través de la multiplicación de ritos y actividades "tangibles". El ir y venir otorgando medios de salvación hace olvidar la razón de ser de la institución; la actividad se centra en cumplir con el rito de la manera en que se estableció y se deja en segundo plano otorgar cobijo y protección.

El Dasein presiente nuevamente la desazón, el "no-en casa", sin embargo la presencia tangible de las instituciones y el ajeteo en el que se hallan difumina la carencia de fundamento. Las instituciones intentan renovarse, pero como tienen toda una estructura formada a través de los años, no se pueden adaptar tan fácilmente a la variedad de situaciones históricas a las que el Dasein se enfrenta. El Dasein recurre a nuevas formas de apoyo y sostén, sin embargo, la oferta de apoyo, o bien el trajín en el que se involucra, y la ausencia patente de dicho apoyo, dan como fruto la indiferencia y el vacío. Que puede despertar la anámnesis de darse apoyo desde sí mismo.

*b) Sostenerse en sí mismo: el posicionamiento*<sup>366</sup>

La posibilidad de moverse de una a otra cosmovisión y con ello de enfatizar una u otra dimensión, es posible por la trascendencia. El Dasein busca ahora que el sostén provenga de sí mismo, de su ser. Visto propiamente, este sostenerse no debe basarse en él mismo como ente, porque así sólo se tratará de que el apoyo cambia de un ente a otro. El apoyo, en este modo de cosmovisión, proviene de sí mismo en cuanto emerge el ser del mismo Dasein. Esta

---

<sup>366</sup> *Ibidem*, pp. 386 ss.



posibilidad también se da en el Dasein mítico: el Dasein, en tanto por mor de sí, toma las riendas de sí y de su estar arrojado en sus posibilidades fácticas. No deja de estar transido por el ente, pero hay primacía en el comportarse respecto de sí mismo y tal comportamiento se aplica al ente (que puede seguir o no entendido como superpotencia), llevando inevitablemente a una discusión con él y a un intento de someterlo o dominarlo a partir de estructurarlo, de conocerlo en su legalidad. Este cambio en la forma de darse apoyo genera un cambio en la verdad y, con ello, un cambio en las relaciones con el ente en general, haciendo posible la investigación y la ciencia. En el Dasein mítico la ciencia carece de sentido, pero en cuanto el Dasein se sostiene como posicionamiento se da la posibilidad de la ciencia.

Esta forma de darse apoyo puede degenerar en tres modos básicos: 1) El Dasein se convierte en el centro de todo y origina una prolijidad de psicologismos y antropologismos autocomplacientes en el desmenuzamiento (análisis exacerbado de sí mismo), abriendo la posibilidad de la barbarie (la cual se apoya en una idea del ser humano como el de mayor jerarquía entre los seres). 2) El sostenerse que se lleva a cabo como exaltación extrema del gesto, el cuidado extremo por la forma en que se es, el humanismo estético. 3) Cultivo de la interioridad, aunque ya no como psicologismo, el Dasein es centro, pero con vistas a la salvación de su existir.

Estos modos han sustituido el ser del Dasein por el ente que es él mismo. En vez de abrirlo a su ser, lo han cerrado en cuanto lo consideran unilateralmente. Pero la intención de exponer este modo de cosmovisión (posicionamiento) es que en él la vida se hace expresa y cobra relieve para sí misma. El trascender expreso elige los modos de comportarse respecto al ente en conjunto y de ahí nace la posibilidad de la filosofía.

En este análisis Heidegger va más allá de lo que él llama la indicación formal, y otorga contenidos; con ello da pie a que ciertas formas o modos necesariamente se vean como degeneración y que pueda hacerse una interpretación de la propiedad y la impropiidad con base en estos ejemplos. Sin embargo, dicho análisis aporta luces para el ámbito sociológico y muestra algunos puntos relevantes respecto a la estructura o caracteres básicos de las cosmovisiones que son elementales para señalar las posibilidades del diálogo fáctico entre culturas.

Uno de estos caracteres básicos que tienen íntima relación con las cosmovisiones es la noción de identidad cultural. Ahora abordaré el fundamento ontológico de la posibilidad de la identidad a partir del análisis heideggeriano.

## § 15. Mismidad y comunidad

### a) Sobre la identidad

Cuando se ha hablado de diálogo entre culturas, esto necesariamente dirige la atención al concepto de identidad que tenga la respectiva cultura. A veces se aceptan intercambios, se habla de apertura y tolerancia a la diferencia del otro; sin embargo, sería muy útil aclarar qué es lo que se comprende por “identidad”, para conocer por lo menos la situación de la que se parte. Generalmente, dice Heidegger, hemos entendido nuestro ser individual como:

Lo que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con esa multiplicidad. Ontológicamente solemos entenderlo como aquello que, dentro de una región cerrada y para ella, ya está siempre y constantemente ahí, como lo que, en un sentido eminente, subyace en el fondo de todo lo demás, es decir, como el *subiectum*.<sup>367</sup>

Pero esta idea de sustancialidad se halla en íntima relación con la cosmovisión,<sup>368</sup> porque la función de las instituciones que surgen es otorgar protección y cobijo a un tipo de persona; la institución tiene en vistas las necesidades, los temores y la situación general de un Dasein histórico, que, por lo mismo, cambia. Ahora bien, si desde la cultura o cosmovisión respectiva el Dasein halla protección, es normal que valore la identidad que dentro de ella tiene, por no hablar de las cosmovisiones que abiertamente exaltan una específica identidad. Así pues, esa defensa o temor a la pérdida de la identidad se inserta en la cosmovisión que a todo Dasein pertenece. Pero históricamente hay sustitución de cosmovisiones, éstas cambian y degeneran,<sup>369</sup> es decir, no son eternas aunque lo pretendan.<sup>370</sup>

Cuando Heidegger pregunta por el quién del Dasein comienza en el § 25 de *Ser y tiempo* un cuestionamiento por la idea de sustancialidad que permanece explícita o

---

<sup>367</sup> *ST*, p.140.

<sup>368</sup> Dice Heidegger, refiriéndose a la cosmovisión en tanto protección y cobijo, que “la representación del alma y del espíritu no nacen de una aplicación del concepto de sustancia al ser anímico interno, sino que nacen de ese estar transida, de ese estar ocupada la existencia [Dasein] por el ente”, esto es, que la idea sustancial del sí mismo no procede de una idea filosófica hecha expresa (*IF*, p. 376).

<sup>369</sup> *IF*, p. 382.

<sup>370</sup> En cuanto al papel de las instituciones, Peter Berger (*op. cit.*, pp. 45-62) habla del proceso de objetivación y legitimación. El primero se refiere a la situación objetiva de la institución: el hecho de estar efectivamente ahí hace de ellas entidades hipostáticas de las que comúnmente se piensa que están ahí en sí y por sí mismas, y que son inevitables. La legitimación necesita también del ocultamiento de su carácter de construido, cuando la institución está legitimada los individuos creen que al cumplir con los programas institucionales realizan las más profundas aspiraciones de su ser y “se hallan en armonía con el orden fundamental del universo”, esto es, implícita o explícitamente se afirma, si no como la única, sí como la mejor opción de cosmovisión (*Ibidem*, p. 57). Esto permite que la cotidianidad se lleve a cabo con cierta tranquilidad y alivianamiento; nos otorga la tranquilidad de “estar en casa”.

implícitamente en algunas ideas como la idea de “yo”, la del “sí” [*das Selbst*] o la del sujeto. No importa, dice, cuántos pronunciamientos se hagan en contra de la idea de la sustancia del alma, o de la cosidad de la conciencia o del carácter de objeto de la persona;<sup>371</sup> si no se ha aclarado el sentido ontológico del quién del Dasein, o bien —lo que frecuentemente sucede— si ha quedado indeterminado dicho sentido de ser y con tal indeterminación se siguen manejando ideas de “identidad”, sujeto, individuo, persona..., la sustancialidad sigue teniéndose a la base del ser de este ente.

A lo largo de estas líneas abordamos con Heidegger la pregunta por el “quién” del Dasein enfocados primero al “yo” de la cotidianidad y al ser-cada-vez-mío. Con la aclaración del ser del Dasein en cuanto dispersión volcada a los otros, a las cosas y a sí mismo, no podemos por lo pronto seguir comprendiéndolo como algo que en principio fuera irrespectivo y comenzara por crear puentes con el mundo. Sin embargo, el Dasein de la cotidianidad (impropiedad auténtica) que dice “yo” o “soy yo”, no se refiere a un “yo” destacado de los otros “yo”;<sup>372</sup> no quiere decir un polo o centro del que irradian los actos.<sup>373</sup> Ciertamente se determina a partir del *propio* yo, pero en la cotidianidad este “yo” se halla entre los otros “yo” de los cuales no se distingue. En cuanto el ser del Dasein es ocupación y solicitud circunspectivos, y no teóricos, el propio ser del Dasein y el ser de los otros comparecen en la mediana indiferencia:

En tanto el Dasein es un ente al que va anejo el soy yo y a la vez está determinado como ser-juntamente-con-otros, mayormente y como término medio no soy yo mismo mi Dasein, sino que lo son los otros; yo soy con los otros, y los otros son igualmente con los otros. Nadie es él mismo en la cotidianidad (...) En el término medio del Dasein cotidiano no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad; y a pesar de esto el Dasein se tiene a sí mismo. Se encuentra consigo mismo. Da consigo en aquello de lo que se ocupa.<sup>374</sup>

Aunque en la cotidianidad los otros, de los cuales no me distingo, me han tomado el ser,<sup>375</sup> no por ello me pierdo a mí mismo. En este modo cotidiano de perderse en las cosas, de hacer las cosas que cotidianamente hace, el Dasein se encuentra a sí mismo; y no mediante una especie de autofascinación del propio yo.<sup>376</sup> El Dasein es siempre un

---

<sup>371</sup> También en *ST*, p. 71: “Toda idea de ‘sujeto’ —si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental— comporta *ontológicamente* la posición de *subiectum* (*hipokéimenon*), por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la ‘sustancialización del alma’ o ‘la cosificación de la conciencia’. La coseidad misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse *positivamente* por el *ser* no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona”.

<sup>372</sup> *ST*, p. 143.

<sup>373</sup> *PFF*, p. 200.

<sup>374</sup> *CT*, pp. 38-39.

<sup>375</sup> *ST*, p. 151.

<sup>376</sup> *PFF*, p. 201.

autotenerse,<sup>377</sup> aun en el modo de la impropiedad (de no ser propiamente sí-mismo, sino ser el uno-mismo). Heidegger llama al Dasein, no un “yo”, sino un “mismo”. Éste no permanece idéntico por ser temporal, la mismidad admite el cambio.

En *Ser y tiempo* el ser del Dasein queda caracterizado como cuidado, el Dasein se manifiesta como un ser eminentemente práctico (no como contraposición a teórico, porque hacer teoría sería también un “hacer”). Por ello cuando dice que el ser del Dasein es el cuidado debemos entender que es en su hacer como el Dasein devela su ser: “Se encuentra primaria y constantemente en las cosas, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Cada uno de nosotros es aquello que persigue y aquello por lo que se preocupa”.<sup>378</sup> Es decir, somos lo que hacemos y nos entendemos a partir de lo que hacemos cotidianamente, de lo que experimentamos o vivimos; somos también lo que perseguimos, aun cuando esto no haya sido tematizado, pues somos proyección de posibilidades y desde ellas también nos entendemos.

Este modo de caracterizar al Dasein debilita aquellas nociones sustanciales de la identidad. Pues temáticamente puede haberse concebido la identidad como algo ideal e inamovible, y descansar en ella, pretendiendo que existe algo permanente. Esto se contrapone a lo planteado por Heidegger porque en la cotidianidad, para saber quiénes somos, hay que ver lo que hacemos y, si es posible, ver hacia dónde nos estamos proyectando. Este modo de ser cotidianamente impropio no es algo ilusorio, sino que es plenamente auténtico, es un fenómeno positivo, pues le pertenece al Dasein mismo.<sup>379</sup>

Ahora bien, antes de indicar el modo de la propiedad en la cual el énfasis del Dasein reside en el propio sí-mismo (*Eigentlichkeit*), debemos recordar que “para el Dasein es constitutivo el carácter *respectivo de cada uno* (...), tan primariamente como es en-el-mundo, es también *mi Dasein*. Es *en cada caso propio y, como propio, respectivo de cada uno* (...) (Es asunto mío)”.<sup>380</sup> Con esto me refiero al ser-cada-vez-mío, en cada caso mío y por ende a la perspectiva inherente del ser-en-el-mundo, es el ámbito de patencia o los círculos referenciales que pertenecen a cada Dasein. Este ser cada vez *mío* me coloca en una situación distinta de otros, pero también distinta en cuanto a que es un indicador de la temporalidad que es el Dasein. Es la facticidad de la condición de arrojado que en *Introducción a la filosofía* se expresa como nihilidad pues :

---

<sup>377</sup> Cf. Á. Xolocotzi, *op. cit.*, pp. 149-152.

<sup>378</sup> PFF, p. 201.

<sup>379</sup> *Ibidem*, pp. 203-203.

<sup>380</sup> CT, p. 38.

El con-ser con otros viene restringido a un determinado círculo, el ser-cabe lo que está-ahí-delante viene restringido a determinadas condiciones de accesibilidad, de forma, de proximidad y de alcance de sernos manifiesto el ente, y la relación consigo mismo viene restringida a distintas posibilidades del entenderse uno consigo mismo, del enfrentarse uno consigo mismo y de arreglárselas uno consigo mismo. Cada Dasein en tanto arrojado tiene que individuarse, que particularizarse a la medida de su situación. Individuación no es aislamiento; es el Dasein en el todo de sus relaciones en medio del ente.<sup>381</sup>

A partir de la facticidad del sí-mismo, de la situación concreta en la que se halla y en la que generalmente se encuentra en el modo del uno-mismo,<sup>382</sup> es posible que el Dasein se individualice.<sup>383</sup> Esto quiere decir que si cotidianamente es impropio, esto es posible sólo en referencia a la propiedad que también le pertenece. Pero no me refiero a la propiedad de ser en cada caso él mismo, sino a la propiedad (*Eigentlichkeit*) que surge a partir de la facticidad que asume su poder-ser a partir de sus más propias posibilidades, entre las cuales la más extrema es la muerte. Este ser-para-la muerte le revela su ser temporal, su condición finita y lo despoja del cobijo que le brinda el entorno social y cultural inserto en una cosmovisión. La llamada a la propiedad es una llamada de la conciencia, voz que no dice nada pero que es comprendida por el Dasein que está en disposición de escucha.<sup>384</sup> Este ser sí-mismo desde las posibilidades más propias es un resolverse en la situación, no significa que el propio se aparte de la sociedad, que se aleje del modo cotidiano del uno: “El comprender existencial [óntico] propio no se sustrae al estado interpretativo recibido, sino que, por el contrario, en el acto resolutorio asume desde él y contra él, y, sin embargo, en pro de él, la posibilidad escogida”.<sup>385</sup> La resolución de la propiedad es que el Dasein “se hace él mismo en el ser futuro de la anticipación. En dicha anticipación el Dasein se manifiesta como la singularidad irrepetible de su destino único en la posibilidad de un pasado peculiarmente suyo”.<sup>386</sup> La propiedad niega la posibilidad de proyectar fantasías que no correspondan a la facticidad, por ello Heidegger encuentra en la propiedad la posibilidad ontológica para que sea expresado el “¡sé lo que eres!”.<sup>387</sup> Y es por la propiedad que el Dasein puede comprender el poder-ser de los otros.<sup>388</sup>

---

<sup>381</sup> *IF*, p. 350.

<sup>382</sup> En *ST*, p. 336 anota Heidegger: “Se ha podido ver que inmediata y regularmente el Dasein *no* es él mismo, sino que está perdido en el uno-mismo [nota a de Heidegger: el ‘yo’ como el sí-mismo en cierto sentido ‘inmediato’, de primer plano y, por consiguiente, aparente]. Este último es una modificación existencial del sí mismo propio”.

<sup>383</sup> Aquí entiendo individualizar como resolución, aislamiento y singularización de la propiedad. En los *PFF*, p. 345: “Individuación no quiere decir aferrarse a los deseos privados sino ser libre para las posibilidades fácticas de cada existencia”.

<sup>384</sup> *ST*, pp. 292 ss.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 399.

<sup>386</sup> *CT*, p. 59.

<sup>387</sup> *ST*, p. 169.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 283.

## b) El uno y la comunidad

Sólo sobre la base del ser-unos-con-otros es posible la comunidad. Ésta no surge a partir de que se reúnan varios Dasein.<sup>389</sup> En su carácter de ser, el Dasein ya está abierto a un otro que se manifiesta en el ámbito de patencia que le corresponde. Pero como veíamos, es el carácter de relación notable,<sup>390</sup> que desconoce el fundamento existencial del Dasein, el que hace que se considere que sólo hay una comunidad humana cuando varios están fácticamente juntos. Por ello a veces se ha interpretado que el uno es la masa o se identifica el comportamiento de masa con el existencial del uno. Pero sólo porque de entrada ya es comunidad, puede “ser animal de rebaño” (Nietzsche).<sup>391</sup> El uno no es tan ostentoso, actúa en todo momento, de manera imperceptible, cual “fuerza motriz” no visible, está presente en el más apartado rincón, en el cuidado y solicitud que caracterizan el ser de todo Dasein.

En el uno podemos ver la expresión del existencial del ser-en, pues es el que nos otorga cobijo, tranquilidad y *alivianamiento*. Es el conjunto de interpretaciones y modos de hacer las cosas (modos de cuidado y solicitud) en los que nos hallamos arrojados. Es la casa construida que llegamos a habitar.

En el § 27 de *Ser y tiempo* Heidegger describe los caracteres fundamentales del uno: La distancialidad, la medianía y la nivelación que constituyen la publicidad. Que en cuanto modos de ser del existencial nos pertenecen y son ingredientes importantes del hallarnos en casa. La distancialidad hace que el ser-unos-con-otros se afane por el cuidado de esa distancia: “sea que sólo nos ocupemos de superar la diferencia, sea que, estando el Dasein propio rezagado respecto de los demás, intente alcanzar el nivel de ellos, sea que se empeñe en mantenerlos sometidos cuando está en un rango superior a los otros”.<sup>392</sup> Esta distancialidad la podemos ver como una necesaria referencialidad que es la que permite que se vaya constituyendo nuestro propio ser, lo que comúnmente se conoce como identidad. El Dasein se comprende en la interpretación contextual y, por tanto cultural, que le corresponde y abre sus posibilidades. Y precisamente porque no somos sujetos aislados, los otros, en cuanto tradición que ya se nos ha adelantado,<sup>393</sup> otorgan las posibilidades de nuestro ser. Este cuidado de la distancialidad tiene sus grados de manifestarse ópticamente, pero en cuanto indicador formal es un componente básico del ser-unos-con-otros. El diálogo existencial hace que nos

---

<sup>389</sup> *IF*, p. 157.

<sup>390</sup> *FFF*, p. 355: “Si la relación yo-tú representa una notable relación de existencia, ello es únicamente porque no puede ser reconocida existencialmente, esto es, filosóficamente mientras no se pregunte qué quiere decir en general existencia”.

<sup>391</sup> *IF*, p. 154.

<sup>392</sup> *ST*, p. 150.

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 44.

interpretemos permanentemente con referencia a otros, y que esos otros nos sean dados en su ser mayormente por la habladuría, es decir, que nos interpretemos a partir de la referencia a los otros pero sin haber ahondado en la facticidad del otro.

Como hemos visto arriba, la propiedad es lo único que singulariza al Dasein y lo hace libre para las posibilidades que corresponden a su facticidad; con la resolución de la propiedad “el Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia –renunciando así a su más propia existencia fáctica”.<sup>394</sup>

El hecho de que el Dasein se halle arrojado implica estar arrojado al mundo ya hecho por otros. Por ello las elecciones que hace o cree realizar están generalmente determinadas por su contexto. Pero eso no implica que el uno le arrebatte totalmente su ser y le niegue la participación en las posibilidades que se crean en el ser-unos-con-otros. El mundo público es un mundo en el que los otros no se distinguen, y el sí-mismo forma parte de ese mundo. Todos nos hallamos disueltos, difuminados en el mundo público. Pero este tomarnos a todos nivelándonos es lo que posibilita la movilidad en la cotidianidad, posibilita el mundo social, que en nuestros círculos o ámbitos de patencia haya de entrada una comunicación o diálogo implícitos.

Ahora bien, además de ver en la medianía un carácter que nos corresponde a nosotros mismos como parte del uno, el comportamiento de toda institución (tangibles o no) se halla en íntima relación con determinadas cosmovisiones que se encargan de regular los comportamientos cotidianos:

El uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito. En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza.<sup>395</sup>

El uno, actuante desde las instituciones y en todo modo de convivencia fáctica, tiene la pretensión de abarcar todo tipo de comportamientos y experiencias que pudieran revelar al Dasein el no tener fundamento. Tiene a la mano la mejor interpretación para todo tipo de calamidades o crisis, y se ofrece siempre justamente donde el Dasein se ve requerido de

---

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 151. Cuando hablamos del uno pensamos necesariamente en el carácter ideológico de las doctrinas institucionales o en la moda o en la opinión pública, sin embargo el uno opera ( Peter Berger, *op. cit.*, p. 52) no sólo en lo que debe ser, sino en enunciados tan básicos como la determinación de lo que es. En enunciados fundamentales con base en los cuales se construye la sociedad.

responsabilidad. Cuando alguien deja ver que es posible prescindir de alguno de los beneficios del uno, necesariamente cuestiona a los que observan tal posibilidad, y se abre el peligro de que las construcciones sociales se fracturen:

La comprensión común del uno no conoce más que el cumplimiento o violación de la regla práctica y de la norma pública. Anota las infracciones contra ésta y busca compensaciones. Escapándose subrepticamente del más propio ser-culpable, se dedica a comentar a toda voz las transgresiones.<sup>396</sup>

Por ello la convivencia se mueve generalmente en el cuidado mutuo de la distancia, en la reserva, en el vigilarnos y espiarnos, porque todos somos el uno. El uno intenta proteger de todo, pero no puede. Como carácter de la cosmovisión, intenta llenar los vacíos que se le revelan ocasionalmente al Dasein. Da explicación a la muerte, busca explicar el sentido a las situaciones marginales<sup>397</sup> que se le presentan al Dasein, y generalmente lo logra, pero no siempre: “en lo obvio y autoseguro del estado interpretativo medio se desliza la fatalidad de que, bajo su amparo, se oculta el propio Dasein lo desazonante de este estar en suspenso en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento”.<sup>398</sup>

Las formas de comunidad y convivencia social se llevan a cabo de acuerdo con los caracteres del uno. El uno, en tanto existenciarío, no es algo que el Dasein pueda evitar. En tanto fenómeno positivo, nosotros lo ubicamos, como arriba mencionamos, en el ser cultural del Dasein. Lo que se hace, lo que se dice, lo que se opina, da cuenta del carácter epocal y situado del uno-mismo que también es cada Dasein. Es característica de la sociedad estar guiados por la interpretación dominante “por aquello que se opina, por la moda, por las corrientes, por lo que sucede; por lo que corrientemente no es nadie, por la moda, o sea, por nadie”.<sup>399</sup>

En el § 26 de *Ser y tiempo*, Heidegger habla de distintos modos fundamentales de convivencia. Regularmente nos movemos en los modos deficientes e indiferentes de solicitud: el otro me es indiferente o no me interesa, es posible para mí prescindir del otro. Curiosamente esos modos son los más cotidianos y más cercanos y por lo mismo no son

---

<sup>396</sup> *ST*, p. 306.

<sup>397</sup> Aunque Heidegger habla específicamente de la muerte como la “situación límite” (o marginal) más importante, parece que el término de “situaciones marginales” es acuñado por Jaspers (Cf. Peter Berger, *op. cit.*, p. 43, nota 28). En *ST*, p. 327 Heidegger escribe: “El adelantarse lleva al Dasein ante una posibilidad que, siendo constantemente cierta, permanece empero en todo momento indeterminado respecto de cuándo dicha posibilidad se convertirá en imposibilidad. Ella pone de manifiesto que el Dasein está arrojado en la indeterminación de su ‘situación límite’, y que, resolviéndose por ella alcanza su modo propio de poder-estar-entero. La indeterminación de la muerte se abre originariamente en la angustia. Pues bien, la resolución se esfuerza por hacerse capaz de esta angustia originaria. Ella mueve todo encubrimiento del estar entregado a sí mismo del Dasein”.

<sup>398</sup> *ST*, p. 193.

<sup>399</sup> *CT*, p. 52.



llamativos. Ante una descripción tal podríamos pensar en la negativa concepción del convivir que tiene Heidegger, sin embargo, lo que se intenta es una descripción que tal vez podríamos comprobar “asomándonos” a nuestro diario trajín. Quienes me importan son unos cuantos específicos Dasein, y nadie más. Aun cuando ante nosotros aparezcan, reiteradamente, multitudes, el modo de ocuparse unos de otros es en el de la indiferencia. Cuando se hacen las mismas cosas hay generalmente distancia, reserva, desconfianza. Incluso cabe también tratar a los otros como “números” para encuestas, en donde en general no “tengo que ver” con el otro. Esto último es un caso de solicitud positiva, la cual tiene muchas posibilidades de manifestarse y cuyos extremos caracteriza Heidegger como: solicitud sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora. La primera sustituye al otro Dasein del sitio que le corresponde, en aras del altruismo o del sometimiento, hace del otro un ser dependiente y dominado, con la anuencia de quien es dominado, o sin ella. La otra forma de solicitud, la anticipativo-liberadora, se *adelanta* al poder-ser del otro Dasein, no para arrebatarse el cuidado sino para procurárselo o devolvérselo, “ayuda al otro a hacerse transparente *en* su cuidado y *libre para él*”.<sup>400</sup> Esta sería para Heidegger la auténtica solidaridad: “el compromiso en común con una misma causa se decide desde la existencia expresamente asumida [...] [deja] al otro en libertad para ser él mismo”.<sup>401</sup> Es claro que para Heidegger el modo de convivencia auténtica se funda en la resolución de cada Dasein.<sup>402</sup> La resolución es un resolverse en las posibilidades que le pertenecen respecto al con-ser con los demás, al ser-cabe y al ser-sí-mismo: ponerse ante sí mismo no es quedar retraído sobre sí en términos individualistas egoístas. Tal cosa queda excluida esencialmente por el con-ser. El Dasein tiene que ser sí mismo para abrirse a la coexistencia, para comprometerse en favor de otros.<sup>403</sup> Esto no quiere decir que hasta que cada uno esté resuelto se puede convivir auténticamente. La propiedad en cuanto con-ser, propicia por sí misma las posibilidades del ser-unos-con-otros auténtico, abre también al otro, no con encubrimientos, sino desde lo que el otro es. No depende de nadie el resolverse, pero en cuanto comparecientes, unos y otros, y unos a otros, nos otorgamos las posibilidades de ser. Considero que, rebasando ya un poco las características propias de la indicación formal, Heidegger da cuenta de un modo de ser-unos-con-otros auténtico que puede ser la amistad auténtica:

una auténtica y gran amistad no surge ni consiste en que un yo y un tú se miren mutuamente con emocionada dicha en esa su relación yo-tú distrayéndose o divirtiéndose o entreteniéndose

---

<sup>400</sup> *ST*, p. 147.

<sup>401</sup> *Idem*.

<sup>402</sup> *PFF*, p. 344.

<sup>403</sup> *IF*, p. 339.

mutuamente (el uno al otro y el otro al uno) con banales cuitas de sus almas, sino que esa amistad crece, se mantiene y cobra firmeza en una auténtica pasión por una cosa común, lo cual no excluye sino que exige que cada uno tenga su propia y distinta ocupación, su propia y distinta obra, su propia y distinta cosa que hacer y la haga de forma distinta.<sup>404</sup>

La forma en que se plantean las posibilidades básicas del ser en comunidad y que fácticamente apuntan también a las posibilidades que se abren en la convivencia de otros con otra cultura; estas dos posibilidades del sí-mismo y del uno-mismo, nos llevan a preguntar ¿cómo es posible la construcción en un mundo ya construido? Aunque ya lo hemos implícitamente mencionado, nosotros vemos que la posibilidad de ser en nuestra “propia” cultura y en el encuentro con otras culturas puede definirse ontológicamente como una participación que se articula en lo que llamamos el diálogo ontológico.

El énfasis en la propiedad y las posibilidades que se abren a partir de ella nos revelan la *circularidad* que corresponde a nuestro ser. Si la caracterización del uno no nos ha lanzado a la resignación y al pesimismo, o si la propiedad no nos ha pintado un voluntarismo propio de un sujeto autosuficiente que puede mirar y dominar al mundo desde un lugar alejado de los avatares de la cotidianidad; en Heidegger es posible ver el círculo hermenéutico como el carácter fundamental del cuidado y como explicación de por qué el “con” del con-ser es un donar, participar, liberar, compartir.<sup>405</sup> Este círculo se expresa como que

en todo comprender del mundo está comprendida también la existencia, y viceversa. Además, toda interpretación se mueve en la estructura de prioridad ya caracterizada [haber previo, mirar previo y conceptualización previa]. Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar.<sup>406</sup>

Sólo el ser-unos-con-otros como carácter del Dasein hace posible la aportación desde nuestra condición de arrojados. El Dasein y la institución se hallan en un constante alterarse mutuamente. Bien podríamos decir, el círculo hermenéutico del Dasein en tanto cosmovisión, es afectar a aquello por lo que ya ha sido afectado, lo cual es posible sólo en tanto es con-ser. Los otros se han adelantado entregándonos posibilidades (tradicción) y son otros los que también determinan nuestro ser. Pero esto no significa que seamos pasivos y estemos totalmente determinados. Ser con otro es irrumpir en el ámbito de patencia del otro, en todo lo que el otro hace y en todo lo que es, en sus proyectos y posibilidades. Sólo un Dasein puede tocar a otro Dasein. En cuanto podemos “tocarnos”, necesariamente nos alteramos.<sup>407</sup>

---

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>406</sup> *ST*, p. 176.

<sup>407</sup> Pablo Oyarzun, (“Sobre dispersión y clínamen”, versión electrónica, p. 7) dice: “Cabría entender, entonces, el *con* como inclinación, como movimiento de exteriorización o exposición, como modalización del ser, ser que no se da de ningún modo fuera de tal modalización, pues sólo se da –se ofrece– en cuanto expuesto en la com-parecencia

Comparecemos unos con otros y unos para otros, pero en nuestro ser que tiene la circularidad como estructura a priori significa que nos ocupamos de algo que tiene el carácter de ya interpretado y que precisamente por eso es que aportamos, de ahí que el mundo común sea un mundo participativo.

Con esta exposición breve de lo que para Heidegger caracteriza a todo modo de comunidad, atravesado por el estar volcado al ente y por el comportamiento del uno, tenemos más elementos que nos aclaran la “natural” oposición a la mezcla con otras culturas, el temor a lo diferente en cuanto que eso diferente pone en cuestión el edificio cultural que construimos y a partir del cual nos entendemos. Si bien, dice Heidegger, las cosmovisiones son internamente rivales entre sí y se pelean continuamente por la primacía, es común que cuando alguien evidencia su fundamento general o las condiciones ontológicas en las que descansan, ellas se unan en contra de quien pretende desentrañar su estructura. Es propio de las cosmovisiones permanecer en el equívoco y la ambigüedad, pero esto también delata que nosotros, en tanto seres que miramos desde una cosmovisión, cotidianamente no andamos con el silogismo “en la mano”, no somos los entes lógicos e idealmente racionales, pero tampoco completamente irracionales, ya hemos visto que en Heidegger el racionalismo y el irracionalismo se fundan en la originaria comprensión.

A nosotros en tanto ser-en-el-mundo nos pertenece una cosmovisión, y por ella todo nos significa y se nos hace manifiesto un orden, una totalidad remisional con sentido, gracias a lo cual podemos movernos cotidianamente. Nos movemos en la claridad preontológica, aunque parece que cuando se trata de hacer expresa la cosmovisión que nos pertenece aparecen la ambigüedad y el equívoco, a partir de los cuales, si nadie nos pregunta la estructura del mundo en el que nos movemos, nos entendemos “tranquila” y cotidianamente.

Este sería, pues, el último análisis sobre el fundamento ontológico de las cosmovisiones. Como expuse al principio, no traté de buscar el contenido de una u otra, sólo ver su necesidad ontológica y con ello establecer con lo visto en los otros capítulos el punto de partida en que nos sitúa el análisis heideggeriano para el diálogo entre culturas.

---

de las singularidades. Pero el ‘con’ de esta com-parecencia no consiste en avizorar a la distancia o en el horizonte; es el ‘con’ de la tangencia, del tocar. Tocar es alterar, como pasión de borde, que presenta, de uno a otro, la finitud”.

## CONCLUSIÓN

El análisis existencial y una comprensión decorosa del mismo, dice Heidegger, no es garantía de la seriedad en la experiencia vulgar de la vida cotidiana. Sin embargo, y en este resquicio está la apuesta del presente proyecto: es posible que a partir de dicho análisis y desde una seriedad de la experiencia promovida por el “ver” que nos ha otorgado Heidegger, se abran nuevos horizontes de comprensión de nosotros mismos a partir de los términos utilizados por la tradición.

El encuentro entre culturas lleva al conflicto o cuando menos al cuestionamiento expreso de muchos porqués. Ante la diversidad de cosmovisiones concretas y las dificultades de convivencia han surgido las más variadas e ingeniosas, y a veces ingenuas, propuestas para el diálogo fáctico que apuntan al acuerdo y mejora de las relaciones entre diversas culturas. Por ejemplo, propuestas que piden replantear el contenido de los derechos humanos, otras que se empeñan en la conformación de una ética universal, y muchas más que proponen análisis sociológicos, éticos, políticos y religiosos de situaciones más concretas. En fin, es persistente —y creo que válida— la búsqueda de caminos que posibiliten una convivencia más plena.

Aventurarse a exponer propuestas concretas es siempre un reto criticable pero también loable, y en mi opinión la fenomenología hermenéutica tiene mucho que aportar en este ámbito. Deseo enumerar algunos de los elementos importantes que dicha fenomenología nos ha brindado para repensar el diálogo entre culturas.

La apertura de ser, que somos cada uno de nosotros, hace que desde siempre otro y otros comparezcan para nosotros, cierto que desde el haber-previo que nos corresponde, es decir, desde la mirada prejuiciosa. Desde este estar siempre abierto, comparece todo lo que nos rodea, por lo que para ser indiferentes requerimos cerrarnos. El punto de partida para encontrarnos con un otro no es la nada, no somos sujetos alejados en esferas individuales. El punto de partida frente a un otro es el estar volcado siempre sobre lo otro y sobre el otro, lo inicial es entendernos en lo que somos desde el mundo circundante en el cual se hallan los otros y por los cuales ya nos hemos dejado conformar.

En el cuestionamiento a la idea de sujeto, también se incluye la pregunta por la identidad entendida como algo de carácter permanente, creencia que está basada en que hay algo sustancial en nosotros, por ello Heidegger habla de mismidad (*Selbigkeit*) y no de identidad. Mismidad no es permanencia ni igualdad. En el ser del Dasein entendido como

cuidado se da también la mismidad. A partir de lo que hace y aquello en lo que se ocupa se le revela su ser. A pesar de que apele a un ideal (permanente) y con base en ello se permita ocasionalmente “salirse” de esa idealidad, justificando los más diversos y contradictorios comportamientos.

Para confrontar a los conceptos tradicionales, Heidegger se sirve de otros conceptos que denomina indicadores formales o existenciaros. Así, el método fenomenológico se rehúsa a otorgar determinaciones o contenidos, por ello caracteriza a los conceptos como neutrales, por ejemplo, el ser-cada-vez-mío que en tanto neutral, sólo señala a la concreción que nos caracteriza y significa que cada Dasein se realiza de manera distinta, de acuerdo con las determinaciones específicamente históricas y culturales, lo cual resalta el carácter de posibilidad de todo Dasein en contra de la determinación de los conceptos contenedores.

En cuanto a la relación que tenemos con los otros, Heidegger señala que el modo de abrirnos al otro está cargado de prejuicios, pero esto no es algo que pueda evitarse, es lo que nos corresponde en tanto nos hallamos arrojados a una situación y en tanto nos pertenece un haber previo con el cual el mundo se nos abre. Los prejuicios le corresponden a todo ser humano, y no se pueden eliminar, pues es lo que otorgan la perspectiva del mundo y son condición de posibilidad de que todos miremos lo mismo. Lo que sí abriría otras posibilidades para el entendimiento concreto sería hacer expresos nuestros prejuicios.

La mirada “particular” nos coloca en una situación única, nos otorga la perspectiva desde la cual podemos mirar el mundo común en el que en menor o mayor medida compartimos significaciones plenas de sentido. Saber que es la perspectiva lo que posibilita el compartir mundo, quizás nos lleve a relativizar la no coincidencia de significaciones. Y probablemente evite aferrarnos a la idea de que la garantía de comunidad plena es un comportamiento (o pensamiento) similar. Resaltar aquí la copertenencia de mundo común y mundo propio es tarea necesaria para evitar que se imponga totalitariamente una sola manera de mirar el mundo (lo cual ontológicamente no sería posible, pero cuya postulación a nivel óntico ha desatado imposiciones e injusticias).

El convivir fáctico es posible porque antes ya formamos parte de una comunidad a nivel ontológico. Las posibilidades de comunidad con los otros van ligadas a lo que fenomenológicamente entendemos por mundo: como un ámbito común de patencia relativamente limitado, pero no clausurado para un Dasein, pero también un ámbito en el que los nexos de significatividad dependen de la posibilidad abierta del siempre remitirse y, por tanto, no tener un límite fijo

Esta comunidad previa es posible por el con-ser que somos cada uno de nosotros y nos liga desde siempre al otro, implica compartir nexos o entramados de significatividad antes

de que se hable expresamente. De ahí que la comunicación y el diálogo se develen como un fenómeno más profundo e inherente a nuestro ser y no algo que comience a construirse a partir de intercambios fonéticos. El ser dialógico es un fenómeno muy amplio, ya que incluye la escucha y no teme al silencio, pues la garantía de comunicación no la otorga la notoriedad. De esta manera podemos decir que no es por la ética que comenzamos a relacionarnos con el otro, ella es sólo un modo de relación posible y muchas veces necesario, pero siempre inherente a una cosmovisión.

Además de todo lo anterior, Heidegger realiza un análisis sociológico definitivamente brillante. Tal vez este análisis se da teniendo en cuenta planteamientos sociológicos como el de Simmel o el de Scheler, sin embargo me parece que dicho análisis deja ver una amplitud de posibilidades de lo que sería una fenomenología sociológica, las cuales partirían concretamente de la fenomenología hermenéutica.<sup>408</sup> En la exposición del desarrollo de las cosmovisiones y sus modos de degeneración, en la historicidad de las mismas porque el Dasein es histórico y en el evidenciar la carencia de fundamento del Dasein, Heidegger realiza un análisis nada inofensivo, pues señala abiertamente la nada en que descansan las instituciones que tienden a eternizarse; a partir de las cuales nos entendemos y desde las que nos proyectamos para obtener una identidad que a veces también se pretende atemporal. Y este análisis, en cierta forma estructural, da luces para entender el contexto y las expectativas de otros de diferente cultura.

Por otro lado, nos deja ver que ciertos fenómenos como el uno y la caída nos pertenecen desde siempre, por lo que no podemos tratar de eliminarlos y colocarnos en una esfera del mundo en sí. En todo momento seremos parte de una cosmovisión que determina inevitablemente aquello que hacemos, pensamos, vivimos y sentimos. Y no me refiero a un determinismo a ultranza, sino de la descripción de nuestro ser arrojados que a su vez está acompañado por la necesidad, que sólo a mí me atañe, de encargarme de mi ser y de determinar resolverlo. Aunque en el afán de aligerar la carga de la vida otorguemos a otros las posibilidades de nuestro ser, e incluso de nuestro actuar cotidiano, esto siempre será una “decisión” propia. No hay manera de no cargar con nuestro ser. (Esto sin embargo, no es voluntarismo, en el segundo Heidegger esto se matiza desde el pensar onto-histórico)

La obligatoriedad de cargar con lo que somos se “funda” en que no hay fundamento. Y en tanto tal, todo Dasein —de cualquier cultura— es posibilidad abierta; en el encuentro con otro que ha construido su casa que quisiera eterna, nos hallamos nosotros aferrados también

---

<sup>408</sup> En este sentido Habermas se ha abocado con sus propios matices a los análisis sociológicos teniendo en cuenta el planteamiento heideggeriano. No es el único autor que con planteamientos de la fenomenología ha abordado el ámbito sociológico, entre éstos hallamos a Scheler, Gurvitch, Mead, Schutz, Luckman y Berger.

a la permanencia, pero el análisis existencial de Heidegger revela que el punto de partida común del encuentro con el otro es la apertura: en la que el otro irrumpe y comparece; en ésta se da un diálogo que se muestra como el entrelazado común de significaciones, limitado, pero siempre con la posibilidad de ampliarse, flexibilizarse y cobrar nuevas figuras.

Con base en lo anterior, reitero la riqueza de posibilidades que se abren con la visión heideggeriana, la cual descansa en el desencubrimiento de nuestro ser. Su camino es una búsqueda que en sí misma ha desatado otras posibilidades. La tematización de la vida fáctica originaria (Dasein) lleva a Heidegger a repensar ardua y rigurosamente la tradición, pues le parece que “lo más cómodo es por cierto colocarse fuera del mundo y de la vida directamente en la tierra de los benditos y del absoluto”.<sup>409</sup>

La formalidad de Heidegger no es la universalidad que encuentra contenidos concretos y comunes. Esta última podría correr el riesgo de deslizarse hacia el totalitarismo. En cambio, la fenomenología hermenéutica habla de algo común a todos y sin embargo realizable en cada caso de manera distinta. La vitalidad de lo que somos es dada por nuestra diferencia y nuestra concreción, gracias a que hay un mundo común compartido.

Los límites del planteamiento fenomenológico no deben entenderse como la resignación ante la incomensurabilidad de las culturas, o como la apuesta por ésta. Tampoco deben entenderse como un alejamiento de los problemas “reales”, o como trivialización de ellos. El límite en este caso se impone ante el afán de llegar hasta lo posible de la tarea propia, y no ir más allá de lo que a la propia materia incumbe, el planteamiento es apertura de posibilidades, límite que se impone ante la originariedad común y dialógica de nuestro ser-unos-con-otros. Con ello, contribuye no a una solución distinta sino a un punto de partida diferente.

---

<sup>409</sup> GA 61, p. 99, cit. por Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés/ UIA, 2004, p. 131.

## GLOSARIO

<b>Alemán</b>	<b>J. Eduardo Rivera</b>	<b>José Gaos</b>	<b>García Norro</b>	<b>Términos aquí utilizados</b>
<i>Sein</i>	Estar/ estando (cuando se toma como verbo)	Ser/ siendo		Ser/ siendo
<i>In-der-Welt-sein</i>	Estar-en-el-mundo	Ser-en-el-mundo	Ser-en-el-mundo	Ser-en-el-mundo
<i>Dasein</i>	Dasein	“Ser-ahí”	Dasein	Dasein
<i>Jemeinigkeit</i>	Ser-cada-vez-mío	Ser, en cada caso, mío	Ser en cada caso mío	Ser-cada-vez-mío
<i>Mitsein</i>	Coestar	“Ser con”	Ser-con	Con-ser (de Manuel Jiménez Redondo)
<i>Mitdasein</i>	Coexistencia	“Ser ahí con” de los otros		Coexistencia
<i>Miteinandersein</i>	Convivir	“Ser uno con otro”	Convivencia, ser en convivencia	Ser-unos-con-otros (de Manuel Jiménez Redondo)
<i>Sorge</i>	cuidado	cura		Cuidado
<i>Besorgen</i>	Ocupación	“curarse de”		Ocupación
<i>Fürsorge</i>	Solicitud	“procurar por”		Solicitud
<i>Temporalität</i>	Temporización	Temporación	Temporaneidad	Temporación
<i>Zeitlichkeit</i>	Temporeidad	Temporalidad	Temporalidad	Temporalidad
	Temporiza	Temporacía	Temporalizar	Temporacía
<i>innerzeitige</i>	Intratempóreo	Intratemporacial	Intratemporal	intratemporal
<i>temporal</i>	Tempóreo	Temporal	Temporáneo	Temporal
<i>Zukommen</i>	Futuro	Advenir		Porvenir
<i>Gegenwart</i>	Presente	Presente		Presente
<i>Gewesenheit</i>	Haber-sido	Sido		Pasado
<i>Existenzial</i>	Existencial	Existenciario		Existenciario
<i>Vorhandenheit/ Vorhandensein</i>	Estar-ahí	Lo “ante los ojos”		Estar-ahí
<i>existenzial</i>	Existencial	Existenciario (ria)	Existenciario	Existenciario (ria)
<i>existenziell</i>	Existentino	Existencial	Existencial	Existencial
	Dasein	Ser-ahí		Dasein
<i>Sein bei</i>	Estar en medio de entes	Ser-cabe entes		Ser cabe entes, estar en medio de entes
<i>Rede</i>	Discurso/Decir/Decir mostrativo	Habla		Habla
<i>Befindlichkeit</i>	Disposición afectiva	Encontrarse		Disposición afectiva /



				Afectividad
<i>In-Sein</i>	Estar-en	Ser-en		Ser-en
<i>Zeug</i>	útil	útil		Útil/cosa/ente intramundano
<i>Geworfenheit</i>	Condición de arrojado	Estado de yecto		Condición de arrojado / estado de yecto
<i>Weltanschauung</i>			Concepción del mundo	Cosmovisión
<i>Umwillen</i>	Por mor de		En vista de	Por mor de, en vista de
<i>Selbstheit</i>			Ensimismamiento	Mismidad
<i>Selbigkeit</i>				Mismidad
<i>Eigentlich</i>	Propiedad			
<i>Uneigentlich</i>	Impropiedad			
<i>echte Uneigentlich</i>	Impropiedad auténtica			
<i>Bewandtnis</i>	Condición respectiva	Conformidad		Condición respectiva
<i>Bewandtnisganzheit</i>	Totalidad respeccional	Totalidad de conformidad		Totalidad respeccional
<i>Mitbefindlichkeit</i>	Dispocisión afectiva común	Coencontrarse		Dispocisión afectiva común
<i>Mitverstehen</i>	Compender común	Cocomprender		Compender común
<i>gemeinen Verstand</i>	Entendimiento común	Comprensión vulgar		
<i>Verständigkeit</i>				
<i>Durchschnittliches Verständnis</i>	Comprensión media	Comprensión de término medio		Comprensión media
<i>Verständlichkeit</i>	Comprensión común	Comprensividad		Comprensión común
<i>Durchsichtigkeit</i>	Transparencia	“ver a través”		Transparencia
<i>Vorhabe</i>	Haber previo	Tener previo		Haber previo/ tener previo
<i>Vorsicht</i>	Manera previa de ver	Ver previo		Manera previa de ver
<i>Vorgriff</i>	Modo previo de entender	Concebir previo		Coceptualización previa

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía de Martin Heidegger

- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, 3ª edición, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002 (GA 2).
- , *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, 2ª ed., México, FCE, 1986.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000. (GA 24)
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 1999 (GA 63)
- , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2000.
- , *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 3ª ed., Madrid, Cátedra, 2001. (GA 27)
- , *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Áckermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1999. (GA 40)
- , “Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’”, *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- , “De la esencia del fundamento”, *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- , *El concepto del tiempo*, trad. Pablo Oyarzun Robles, Edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de filosofía Universidad de ARCIS.
- , *El concepto de tiempo*, prólogo, trad. y notas Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2003.
- , *El problema de la trascendencia y el problema de Ser y tiempo*, trad. Pablo Oyarzun Robles, edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- , *Carta sobre el “humanismo”*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

### Otras obras consultadas

- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1994
- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE, 1998.
- Adrián Escudero, Jesús, “Heidegger y la indicación formal” en *Dianoia*, vol. XLIX, no. 52 (mayo 2004)
- Beaufret, Jean, *Al encuentro de Heidegger*, conversaciones con Frederic de Towarnicki, trad. Juan Luis Delmont, 2ª ed., Caracas, Monte Ávila Editores, 1993.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado*, trad. M. Montserrat y V. Bastos, Barcelona, Kairós, 3ª 1999.
- Colondro, Max, *El silencio en la palabra*, México, siglo XXI,

Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, UNAM/ ITACA, 2001.

González A., Graciano (coord.), *El discurso intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Held, Klaus, “Europa y el entendimiento intercultural”, en Sociedad Española de Fenomenología, *Investigaciones fenomenológicas*. (Anuario), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, núm. 3, 2001, pp. 303-324.

-----, “Observaciones sobre la fenomenología de la traducción”, trad. Antonio Ziri3n y Viviana Oropeza, *Devenires*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, año 3, núm. 5, enero 2002, pp. 118-124

Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabering, Argentina, Nova, 31973.

-----, *La idea de la fenomenología, cinco lecciones*, trad. Miguel García-Baró, México, FCE, 1982.

-----, *El artículo de la Enciclopedia Británica*, trad. de Antonio Ziri3n, México, UNAM, Cuaderno 52.

Ferrater M., José, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 1994.

Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

-----, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

Levinas, Edmund, “Sobre *Ideas* de Edmund Husserl” ”, trad. Tania Checchi G., *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, año 36, no. 111, septiembre-diciembre, 2004, p. 17

Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/UIA, 2004.