



Programa de Maestría y Doctorado en
Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

Maestría en Filosofía

*Existencia fáctica en el marco de la analítica
existencial de Martin Heidegger*

Ruth Brenes Pedroza

Asesor: Dr. Ángel Xolocotzi Yañez
Abril 2008





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mi mamá

Sin ti no habría llegado hasta aquí
Gracias

Introducción

Lo que motiva este texto es la pregunta por la existencia. Esta cuestión, planteada ha largo tiempo atrás en la filosofía en los diversos momentos de su historia, ha encontrado refugio en distintas interpretaciones. La mayoría coinciden en que la existencia es una modalidad del ser. La perspectiva heideggeriana sobre esta cuestión es un poco distinta: la existencia no es una modalidad del ser, sino un modo de ser, e.d., un “lugar” en que se da el ser. La pregunta por la existencia en Heidegger es enmarcada por la ontología fundamental, la pregunta por la existencia forma parte de la analítica existencial que, desarrollada adecuadamente, sería la puerta de entrada a la ontología fundamental que posibilite la pregunta por el sentido del ser en general, preocupación central del pensamiento heideggeriano.

La problemática de dicha pregunta tiene dos vertientes. Por un lado se desprende de la tradición metafísica la concepción de la existencia como un modo de subsistir de los entes (*Existencia*), bajo esta interpretación, todos los entes tienen ontológicamente el mismo carácter de ser a pesar de sus posibles y frecuentes diferencias ónticas. Frente a esta interpretación, las investigaciones que realiza Heidegger, en especial en los años aledaños a 1927, tratan de mostrar, fenomenológicamente, que el término existencia puede tener otro sentido. Dilucidar cuál sea éste será parte de la tarea de ese autor en lo que se conoce como sus primeras lecciones.

La interpretación que propone Heidegger frente al postulado de la existencia como un modo de la “subsistencia”, lo que está-allí, que ha imperado en la tradición, busca, por un lado quitar la ambigüedad que rodea al término existencia, lo cual implica en ese proyecto un avance hacia la comprensión adecuada del ser. Por otro, descubrir lo que existencia significa y lo que ello implica. Así, el camino que inaugura Heidegger es doble: poner en marcha la analítica existencial, esto es, el análisis de la existencia vista desde sus estructuras, y llevar a cabo una destrucción de la historia de la metafísica, que consistirá en un análisis histórico de las distintas tesis sobre la existencia. Los textos en donde se ve de manera clara este doble camino son, *Ser y tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.¹

¹ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, trad. José Gaos, México, 2000 / *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, trad. Jorge Eduardo Rivera, Chile, 1997, (Syt) usamos las dos traducciones, se señala cual en cada caso. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, trad. Juan José García Norro, 2000 (PFF)

El proyecto heideggeriano tiene como fin la búsqueda de la posibilidad de plantear de manera adecuada la pregunta por el sentido del ser en general, como el propio Heidegger señala en la introducción a *Ser y tiempo*. A lo largo de ese texto se va a presentar un análisis fenomenológico descriptivo sobre las estructuras fundamentales de la existencia, mismas que le dan un peculiar carácter de ser al ente que existe: el *Dasein*. Este ente es el único capaz de plantear la pregunta fundamental de la filosofía, y es éste de quien se puede decir la existencia, con ello quedan diferenciados dos términos: *Existencia* y *Existenz*, donde el primero corresponde a lo que está-allí-delante y el segundo es exclusivo del *Dasein*. Este último es el sentido en que va el presente texto: exponer, analizar y mostrar, con Heidegger, lo que implica la existencia del *Dasein*.

La importancia de la pregunta por la existencia es fundamental, en cuanto se dirige y parte del ente que en cada caso somos nosotros mismos. La existencia es aquello que soy y el modo en que lo soy. Así, esta pregunta se dirige a lo más íntimo de mí, al ser que tomo como mío y sobre mí siempre. Preguntar por la existencia retomando el camino de Heidegger nos da la posibilidad de pensar de manera radical al ente que soy yo mismo, y cuyo modo de ser es diferente del resto de los entes. En la analítica existencial se distingue al *Dasein* como el ente que existe, de los entes que no tienen esta forma de ser y que, más bien, están-allí. La pregunta dirigida a la existencia no es, entonces, una pregunta meramente teórica, e.d., la investigación existencial no tiene como meta postular una teoría original y novedosa sobre el concepto de existencia, sino buscar el “fundamento” de la existencia, misma que no es nunca ni un concepto vacío ni una estructura bajo la que se ordene un estado de cosas ni nada semejante. La pregunta está guiada por el modo de ser del mismo ente que pregunta: el *Dasein*, de tal suerte que lo interrogado y quien interroga se identifican. Entonces, preguntar por la existencia es dirigir la mirada que indaga hacia mí mismo. Ahora bien, no debe confundirse esto con un tipo de psicología que ande en busca de la identidad de un yo, tampoco con un intento antropológico de encontrar la esencia o la naturaleza del hombre. La analítica existencial no pugna por una identidad del ente que soy yo mismo, sino por el develamiento de las estructuras que se articulan en unidad en la existencia, mismas que parten siempre del modo de ser cotidiano de ese ente.

Desde la lectura de las primeras lecciones de Heidegger que abarcan los años inmediatamente anteriores y los inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo*, el cometido del presente texto es acercarnos a la comprensión del ser del ente que soy

yo mismo como existencia. Siguiendo la descripción hecha por Heidegger de la estructura de ésta, partiendo del cambio respecto de la concepción de las vivencias que hace Heidegger frente a las investigaciones husserlianas, hasta tocar el meollo de la existencia, la temporalidad, acercándonos en cada paso al modo en que se da la existencia, a saber, fácticamente. Lo que ha de verse a lo largo de estas páginas es el intento de mostrar cuál es el sentido de la existencia y lo que ella implica.

Lo que tratamos de mostrar es que la existencia fáctica se devela, en la perspectiva heideggeriana, como el ser-abierto. Éste es, *grosso modo*, la “relación” entre el ser y el *Dasein*, en la que el *Dasein* es el ente entregado al ser, mismo que se da al *Dasein* como existencia. *Dasein* es ser-entregado. Ser-abierto, como esta entrega dice, también, la “razón” de ser del *Dasein*: éste es el ente cuyo ser está entregado a la responsabilidad de sí mismo; el *Dasein* es por mor de sí. “Por mor de” que en un sentido quiere decir “en razón de”, es la aféresis de “por amor de”. Que el *Dasein* sea por mor de su propio ser, dice: el *Dasein* es por amor de su ser. Amor, palabra por demás vilipendiada, significa, entre otras cosas:

Sentimiento intenso del ser humano que, partiendo de su propia insuficiencia, necesita y *busca el encuentro* y unión con otro ser. // Sentimiento *hacia otra* persona que naturalmente nos atrae y que, procurando reciprocidad en el deseo de unión, nos completa, alegra y da energía para convivir, comunicarnos y crear. // Sentimiento de afecto, inclinación y *entrega a alguien o algo*. // Blandura, suavidad. // Persona amada. // *Esmero con que se trabaja* una obra deleitándose en ella.²

No es mero capricho insertar acá la definición de amor. Citamos a Heidegger, a propósito de la articulación de la unidad estructural de la existencia fáctica: “el impulso ciego, impide ver. Se suele decir: <el amor ciega>, y con amor –en ese dicho- se quiere decir impulso; se toma el amor por un fenómeno que es totalmente distinto: *el amor, por el contrario, justamente hace ver*”³. De las definiciones que propone la *Real Academia de la Lengua Española* recién citadas, resaltan a nuestra vista algunas palabras: búsqueda, entrega, otro, esmero. Estas están presentes a lo largo del trabajo de Heidegger en esas primeras lecciones. La existencia es caracterizada, desde el análisis de la temporalidad como un estar a la busca-de, esa búsqueda constituye uno de los rasgos que permiten nombrar la temporalidad como extática. El

² Diccionario de la Real Academia Española, en www.rae.es (cursivas mías)

³ *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, España, 2006 (PHCT), p. 371 (cursivas mías)

Dasein que existe por (a)mor de sí mismo, está entregado a una búsqueda. Esa entrega, lo mismo que la búsqueda, sólo es posible porque el *Dasein* es un ente abierto, lo cual constituye la trascendencia de éste.

El camino de nuestra investigación es el siguiente: el *Dasein* existe fácticamente. La existencia es el ser-abierto en que co-ocurren *Dasein* y ser en sentido general. Esta apertura se da sólo como/desde la temporalidad. La existencia temporalmente abierta está atravesada por el sino del ser-entregado-a que marca la copertenencia entre ser y *Dasein*. Esa entrega se da porque el *Dasein* toma al ser sobre sí mismo como suyo en cada caso. Con la existencia cotidiana del *Dasein* se abre el ser.

Nos centramos en tres textos de Heidegger principalmente, *Ser y tiempo*, que es la gran obra de Heidegger, donde se despliega el análisis preparatorio para la ontología fundamental⁴, y que es la obra en torno a la que gira nuestra investigación. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que es tomada por varios intérpretes como la segunda parte de *Syt*⁵ y *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, que si bien no es una primera redacción de *Syt*, sí muestra el antecedente inmediato a la redacción de la obra del 1927.

⁴ Sobre la importancia de esta obra en el pensamiento heideggeriano, Cfr. Leyte, A., *Heidegger*, Alianza, España, 2005 y Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés-UIA, México, 2004

⁵ Cfr., Xolocotzi, *Op.Cit.*, y von Herrmann, W., *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 1997

I. Conciencia, intencionalidad, vivencia

Martin Heidegger fue un asiduo lector de la tradición filosófica de occidente. A lo largo de su obra podemos ver la influencia que pensadores como Platón, Aristóteles, Heráclito, Kant, Kierkegaard, Schelling, entre otros, tuvieron para el germano. Entre estos grandes de la filosofía se encuentra también Husserl. Tanto Husserl como Heidegger buscaban un modo distinto de hacer filosofía, aún más, un modo distinto de pensar. Ambos, encontraron en la fenomenología ese camino hacia un pensar más original. Partiendo de preocupaciones similares, que no las mismas, vieron la necesidad de devolverle a la filosofía su carácter de ciencia originaria, de primera ciencia; para lo cual era necesario regresar al análisis de los fundamentos de ésta.

Que la filosofía es y debe ser siempre fenomenología, es algo que de distintos modos tenían a la vista tanto Husserl como su más grande alumno; cada uno, desde su peculiar concepción de la labor del pensamiento, reiteraron en diversas ocasiones que la esencia fundamental de esta protociencia es el carácter fenomenológico de su proceder, en tanto cuanto que la máxima fenomenológica es el *ir a las cosas mismas*. Los primeros pasos de Heidegger en la fenomenología se dieron bajo tutela de Husserl, de quien aprendiera las bases de dicho "método". El avance de las investigaciones de Heidegger desembocó en la elaboración de una concepción peculiar de la fenomenología y, por ende, del quehacer filosófico; lo cual le llevó a separarse de su maestro. A pesar de las diferencias que se darían entre el pensamiento de uno y de otro, la importancia de las investigaciones husserlianas en el desarrollo del pensamiento de Heidegger es innegable, sin importar la radicalidad de la posterior separación entre sus modos de filosofar.

El presente capítulo tiene como finalidad mostrar que los conceptos de conciencia, intencionalidad y vivencia en Husserl tienen, en principio, un correlato directo en el pensamiento de Heidegger, aunque articulados de manera distinta. Lo que para uno son estructuras categóricas del sujeto, son, para el otro, estructuras ontológicas características de un ente señalado óntico-ontológicamente, el *Dasein*. Si bien en Heidegger no encontramos estas estructuras con los mismos nombres que en Husserl, es posible trazar una línea de "evolución" entre la concepción husserliana de la conciencia –que engloba los conceptos de intencionalidad y vivencia- y la idea heideggeriana de los indicadores formales propios del *Dasein*. Si bien es cierto que Husserl señala que la intencionalidad y las vivencias son momentos constitutivos de la

conciencia, es claro que estos tres pueden ser analizados por separado, sin olvidar la estrecha relación entre ellos, si la exposición así lo requiere. En Heidegger no es tan clara la presencia de esta triada de elementos.

Cuando en *Ser y tiempo* habla de la conciencia, lo hace en lo que se conoce como la segunda mitad de este texto, cuyo contexto está enfocado a la explicación de un primer concepto de tiempo. La conciencia se da, en ese punto, como un momento estructural de la cualidad ontológica que es la cura o cuidado. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, habla de la intencionalidad como ha sido vista por la tradición filosófica, con sus componentes característicos: el *intentum* y la *intentio*. Para concluir que la intencionalidad es un modo de dirigirse a las cosas, que no se limita al ámbito de lo epistemológico. Sobre la vivencia se menciona algo en *Introducción a la filosofía* y en *El problema de la filosofía y la concepción del mundo*. Lo que se quiere señalar con esto es que, como en tantas ocasiones, Heidegger no nos proporciona definiciones sobre lo que los conceptos sean. Por ello, buscar cómo han evolucionado estos conceptos entre un autor y otro es tarea difícil. No es la intención de este capítulo decir: lo que en Husserl es tal cosa, pasa tal cual en Heidegger como tal otra, como si Heidegger simplemente tradujera un término a su propio lenguaje. Lo que se busca es ver cómo las estructuras que en Husserl obedecen a una búsqueda por la posibilidad de todo conocimiento, abren en Heidegger algo distinto, que se articula en lo que será su propia idea de fenomenología y de filosofía.

A fin de ver cómo retoma Heidegger los conceptos mencionados, se hará a continuación una exposición breve sobre lo que la conciencia, la intencionalidad y la vivencia son en Husserl, enfocándonos en la quinta Investigación lógica, para, posteriormente, mostrar cómo Heidegger se apropia de estos conceptos y los hace suyos bajo los nombres de apertura, pre-comprensión y ver en-torno, principalmente. Esto no es un pesquiza filosófica, ni un intento por recuperar a un autor poco leído, sino que tiene el propósito de sentar las bases para poder mostrar cómo se articulan los términos heideggerianos, para avanzar un poco más en la comprensión de este autor. La exposición de la relación filosófica entre Husserl y Heidegger tiene la atención puesta en el ulterior análisis de la conformación del mundo en este último.

1.1 Conciencia, intencionalidad, vivencia en Husserl

En 1900, se publican las *Investigaciones lógicas* de E. Husserl cuyo principal objetivo es analizar las condiciones y peculiaridades bajo las cuales es posible que se dé el conocimiento de las cosas, a una con esto, sentar las bases desde las cuales se ha de dar la filosofía. Husserl no pone en duda el conocimiento, parte de la evidencia de que, de hecho, conocemos; su pregunta, se podría decir de corte kantiano, va hacia las estructuras bajo las cuales conocemos. Estas estructuras se dan y son las mismas en todo sujeto capaz de conocer. Sin embargo, lo que se busca no es la descripción de la estructura mental de dicho sujeto, ni las condiciones donde se dan estas estructuras. La base de éstas tiene raigambre en las leyes de la lógica pura. En la época en la que se edita el texto mencionado, había una fuerte tendencia hacia la psicología, la cual amenazaba con ocupar el lugar que la filosofía había tenido hasta entonces, en especial en lo que a las investigaciones sobre epistemología respecta. La explicación de por qué conocemos, se iba acotando a las condiciones psíquico-sociales que pretendían dar cuenta del conocimiento como un proceso físico.

Husserl señala que el conocimiento no se puede reducir a la explicación de los procesos fisiológicos implicados en él, a manera de una teoría mecánica del enlazamiento de varios fenómenos meramente físicos. Es más, el por qué conocemos no puede ser explicado a cabalidad, lo que podemos hacer es buscar aquellos elementos que nos son propios y que, por serlo, dan algo como el conocer. Es decir, la búsqueda y la exposición sobre las estructuras que tienen como resultado el conocimiento, no sólo no son meros fenómenos físicos más o menos relacionados con la *psique* de un sujeto, sino que estas estructuras son inmanentes tanto al sujeto como al hecho del conocer. Para dejar clara su postura frente al psicologismo, Husserl hace, en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, una fuerte crítica a esta disciplina. En el segundo tomo, se ocupa de exponer las estructuras trascendentales desde las cuales se da el conocimiento. Así pues, la preocupación de Husserl es, por un lado, mostrar las estructuras trascendentales del conocimiento, y por otro, reestablecer, a partir del análisis mencionado, las bases firmes del método propiamente filosófico.

Ahora bien, las estructuras de las cuales hemos venido hablando, no son cualidades de un sujeto, como lo son la vista, el tacto, la inteligencia, etc. Lo que se busca no es la descripción de fenómenos fisiológicos que le ocurren a un sujeto. Aquellas estructuras son trascendentales. Sin embargo, esto no significa que están flotando en el aire o que se dan en un plano supraterráneo. ¿Cómo compatibilizar el hecho de que las estructuras que posibilitan el conocimiento son trascendentales, a la vez que “pertenecen” al sujeto que conoce, sin regresar al problema del psicologismo? La

respuesta a esta cuestión depende, en gran medida, de lo que se entienda por pertenecer. Esto quedará claro conforme avance la exposición sobre lo que es la conciencia.

Mencionamos ya en qué contexto Husserl se pregunta por el conocimiento. Por lo dicho hasta aquí, resulta obvio que la respuesta que nos da este autor apunta a afirmar que la conciencia es la estructura que posibilita el conocimiento. Veamos pues, en qué consiste tal estructura y cómo es que ella guarda la posibilidad del conocer.

Al inicio de la quinta investigación¹, Husserl menciona que hay al menos tres acepciones del término conciencia: 1) conciencia como la consistencia total fenomenológica real del yo empírico que se refiere al entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso 2) Conciencia entendida como la percepción interna de las vivencias psíquicas 3) Conciencia como el nombre colectivo para toda clase de actos psíquicos o vivencias intencionales. Estas tres acepciones tienen en común que insertan a la conciencia en la idea de una unidad en la cual se articulan los actos que le son propios. Es menester ver si la conciencia está, en efecto, conformada por los actos que le son inherentes y en qué sentido lo está. En los tres sentidos mencionados, la conciencia está en relación con dos términos principales: los actos psíquicos y vivencias, y una suerte de continuidad, aún sin aclarar, de éstos. Empezaremos por delimitar a qué nos referimos con actos psíquicos y vivencias, dejando momentáneamente de lado la cuestión del yo empírico real.

El psicologismo, que reduce lo ideal, el ámbito de lo lógico, a meros procesos empírico-psicológicos, sostiene que la conciencia pertenece siempre a un individuo, que está conformada por la vivencia y su contenido, y que la suma de todas las vivencias da como resultado la unidad de la conciencia. Esta concepción tiene varios inconvenientes, p.e., el hecho de que la idea de la unidad de la conciencia dependa de la totalidad de las vivencias, supone que o bien éstas están ya siempre dadas en su totalidad, o bien que la unidad de la conciencia es gradual, es decir, que se va dando paulatinamente conforme el individuo va acumulando vivencias. Lo cual implica que la conciencia es algo que siempre está en proceso de completarse, y que su completud depende de la situación de un sujeto empírico-real. Un punto que hemos de dejar claro desde ahora es que la unidad de la conciencia no es algo que ésta vaya logrando en el transcurso de varios sucesos, muy por el contrario, la conciencia se da desde su

¹ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, (IL2) Trad. Manuel García Morente y José Gaos, Alianza, Madrid, España, 2002, pp. 473-589

propia unidad, y es desde esta unidad que se puede dar algo como un transcurrir sucesos. Esto es, la experiencia vista desde una continuidad, sólo puede darse porque la conciencia es una estructura unitaria *per se*.

Ahora bien, la conciencia es conciente –valga la redundancia- de algo. Podemos decir que la conciencia es conciente de fenómenos, quedando por aclarar qué se entiende por fenómeno. Digamos por ahora que la conciencia capta algo. Cuando frente a mí se presenta una esfera roja, lo que percibo es este objeto; el fenómeno, que es lo que causa mi percepción, es el aparecer del objeto percibido y no solamente la esfera roja, es decir, la esfera puede estar ahí delante, pero es necesario que se dé mi percibirla para que ésta sea considerada por la conciencia. Esta obviedad, la necesidad de que el objeto sea percibido para que, digámoslo así, entre en el ámbito de la conciencia, refleja la imposibilidad de sostener que los objetos *qua* fenómenos se den con independencia de la conciencia. Esto es, la importancia e incluso la mera consideración de un objeto no puede darse independientemente de la conciencia que lo capta. Con esto hemos dado un paso: lo que capta la conciencia no es simplemente un objeto, sino un objeto captado. El fenómeno así entendido constituye la vivencia de la conciencia. La vivencia no es la cosa sin más, que se halla frente a nosotros, sino la cosa percibida. “Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos no aparecen; son vividos.”² Este es un primer momento para elucidar lo que es la conciencia: la conciencia es aquello que capta fenómenos que se dan como vivencias.

El contenido de la conciencia son las vivencias. Distingamos ahora dos concepciones de vivencia. Por un lado, la vivencia puede entenderse como un complejo de procesos externos, de experiencias más o menos físicas que guardan alguna relación con la *psique* de un individuo, este es el sentido de vivencia en que se mueve la psicología. Por otro lado, las vivencias se refieren a los actos en los cuales se da el acto mismo del percibir, del juzgar, del desear, etc., y no aquello que se juzga, percibe o desea. La vivencia en este sentido, es el acto del juzgar y no propiamente el juicio hecho sobre algo particular. Como se ve, el primer sentido de vivencia que hemos mencionado, tiene a la base el segundo. La conciencia cuyo contenido son las vivencias, se da como la unidad de un yo que vive esas mismas vivencias; el contenido de la

² *Idem.*, p. 478. No consideraremos la problemática de si Husserl sigue sosteniendo un idealismo de corte platónico, en el cual se da una separación entre dos mundos, uno empírico y uno trascendental. D. Zahavi sostiene que no es el caso, dada la recuperación de los contenidos vivenciales de la conciencia que hace Husserl. (Cfr. Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford Press, California, EU, 2003)

conciencia es siempre contenido vivido. Cuando tengo la sensación de frío, lo que vivo es esa sensación y no otra cosa. Lo sentido es la sensación y así es como ésta es vivida.

Al percibir un objeto, éste se nos da en el acto mismo de la percepción, es decir, se da como objeto percibido. La conciencia aprehende el objeto mediante la percepción. Toda percepción tiene en sí la intención de aprehender el objeto. A esto se le llama comúnmente percepción interna; en ésta, la conciencia aparece como la percepción interna de las vivencias, haciendo de ellas el objeto de la conciencia. Líneas arriba nos preguntábamos cómo era posible compatibilizar el hecho de que las estructuras que ahora analizamos sean trascendentales a la vez que “pertenecen” a un sujeto que conoce, esta pregunta equivale ahora a decir dónde se dan estas estructuras y de qué manera. Dijimos que la cuestión del conocimiento en Husserl no podía estar inscrita en el marco de la psicología, lo cual impide que nos enfoquemos en un sujeto empírico-real, que resultará fundamentado en las estructuras fenomenológicas trascendentales que nos corresponde tratar ahora. Empero, Husserl nos habla de la relación entre el yo empírico y el que posteriormente nombrará como trascendental; el primero se funda en el segundo, siendo éste la unidad de las vivencias en la conciencia, en el cual las estructuras de la conciencia, así como aquello que la componen se dan de manera “pura”, esto es, *a priori* y las leyes a las que responde, son apodícticas. De tal manera que la conciencia está en un sujeto, pero éste no es simplemente un sujeto empírico, sino un yo constituido por esta estructura que es la conciencia. Pero el yo empírico no está del todo desligado del ideal, mas su estudio y análisis no entran en el marco de las investigaciones husserlianas que ahora nos ocupan: “Excluimos el cuerpo del yo, el cual, como cosa física, aparece como cualquier otra; y consideramos el yo espiritual que está ligado empíricamente a él y aparece como perteneciente a él.”³

La unidad de la conciencia de la que hemos venido hablando, cuyo contenido son las vivencias, se da en correspondencia con la unidad del yo. Esta unidad es la referencia última de la conciencia. Es decir, la conciencia se da en la unidad completa del yo; el yo no se da como una evidencia posterior que la conciencia puede o no alcanzar, sino que constituye el primer dato para ésta. El darse-cuenta de la conciencia, que es siempre idéntico independientemente del de qué se da cuenta, se llama ser *conscio*, el ser conciente de algo. Al ser *conscio* corresponden los actos del juzgar, percibir, desear, imaginar, etc., independientemente de los objetos mentados en cada uno de

³ *Idem.*, p. 485

estos actos. Para aclarar la unidad del yo, dice Husserl: "El núcleo fenomenológico del yo (empírico) está formado por actos que le <traen a la conciencia> objetos; <en> ellos el yo <se dirige> al objeto respectivo."⁴ Este estar dirigido hacia los objetos, constituye la intencionalidad; la vivencia, en tanto su contenido es un acto, es intencional.

Quedémonos con la idea de que la vivencia es siempre intencional, con lo cual conseguiremos acercarnos más a la descripción de lo que es la conciencia. Bajo la división de los fenómenos en físicos y psíquicos, es evidente que a la psicología le corresponde el estudio de los segundos. Comúnmente se incluye el fenómeno de la conciencia dentro del ámbito de los fenómenos psíquicos, esta confusión se da porque las vivencias son, tanto para la conciencia como para los fenómenos psíquicos, contenido. La diferencia entre uno y otro es que la conciencia se refiere a toda la diversidad de modos en los cuales el yo se puede dirigir a un objeto, mientras que la designación de fenómeno psíquico no reconoce las diferencias entre los modos de aprehender los objetos, tomándolos a todos como representaciones. Ahora bien, la conciencia permite que el yo capte no sólo objetos, sino también los actos en los cuales se dirige a ellos. Es decir, la conciencia tiene la posibilidad no sólo de captar objetos, sino también de percatarse de esta captación. El contenido de la conciencia es doble: por un lado se remite al objeto percibido como tal, y por otro sabe que se remite a tal objeto mediante la percepción, el juicio, el deseo, etc. La conciencia tiene un doble modo de dirigirse, uno al objeto y otro a la aprehensión de dicho objeto: cuando veo la esfera roja, en efecto percibo la esfera, al mismo tiempo puedo "tener conciencia" de que percibo una esfera roja.

Tenemos pues, que la conciencia se dirige a los objetos mediante actos, los cuales son vivencias intencionales. Las vivencias pueden darse de distintos modos, sea percibiendo, juzgando, deseando, imaginando, etc., pero siempre se dan con un contenido específico, que es el objeto al cual están dirigidas. El modo en el cual se dirige la conciencia al objeto es judicativo en el caso de los juicios, imaginativo en el caso de la imaginación, representativo en el de la representación, etc. A cada acto le corresponde su propio modo de referirse al objeto. Un acto contiene siempre una referencia intencional al objeto, por remitirse de un modo específico a él. El objeto no aparece sin más, sino que se da en un juicio o un deseo, etc., sobre él. El objeto captado es siempre intencionado de alguna manera. Pero un objeto puede ser intencionado simultáneamente de diversos modos: si percibo una manzana, puedo

⁴ *Idem.*, p. 486

hacer un juicio sobre ella y decir lo saludable que sería comerla, o percibirla estéticamente y pintar un cuadro sobre ella, o simplemente desear comerla. El mismo objeto puede ser captado de distintas maneras, en el mismo momento o bien en momentos distintos, esto no importa tanto, lo que es importante resaltar es que, independientemente del modo en que se capte el objeto, la conciencia tiene siempre un contenido intencional mediante el cual el objeto es aprehendido. Cuando una vivencia tiene, digamos, un contenido múltiple, como en el ejemplo recién mentado, la vivencia es compleja. Las vivencias complejas se construyen como un edificio, como si se fundara sobre una representación, un juicio sobre lo representado, y sobre esto, un deseo, y así sucesivamente; pero a la base se encuentra el hecho fundamental de que la vivencia tiene siempre un contenido.

Hay que precisar que la intención que se dirige al objeto no es el objeto mismo; no son idénticos la intención y aquello a lo que ésta se dirige, del mismo modo en que no es idéntica la percepción a lo percibido, o el juicio a lo juzgado, o la representación a lo representado. Sin embargo, el objeto sólo puede ser captado desde su ser-intencionado en la vivencia intencional. Si bien la intención y el objeto al que se dirige no son idénticos, la intención implica ya siempre al objeto al que se dirige. Para que una vivencia sea intencional es necesario que su contenido, el objeto, sea “realmente” intencionado, es decir, que haya un aprehender dicho objeto. Aquellos objetos que percibimos de manera casual no constituyen propiamente una vivencia intencional, por faltar la direccionalidad específica hacia ellos de la conciencia. El objeto intencional es, según esto, aquel hacia el cual está dirigida la atención de la conciencia.

Un objeto sólo es aquello que es captado intencionalmente por la conciencia. ¿Qué debemos entender por objeto? Algo es un objeto sólo en la medida en que es para un sujeto, para una conciencia que lo aprehende, sea en el modo de la percepción, la representación, etc.; un fenómeno en cuanto captado es un objeto. Esto amplía el concepto de objeto, que no se refiere a meras cosas materiales, sino que abarca también proposiciones, juicios, voliciones, etc. Según esto, un fenómeno, sea o no físico-material, puede ser considerado como objeto. (Es objeto, tanto una proposición matemática, como la fórmula algebraica de la parábola, como la silla que tengo enfrente). En este sentido, una vivencia intencional puede ser, a la vez, objeto de otra vivencia intencional, lo cual conforma las vivencias complejas que mencionamos líneas arriba. Empero, que el objeto, y en ese sentido el fenómeno, sea el contenido de la vivencia intencional, en cuanto que es aquello a lo cual se dirige la conciencia, no

implica, en este nivel y según lo dicho hasta aquí, que el fenómeno sea siempre una vivencia intencional.⁵

La relación entre conciencia y cosa, depende del acto de aprehender (representación, juicio, deseo, etc.) intencionalmente al objeto. La conciencia sólo vive el objeto como contenido de la vivencia intencional, es decir, sólo tiene experiencia del objeto en tanto que éste ha sido ya captado de alguna manera. En este sentido, no tiene caso preguntarnos por la cosa “en sí”, porque lo que hay, en todo caso, es una cosa intencionada para la conciencia. Se da, en efecto, una referencia entre la conciencia y el objeto, pero éste no es inmanente a la conciencia; de ser así, carecería de sentido establecer una relación entre ambos, porque el objeto estaría ya siempre dado sin “mediación” alguna por serle inherente a la conciencia; lo que es inherente a la conciencia es la intencionalidad que es la que le da el objeto a la conciencia. No hay, en sentido estricto, mediación entre la conciencia y el objeto porque aquello mediante lo cual la conciencia aprehende al objeto es su misma estructura, e.d., la intencionalidad. El objeto sólo se da en el acto de captarlo; aquello que une al objeto con la conciencia es el acto intencional. Husserl aclara el modo en que la vivencia intencional remite al objeto y lo contiene cuando señala:

“Las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen en el sentido de la intención. En ellas es mentado un objeto, se <tiende> a él [y esto es lo que significa intención: el ir hacia algo], en la forma de la representación, o en ésta y a la vez en la del juicio, etc. [...] no hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él [...] Sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva [...] Si está presente esta vivencia, hállese implícito en su propia esencia, que quede *eo ipso* verificada la <referencia intencional a un objeto>, que haya *eo ipso* un objeto <presente intencionalmente> [...] El objeto es mentado, esto es, el mentarle es vivencia; pero es meramente mentado; y en verdad no es nada”⁶

⁵ Por ahora no podemos afirmar que el fenómeno corresponda tal cual a lo que es la vivencia intencional. Sin embargo, conforme avanza la investigación de Husserl hacia la elucidación de lo que provee conocimiento en sentido estricto, dice que fenómeno sólo es aquello que da conocimiento a la conciencia, esto es, aquellas proposiciones que cumplen con la relación directa con el objeto, es decir, cuando se “vuelven” evidencia, que es la síntesis ideal en la cual una afirmación cumple con la correspondiente percepción del objeto, el cual está dado presencialmente.

⁶ *Idem.*, p. 495

Esto quiere decir que a la vivencia intencional le es propia la referencia a un objeto. Referirse es mentar, estar dirigido al objeto. Lo que se vive, si quiere verse así, es la vivencia y no el objeto⁷; en este sentido, el contenido de la conciencia es siempre una vivencia gracias a la cual tenemos 'conciencia' de los objetos. Lo que experimenta el sujeto es la vivencia intencional cuya característica esencial es el referirse siempre a objetos. Mientras se dé esta vivencia intencional, se dará a la par la verificación del objeto, pues éste está siempre ligado, en cuanto referente de la vivencia intencional, a ésta. Independientemente de si el objeto está o no físicamente, materialmente presente, lo que importa es que se dé la vivencia intencional, porque sólo en ella podemos captar algo como un objeto. Decir que un objeto está presente, sólo puede significar que es intencionado en la vivencia. Por ello, un objeto imaginado o recordado, está presente en cuanto contenido referencial de la vivencia intencional. Los objetos que no están "realmente" presentes pueden ser contenidos intencionales porque la vivencia no depende de la materialidad del objeto en cuestión, aún cuando siempre mantenga la referencia a un objeto dado. El contenido de la vivencia intencional no es el objeto "material", que puede o no existir realmente, sino lo vivido en ella.⁸

La conciencia capta objetos en la referencia de la vivencia intencional a ellos, misma que se puede dar de diversas maneras. En cada una de ellas el objeto es aprehendido intencionalmente aunque de manera distinta; sin embargo, el objeto aparece para la conciencia como intencional. Las diferencias entre un modo y otro son diferencias de contenido respecto de la vivencia intencional y no del acto de captar de la conciencia. Puedo captar un libro que está frente a mí de distintos modos, ver su portada y su reverso, la costilla, el empastado, las hojas, leer su contenido, etc. En cada caso, la percepción del libro es distinta, pero sigo captando este libro y no otra cosa; es decir, veo el objeto en su unidad.

Al contenido intencional le corresponde el objeto intencionado. Objeto se refiere tanto a la cosa mentada, como al modo específico en que es mentada. Esto es, es objeto la pluma percibida, tanto como decir que la pluma es azul o que fue un regalo especial y tiene por ello un valor sentimental. El objeto es captado y por ello es susceptible de

⁷ Poner en estos términos la diferencia entre lo vivido y el objeto, es problemático, porque lo vivido tiene que ver con el objeto. No es que la vivencia intencional sea independiente del objeto, sino que lo vivido no es el objeto, sino las sensaciones que "provoca" el objeto, el cómo es captado. El objeto es sólo percibido.

⁸ Dejamos de lado la cuestión de la diferencia entre objetos, como contenido intencional, y los sentimientos como actos intencionales, diciendo simplemente, que los objetos no son nunca actos, sino siempre contenido de las vivencias, mientras que los sentimientos, en tanto que tienen la posibilidad de estar ya referidos a un objeto, pueden ser actos intencionales.

serlo en distintos modos, cada uno de los cuales está referido al objeto. La totalidad del acto en el cual es aprehendido el objeto coincide con el objeto intencional completo, es decir, no se trata de cualquier pluma, sino *esta* pluma que es azul y que me regaló mi mamá.

La referencia intencional se da como una unidad aun cuando esté compuesta de varios actos. Cada acto tiene su propio contenido intencional, pero el conjunto de los actos que forman una vivencia compleja se da como una totalidad, en la que se pueden identificar sus partes específicas. Por ejemplo, al hablar de la pluma azul, si percibo que ésta se encuentra sobre la mesa, la vivencia total será la pluma sobre la mesa dentro de este cuarto, etc. Las vivencias simples o individuales se pueden aglutinar para formar una compleja, que será la unidad de la vivencia en cuanto tal, cuando sea el caso. Los actos parciales de la vivencia total no están simplemente yuxtapuestos, sino que conforman la totalidad de la vivencia del objeto intencionado, de tal suerte que lo que se vive es el acto unitario en el cual se da el objeto y no varias partes que más o menos guardan relación entre sí y cuya suma podría dar como resultado la vivencia.

La unidad de la vivencia no es la suma de las partes que la componen, más bien, las partes identificables de una vivencia están unas con otras en una conexión estrecha de complejidad y unidad. Vivimos el acto unitario de la vivencia bajo el cual están dados los actos parciales; éstos son vividos sólo en la medida en que son importantes para la totalidad del acto. La totalidad del acto tiene tanto una esencia intencional, que es la conjunción de materia (contenido intencional, objeto mentado), con la cualidad del acto (el modo en que es mentado: como representación, juicio, etc.), como esencia significativa. La referencia al objeto puede darse de distintos modos, como ya vimos, cuando esto sucede, lo que cambia no es el objeto sino el modo de la referencia en que nos remitimos a él. No cambia el contenido intencional, sino la esencia significativa, es decir, el contenido descriptivo de la vivencia. La esencia significativa es el correlato que se establece con el objeto intencionado y que se manifiesta en la esencia intencional.

Recapitulando: la conciencia, que corresponde a la estructura que guarda toda posibilidad de conocer, está conformada por la intencionalidad. La conciencia aprehende objetos, que sólo pueden darse para ella como contenido de las vivencias. La intencionalidad es, digámoslo así, la posibilidad que tiene la conciencia para vivir esas vivencias. Los objetos captados (representados, juzgados, deseados,

imaginados, en fin, vividos) no son entidades meramente materiales, sino que son objetos aprehendidos intencionalmente por la conciencia. La conciencia sólo puede conocer y percibir objetos intencionales; las entidades, materiales o no, reales o no, solamente son objetos para una conciencia.

La estructura esencial de la conciencia es la intencionalidad, ésta es el estar-dirigida la conciencia a algo. Este estar-dirigida constituye la vivencia intencional. El contenido de la vivencia intencional es el objeto al cual está dirigida. La conciencia es una relación entre ella y el objeto del cual se tiene conciencia; el modo de esta relación es la intencionalidad, la vivencia (intencional) es esa relación. La vivencia intencional implica un objeto intencionado, esto es, el estar-dirigido de la conciencia implica aquello a lo que se dirige: si percibo, percibo algo. El contenido del acto de percibir, en este caso, es la vivencia intencional. La referencia de la vivencia intencional implica el objeto al cual se refiere, es decir, un objeto presente intencionalmente. La vivencia intencional es igual al contenido vivido.

Esta identidad entre la vivencia intencional y el contenido vivido quiere decir que, en la vivencia no se tiene lo vivido y el objeto independientes uno del otro, sino una sola cosa: la vivencia intencional. No es que por un lado se dé el objeto como tal y por otro lo que se vive del objeto, sino que lo que se vive en la vivencia intencional es el objeto intencionado: <“Lo sentido, por ejemplo, no es otra cosa que la sensación”>⁹. Así, el contenido de un acto intencional es el objeto al que está dirigida intencionalmente la conciencia, objeto que es, en ese acto, intencionado.

El acto es la vivencia intencional. Cuando percibo algo, ese algo percibido es un objeto real. Me dirijo al objeto percibido y no al acto de percibir; el objeto aparece en la percepción que tengo de él. Al percibir el objeto, se presentan con él sensaciones, de color, de sonido, etc. Lo que “vivo” son las sensaciones que aparecen con el objeto, aunque éstas no son el objeto percibido. “El objeto no es vivido, sino visto”¹⁰. Lo vivido son las sensaciones del objeto, pero el objeto es sólo percibido; con esta distinción entre lo vivido (sensaciones) y lo percibido (objeto) se da la diferencia entre la cosa que aparece y la aparición de la cosa. Lo primero corresponde a qué aparece y lo segundo a cómo aparece.

⁹ *IL2*, p. 495, citado en Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés-UIA, México, 2004, p. 73

¹⁰ Xolocotzi, A., *Op.cit.*, p. 74

El objeto no es inmanente a la vivencia intencional porque es un objeto del mundo (en un espacio y tiempo determinados), pero es intencionado en ella, en el percibirlo. La vivencia está dirigida al objeto, lo percibo, pero el objeto no está en la vivencia de modo inmanente, sino intencionalmente; y la intencionalidad es inherente a la conciencia. La vivencia es intencional quiere decir que está dirigida al objeto, que es intencionado, mismo que aparece en lo vivido, en las sensaciones.

Según esto, podemos distinguir, del contenido de la conciencia, por una parte la “vivencia de la aparición de la cosa” que está constituida por los nexos y referencias de la conciencia con el objeto. Y por otra parte, “la cosa que aparece”, que es el objeto que aparece. El primero es el contenido efectivo (las sensaciones y su aprehensión) y el segundo es el contenido intencional de la conciencia. Al primero corresponde el cómo percibo al objeto, al segundo el objeto que percibo. A pesar de que podemos distinguir estos dos contenidos de la conciencia, no son del todo independientes: el contenido efectivo no puede darse sin el objeto que aparece.

Cada acto de la conciencia está dirigido a objetos reales. Estos son percibidos; en el ser percibidos entran en juego tanto la cosa que se percibe como el modo en que es percibida. El objeto intencional es el contenido de la representación mediante la cual el mundo es accesible para la conciencia, pero esta representación es inherente a la conciencia misma. De tal manera que, “El mundo real [...] es sólo accesible mediante imágenes representativas inherentes a ella [la conciencia]”¹¹. Esta representación no es, sin embargo, algo distinto del objeto real, exterior. Entonces, el objeto intencional es el objeto real, que es el contenido de la representación que es inherente a la conciencia. El modo en que el objeto intencional es inherente a la conciencia es el ser mentado conscientemente el objeto. Ahora bien, el objeto intencional, real, no tiene el modo de ser de la conciencia sino el modo de la realidad mundana. Este objeto es inherente a la conciencia en su ser mentado por ella, es decir, en el acto intencional en el que la conciencia se relaciona con tal objeto.

La vivencia intencional es lo vivido por la conciencia, es lo efectivo de un acto, esto es, las sensaciones. El contenido de la vivencia intencional es el objeto intencional, es decir, el objeto relacionado en la conciencia. Esos actos, las vivencias intencionales forman la conciencia. La relación entre lo vivido y la existencia del objeto, es decir, la relación entre el acto o vivencia y el objeto real, se da en la intencionalidad misma:

¹¹ *Idem.*, p.75

percibo un objeto que es real, pero lo que constituye la vivencia intencional como tal es lo efectivo del acto, lo que se vive en la vivencia son las sensaciones del objeto, mientras que éste es simplemente percibido.

1.2 La transformación de la conciencia, la intencionalidad y la vivencia en Heidegger

Desde la discusión que se suscita entre la idea de filosofía y la de concepción del mundo, se da ya, al menos en forma de esbozo, aquello que podría trazarse bajo el término de intencionalidad en Heidegger: “Toda concepción del mundo y de la vida es ponente, es decir, es siendo relación con un ente”¹². En la gran obra de 1927, *Ser y tiempo*, Heidegger no habla de la intencionalidad, el término es abandonado por el autor. Sin embargo, en obras anteriores, este término tiene un papel central respecto de la fenomenología y el *Dasein*, y por ende, respecto de la investigación sobre la pregunta por el sentido del ser. El cometido del presente apartado es mostrar cómo la estructura de la intencionalidad, fundamental en obras como *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, es “reemplazada” en *SyT* por la unidad estructural que se da entre comportamiento (comportarse) y familiaridad del *Dasein* respecto del mundo.

Establecer el puente entre la estructura de la intencionalidad y las estructuras del comportarse y la familiaridad, es una tarea a la vez fácil y difícil. Es fácil en tanto que el primer acercamiento a la intencionalidad dice que ésta es un comportarse del *Dasein* respecto de los entes, en este sentido, todo hacer del *Dasein* está “impulsado” por la intencionalidad, esto es, todo acto es intencional. En este sentido, todo hacer de dicho ente es siempre intencional. Sin embargo, por otro lado, el concepto de intencionalidad acarrea toda una tradición filosófica con la que Heidegger pretende romper. Desde esta tradición, la intencionalidad se expone como una estructura de la conciencia inherente a un sujeto. Bien es sabido que Heidegger no parte de la idea de un sujeto, que conlleva siempre la relación con un objeto, la cual mantiene la metáfora espacial del dentro-fuera. Pero cuando se habla comúnmente de intencionalidad, es casi inmediata la referencia a un sujeto que va hacia un objeto; la intencionalidad es vista por la tradición como una estructura de la conciencia de un yo. Desde la investigación fenomenológica, desde Heidegger, la intencionalidad ha de cobrar un nuevo sentido, uno que vaya más allá de una estructura del sujeto. A la luz de la

¹² Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 34 (PFF)

intencionalidad como fenómeno, ha de mostrarse cómo esta representa y constituye el modo en que el *Dasein* se relaciona con el mundo.

Veámos que Husserl en las *Investigaciones lógicas* sostenía la existencia de la unidad de las vivencias, en una estructura primordial que es la conciencia, cuya característica esencial es la intencionalidad. Mediante ella, el sujeto es capaz de relacionarse con los objetos en los distintos modos de la aprehensión, tomando en consideración que el yo no es un “polo que irradie comportamientos”. Si bien Husserl no se mueve marcadamente en la dinámica según la cual el sujeto debe salir de sí para acceder a la esfera de lo objetivo, de lo objetual, sí hay una tendencia del sujeto, en la que éste capta a los objetos y de esta manera los aprehende. De este modo, la conciencia se relaciona con los objetos desde la percepción misma de ellos, y toma esta percepción como el objeto mismo. Recordemos: cuando percibo la silla no percibo mi percepción de la silla, sino esta silla. ¿Cómo cambiar la perspectiva desde la cual la tradición ha visto la intencionalidad? Según Heidegger, la comprensión que la tradición arrojó sobre la intencionalidad no ha dado en el clavo. Por ello, se hace necesaria una investigación que muestre desde una perspectiva fenomenológica la importancia de la intencionalidad.

Retomando el análisis husserliano, Heidegger nos dice que la intencionalidad está constituida por vivencias, esto es, todo aquello que es vivido o vivible. Esta afirmación implica dos cosas, que hay algo que se vive y que hay alguien que lo vive. Establezcamos desde ahora una distinción importante: el ente que vive es radicalmente diferente, en su constitución tanto óptica como ontológica, del ente vivido¹³. En las vivencias, un ente (*Dasein*) está referido a otro ente, que puede ser un *Dasein* o bien un ente distinto a éste. Tenemos tres características fundamentales de

¹³ Creo importante desde ya hacer patente esta distinción. Me parece que la diferencia ontológica implica tres partes: el ser, los entes y el *Dasein*. Por las aclaraciones en la introducción a *Ser y tiempo*, y por la misma importancia de la analítica existencial, resulta sostenible la idea de que la diferencia ontológica se da, no sólo entre ser y entes, sino también entre entes y *Dasein*. Por otro lado, esta distinción acarrea problemas, en especial en el tema que nos ocupa ahora, el de la intencionalidad. En tanto esta cuestión implica el modo en que se relaciona el *Dasein* con entes que no son como es él, surge la pregunta de cómo es posible que se relacionen dos entes que son ontológicamente distintos. A pesar de esta dificultad, que trataremos de disolver en la exposición, me parece necesario, para la comprensión de un concepto de existencia, mantener la distinción entre uno y otro entes, más allá de una mera caracterización de regiones del ser. Como ha de apreciarse en el desarrollo del pensamiento heideggeriano, el ser no tiene, en sentido estricto, regiones. El *Dasein* es también un ente, pero es un ente “esencialmente” distinto de los otros entes con los que no comparte su forma de ser; el *Dasein* es un ente señalado ontológicamente por el hecho de que existe, mientras que los entes intramundanos están-allí-delante. ¿No es suficiente el tener en consideración esta diferencia entre los modos de ser entre uno y otro, entre existencia y estar-allí, para plantear de otro modo la diferencia ontológica? En la relación que hay entre el ente que vive y el ente vivido, habría que establecer si hay distintos tipos de entes vivibles, esto es, si sólo se viven “objetos” o si se puede tener vivencias sobre el *Dasein*. Esta discusión y sus respectivas conclusiones no nos atañen por el momento.

las vivencias: que son vividas, que alguien las vive y que están referidas a algo. Este estar referidas, es lo que la tradición interpreta como un vínculo, un puente, entre el ente que las vive y el ente que es vivido. En lo que sigue veremos que esta interpretación no es del todo acertada.

Las vivencias se caracterizan por presentar algo a alguien, en este sentido ponen en relación a un ente con otro. El poner en relación implica un comportarse respecto-de. El único ente capaz de comportarse es el *Dasein* (esta es la diferencia radical entre el *Dasein* y un mero ente). En el comportarse, se denota una postura o perspectiva frente al ente, lo cual significa ver al ente de alguna manera. En el comportarse que ve al ente (que lo descubre), está el *Dasein* dirigido a éste. La vivencia, según esto y según lo dicho más arriba, es siempre intencional: el ente es visto desde una intención del *Dasein*. A la intencionalidad le es inherente la *intentio* y el *intentum*. El primero se refiere al dirigir-se-a del *Dasein*, mientras que el otro se refiere a aquello a lo que está referido éste. En la lectura tradicional, el *intentum* corresponde al objeto, la *intentio* al sujeto. Sin embargo, la intencionalidad, en sentido fenomenológico, no se refiere a la relación sujeto-objeto, donde el primero accede al segundo saliendo de su esfera para ir a éste; la intencionalidad no es algo que se añada unas veces u otras al sujeto en presencia de un objeto, sino que más bien, los momentos constitutivos de la intencionalidad (*intentum* e *intentio*) se pertenecen mutuamente, la intencionalidad es una correlación. Si falta uno de éstos, no se da la intencionalidad.

Cuando hablamos de estar dirigido-a, no nos referimos a una actitud contemplativa, académica o intelectual, sino a una "actitud natural". Con esto se quiere dar a entender que el modo en el que cotidianamente nos referimos a las cosas, el modo en que nos orientamos y nos conducimos en el mundo de manera inmediata, es siempre ya intencional. En este sentido, una vivencia no es un acto excepcional sino cotidiano, usual, normal. No es, la vivencia, el producto de un ejercicio reflexivo, es más bien, aquello que caracteriza todo acto, todo hacer u omitir, del *Dasein*, que dicho sea de paso, es el ente que somos nosotros mismos. La "vida humana", todo su hacer, es en el modo de vivencias intencionales. Es importante señalar este punto, que más que trivial, ha sido pasado por alto constantemente. El hecho de que la más pueril acción humana sea ya de hecho intencional, da elementos para poder mostrar que la relación sujeto-objeto no es el modo original de relacionarnos con los entes, como se verá más adelante. Todo comportamiento del *Dasein* constituye una vivencia intencional.

Si establecemos la intencionalidad como una relación entre sujeto y objeto, entre conciencia y objeto, suponemos que el sujeto se dirige a un objeto real, a un objeto allí presente fuera de la conciencia del sujeto. Al sostener, como tradicionalmente se ha hecho, que el sujeto pertenece a una esfera separada de la del objeto, que ambos pertenecen a regiones del ser opuestas entre sí, se da la metáfora espacial que mencionamos líneas arriba: el dentro (sujeto) y el afuera (objeto). Esta o-posición resulta insostenible ante el problema del puente: ¿cómo pueden relacionarse estos dos ámbitos del ser, como de hecho lo hacen? En esta interpretación, la intencionalidad juega el papel del vínculo que une al sujeto con el objeto. Así, la intencionalidad para la tradición, es una cualidad del sujeto que se activa o que se pone en función cuando aparece frente a la conciencia un objeto. Esto presupone que el sujeto sale de sí, transportado por la intencionalidad, o que ésta hace una traducción de lo que es el objeto para el sujeto, además de suponer que el objeto es siempre un objeto real. Así entendida, la intencionalidad es algo que se activa unas veces sí y otras no, según la contingencia del aparecer de un objeto cualquiera.

La objeción, tanto de Heidegger como de Husserl, ante esta interpretación tradicional tiene dos partes. La más sencilla es la demostración de que de hecho se dan comportamientos intencionales en los cuales el objeto no es real, p.e., las alucinaciones o las percepciones equivocadas o simplemente imprecisas, o el imaginar. La otra es más compleja y tomaremos la perspectiva heideggeriana más que la husserliana al respecto, tiene que ver justo con el modo en que se relacionan el sujeto y el objeto. Para exponer este argumento es menester tomar por ciertas algunas afirmaciones: 1) la relación sujeto-objeto no es una relación original, 2) el *Dasein* (ente que se comporta) no es un sujeto, 3) no todo ente es objeto. Sobre esto volveremos más tarde.

Hemos señalado como característica básica de las vivencias el ser intencionales, y de la intencionalidad el estar-referida-a, el comportarse-respecto-de o estar-dirigido-a. En la mencionada actitud natural, va implícito el modo más sencillo de la intencionalidad, la percepción. Percibir quiere decir estar-dirigido¹⁴. En todo momento percibo algo, en todo momento soy intencional; aun en el más simple percibir, vivo intencionalmente. Toda actitud, comportamiento, atenerse, percibir es intencional. Este es, digámoslo así, el primer momento de relación entre *Dasein* y entes: la percepción (intencional). Al

¹⁴ Gracias a esta conexión entre percibir y dirigirse, se puede dar una nueva y más fresca interpretación a la supuesta pasividad de la percepción. Percibir no es mera y llanamente percibir, sino comportarse de algún modo respecto de algo. (Comportarse en la doble acepción de la palabra: tomar/tener actitud y portarse/llevarse a uno mismo).

abrir los ojos por la mañana y mirar la ventana o cualquier cosa en mi casa, este mirar es una actitud intencional, que no tiene las características de ningún sofisticado sistema de investigación, ni tampoco la elaboración de un mecanismo intelectual que tenga por resultado el ver la ventana de mi casa. La intencionalidad vivencial -por jugar un poco con las palabras- es un momento inmediato y constante en la vida humana.

Ahora bien, en el percibir, percibo algo, un ente. “Lo percibido en esta percepción <natural> es lo que denominamos una *cosa del mundo-en-torno*”¹⁵. Sin embargo, no todos los entes son cosas en el mismo sentido del término. Hay cosas del mundo circundante, en-torno, cosas de la naturaleza (como cuando contemplo un árbol sin más), y otros entes que son de la misma forma de ser que el *Dasein*, que no son, para nada ni cosas ni mucho menos objetos. Hablaremos especialmente de las cosas del mundo circundante. Estas son cosas que encontramos en el paso cotidiano, una mesa, una silla, la manzana, los puentes, un lápiz, etc. Empero, las cosas que, dicho con cierto equívoco, conforman el mundo-en-torno, no se dan como una multiplicidad de elementos que se van sumando entre sí, añadiéndose uno a otro hasta formar el conjunto llamado mundo. Por el contrario, las cosas que percibimos, se dan siempre como parte de una totalidad, de tal suerte que cuando me despierto en la mañana percibo mi habitación, y no un techo que está más o menos junto a unas paredes y ventanas, dentro de lo cual está mi cama, mi mesa de noche, etc. Lo que percibo primariamente es mi habitación, como una totalidad. Dice Heidegger: “No se trata de cosas que yo encuentre en el aula, sino de un entramado de nexos entre caracteres generales [...] estructuras cuyas correspondencias particulares yo puedo ver.”¹⁶ Lo que percibo son cosas, sí, pero cosas que guardan una relación tal entre sí que lo que se me muestra es este cuarto, esta aula. A esta red de relaciones entre las cosas percibidas, se le llama entramado o plexos de referencia.

Tomemos ahora una cosa en particular, para poder exponer el carácter intencional y vivencial de la percepción. Percibo una silla. Lo que percibo es un ente en cuanto tal y no una facultad de mi mente que me permite percibir la silla (percibo la cosa y no mi percibir la cosa). La silla se muestra como silla. La posibilidad de percibirla descansa en el ser-percibido de la cosa, lo cual no es una propiedad de ésta, sino más bien, una susceptibilidad a ser percibida. De igual modo, el ser-percibido no es una cualidad del *Dasein* que percibe, sino la susceptibilidad de percibir. El ser-percibido no es propio de

¹⁵ Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Trad. Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, España, 2006, p. 58 (PHCT)

¹⁶ *Idem.*, pp. 60-61

la cosa ni tampoco del *Dasein*. Lo percibido es la cosa, la silla, pero el ser-percibido no es una característica de la cosa, ni siquiera de la suma de todas las cosas. Este carácter se da en la relación inmediata entre cosa y *Dasein*, podríamos decir que es el puente entre ambos, siempre y cuando no se entienda con esto nada parecido a un dentro-afuera. Este es el tercer momento de la intencionalidad, junto con el *intentum* y la *intentio*, momento que queda por descubrir.¹⁷

Volvamos a los caracteres mencionados de la intencionalidad, a fin de ver junto con ellos el carácter de ser-percibido. El *intentum* es el ente en tanto que percibido, esta silla, es el “qué” percibo frente a mí; la *intentio* es el percibir al ente y el cómo lo percibo. El ser-percibido es la posibilidad de ambos momentos, el ente que puede ser percibido por el *Dasein* que puede percibir. “la intencionalidad sólo se define plenamente cuando se la llega a ver en cuanto inherencia mutua de *intentio* e *intentum*.”¹⁸; por esta inherencia no hay mediación alguna entre quien percibe y lo que es percibido, pues hay un “nexo estructural” entre ambos. Lo que percibo es el ente en su posibilidad de ser-percibido, en esta posibilidad, el ente es descubierto.

Hemos caracterizado burdamente los componentes internos de la intencionalidad. Ahora hemos de ver qué significa en Heidegger la intencionalidad, qué quiere decir que todo comportamiento del *Dasein* sea intencional.

El *Dasein* percibe entes, cosas. Lo percibido es; el modo de ser de lo percibido es el estar-allí (subsistencia), que es diferente al modo de ser del *Dasein*, la existencia. Por lo pronto dejemos a un lado esta distinción y digamos que lo percibido existe de algún modo -el del estar-allí-delante. En el ser-percibido se da la constatación de la efectividad de un ente. Lo que se percibe es lo existente, no la existencia misma; percepción no es igual a existencia. Lo percibido es un ente que existe y en cuanto existente es percibido. El ser-percibido es aquello “en virtud del cual la cosa es encontrada por nosotros como lo percibido, lo descubierto, y así, por medio del percibir, es accesible como subsistente.”¹⁹ Los entes son descubiertos en su carácter de ser-percibidos; el ente descubierto es puesto a la vista del *Dasein*. Percibir es dirigirse a un ente que está puesto allí delante de alguna manera. Este acto tiene tres momentos constitutivos: la percepción del ente, el ser-percibido y el percibir mismo.

¹⁷ El nexo entre lo percibido y el acto de percibir que se da en el ser-percibido, es un misterio, tal como señala Heidegger en varios pasajes de los libros antes citados. Cómo se da o por qué se da este nexo es algo que no sabemos y que tiene que ver con el misterio de lo que es el mundo.

¹⁸ *Idem.*, p. 68

¹⁹ *PFF*, p. 76

“Con el modo de hablar de dirigirse percipientemente a, decimos que la mutua pertenencia de los tres momentos de la percepción son caracteres de este dirigirse-a”²⁰. El percibir es siempre intencional, independientemente de las peculiaridades de los distintos modos de percibir.

Ha quedado sentado que la intencionalidad no se refiere primaria y originalmente a una relación sujeto-objeto. El sentido fenomenológico de la intencionalidad se refiere más bien al modo en que el *Dasein* se comporta respecto de los entes, el modo en el cual está orientado en el mundo. Con lo dicho hasta este punto, ha de quedar claro que no hay un salir de una esfera para ir a otra. Más adelante se verá que esto no es posible porque no hay sujeto ni objeto en cuanto tales, de manera inmediata y originaria. Empero, aún queda una cosa por aclarar: el modo en que se relaciona el *Dasein* con los entes. Dijimos que la intencionalidad es una suerte de nexo entre el ente percibido y el que percibe, un puente que no es posterior a éstos, sino inherente a ambos de distintas maneras. Ese nexo implica un movimiento entre el *Dasein* y los entes perceptibles, nos referimos al sentido de la trascendencia en la cual se funda la intencionalidad.

En una afirmación cuya aclaración ha quedado pendiente se dijo que la diferencia entre el *Dasein* y los demás entes era su modo de ser, estos subsisten, el otro existe. Existencia mienta un estar-fuera-de. Como es de sospecharse no nos referimos al afuera de la relación sujeto-objeto, y sin embargo hablamos de un estar-fuera-de. El *Dasein* ex –siste, es, en un sentido aún por dilucidar, fuera-de. Lo que podemos decir por lo pronto es que este estar-fuera tiene que ver con la posibilidad de la intencionalidad, a saber, la trascendencia. Por ella, el *Dasein* va de sí mismo a las cosas que le rodean en el mundo circundante, de tal manera que es relativamente a ellas, en el estar dirigido a ellas. “Existir significa, entonces, entre otras cosas, ser comportándose con el ente. Pertenece a la índole esencial del *Dasein* existir en un modo tal que está siempre con otro ente”.²¹

Esta tendencia es, por lo pronto, lo que mentamos con el fuera-de. El estado de referido del *Dasein* a las cosas implica un movimiento peculiar: no es que el *Dasein* se despoje de sí mismo como si el alma le abandonara el cuerpo. Lo más pertinente para aclarar el movimiento de la trascendencia es prescindir de las palabras fuera y dentro, pues éstas nos remiten a esferas o regiones del ser, tan separadas entre sí que

²⁰ *Idem.*, p. 86

²¹ *Idem.*, p. 199

reunirlas es un problema. El “fuera” al que nos referimos, es el movimiento de la trascendencia que puede manifestarse con la intencionalidad: no sale el *Dasein* de sí, está referido a, y en este acto de referencialidad, el *Dasein* se refleja en las cosas, a tal punto en que puede definirse por éstas, abandonarse en ellas. Este abandonarse no es, una vez más, un dejarse, un separarse el *Dasein* de sí, sino más bien un confundirse con las cosas. Aún en este comportamiento que, cabe mencionar, no es adquirido sino inmediato en todo *Dasein*, se co-devela, junto con los entes descubiertos, un “yo”, el *Dasein* está presente para sí mismo aún cuando se pierda entre las cosas. Dos citas de Heidegger pueden aclarar esto último; por un lado: “Ante todo, tenemos que ver claramente que el *Dasein*, al existir, está presente a sí mismo, incluso cuando el yo no se dirige hacia sí mismo expresamente [...] El yo está presente al *Dasein* sin reflexión y sin percepción interna, *antes* de toda reflexión”. ¿Qué es reflexión? Hagamos una distinción entre la acepción escolar y una más sencilla, digamos óptica, del término: “reflejar significa refractar sobre alguna cosa, *reverberar en* ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa.”²² Por otro lado: “el *Dasein* no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. Se *encuentra* primaria y constantemente *en las cosas*, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera”²³.

El “en” del reflejarse, y de este modo estar, en las cosas no implica, en lo absoluto, que el *Dasein* esté perdido-indiferenciado entre las cosas del entorno, más bien indica el modo en que este ente se relaciona con las cosas. El *Dasein* es siempre un ser-con²⁴. La intencionalidad, los comportamientos del *Dasein*, guarda la posibilidad de este modo de ser en el mundo con los entes. En el reflejo en las cosas, se da una especie de transposición del *Dasein* hacia ellas, en la cual éste se comprende a sí mismo desde las cosas que cotidianamente le ocupan. Y como se dijo hace algunos párrafos: no vemos una cosa yuxtapuesta con otra, sino que las descubrimos en un entramado de cosas, en un contexto que las descubre como cosas percibidas, en un específico modo de darse ellas mismas. El modo de darse inmediato de las cosas es su funcionalidad, su para-qué. El *Dasein* se las ve con las cosas, en primera instancia, utilizándolas. Esto conforma una red de referencias a partir de la cual el *Dasein* se orienta en el mundo.

²² *Idem.*, p. 201 (las segundas cursivas son mías)

²³ *Ibid.*

²⁴ En el doble sentido de *Sein-bei* y *Mit-sein*. En este punto estamos hablando del *Sein-bei*, *bei* es tanto ‘con’ como ‘en’,

Esto último es algo que debemos retomar al principio del siguiente capítulo, pues es lo que nos da entrada para hablar del mundo en sentido heideggeriano. Por lo pronto, concluyamos diciendo que la intencionalidad, inherente a todo comportamiento, se funda en la trascendencia. Ésta remite al hecho innegable de que el *Dasein* existe en el mundo. La trascendencia es un signo peculiar de la existencia del *Dasein*, que se descubre, primariamente como ser-con-en-el-mundo.

Tratemos de aclarar un poco la relación entre intencionalidad y trascendencia que hemos apenas bosquejado aquí. Dijimos que la intencionalidad se funda en la trascendencia del *Dasein*. La intencionalidad se refiere a todo comportamiento del *Dasein*, de tal manera que los distintos comportamientos de éste son siempre intencionales. Intencionalidad quiere decir el estar-dirigido-a algo; el comportarse es este estar-dirigido-a algo del *Dasein*, comportarse respecto de algo. La relación que hay entre el comportarse y aquello respecto de lo cual se comporta el ente, es una relación inmediata que es inherente a la intencionalidad misma; intencional quiere decir, por definición, estar relacionado un ente con otro en el modo del comportarse uno respecto del otro; “La relación que denominamos intencionalidad, es el *carácter a priori de relación* que nosotros designamos como comportarse”²⁵. Según esto, preguntarnos por el modo en que un sujeto se relaciona con un objeto, como si fuesen dos elementos radicalmente separados y cuyo puente de paso entre una región y otra fuese la intencionalidad es erróneo. La peculiaridad de la intencionalidad es justamente estar ya siempre en dirección del “objeto”, o sea, que el puente está siempre tendido entre el “sujeto” y el “objeto”. “No necesito preguntar cómo las vivencias intencionales inmanentes adquieren contenido trascendente, sino que basta con ver que la intencionalidad no es otra cosa precisamente que aquello en lo que consiste la *trascendencia*”²⁶.

Si entendemos trascendencia en el sentido simple del sobrepasar algo, la intencionalidad cumple con este carácter de trascendente en tanto que siempre está ya dirigida a un objeto, esto constituye la esencia del comportarse del *Dasein*: el sobrepasar en-dirección-a. En este sentido, el afuera está ya siempre dado previamente en la intencionalidad fundada en la trascendencia. Que el *Dasein* sea intencional dice con igual originalidad que éste es trascendente. Decir que el *Dasein* es trascendente justamente por su carácter intencional significa que en el estar-dirigido, no hay, en rigor, ningún afuera al que este ente salga para relacionarse con

²⁵ *Idem.*, p. 86

²⁶ *Idem.*, p. 93

otros entes. La intencionalidad, vista desde la trascendencia no es una “relación entre dos entes subsistentes”, sino una estructura fundamental que posibilita el comportarse del *Dasein* en cada caso.

Hemos hablado específicamente de un tipo de comportamiento del *Dasein*, el percibir. En cuanto a la estructura intencional, a éste le corresponden tres momentos: el percibir, lo percibido y el ser-percibido. Con lo recién visto sobre la trascendencia, se dice ahora que el percibir, en la unidad de estos tres momentos constitutivos, se dirige, en la percepción, hacia una cosa. Este dirigir percipiente descubre a los entes. “El percibir es un *liberar* lo subsistente para que *pueda venir al encuentro*. El trascender es un descubrir. El *Dasein* existe como descubriente.”²⁷ Al percibir algo, descubro ese algo en la dirección que apunta la percepción. A la par, se devela el modo de ser de lo percibido. Con la percepción, quedan al descubierto el ente (que no es el de modo de ser del *Dasein*) y una cierta comprensión del modo de ser de este ente. Cómo se da esta comprensión y lo que implica se verá más adelante²⁸.

²⁷ *Idem.*, p. 100

²⁸ *Cfr.* Cap. 3

II. Habitar

*Todo se puede intercambiar entre los seres,
salvo el existir.*

Emmanuel Levinas

El presente capítulo tiene por finalidad desentrañar el modo esencial e inmediato de ser del *Dasein*. La estructura con la cual se refiere Heidegger a este modo de ser es el ser-en-el-mundo. De esta estructura, lo que nos interesa destacar es la peculiaridad propia del *Dasein*, del ente que soy yo mismo, de habitar, es decir, ser-en-el-mundo quiere decir habitar.

Dado que el tema propiamente dicho de este escrito es explicitar la relación entre existencia y facticidad, y el modo de ser, de existir, del *Dasein* es en todo caso, siendo-en-un-mundo, es menester hacer patentes los rasgos de este modo de ser. A lo largo de las siguientes líneas, veremos cómo es el *Dasein* en su inmediata cotidianidad y lo que implica este modo de ser. En primer lugar caracterizaremos el ser-en-el-mundo como estructura fundamental del ser del *Dasein*.

1. Ser-en-el-mundo

El ser-en-el-mundo es una estructura ontológica del ente que en cada caso soy yo mismo. Esto quiere decir que, de alguna manera, el *Dasein* está determinado –aunque no plenamente- en su ser por dicha estructura. En ella podemos observar tres elementos constitutivos que por ser cooriginarios, no pueden ser separados uno de otro como si fueran piezas de un rompecabezas que se ha de ir armado en un lapso determinado. Por el contrario, la estructura del ser-en-el-mundo es una unidad compleja. Sin embargo, con fines expositivos, es posible dirigir la mirada hacia uno de sus elementos para resaltarlo y así poder describir las características de esta estructura. Si marcáramos cada uno de los elementos cooriginarios del ser-en-el-mundo, tendríamos el ser-en, el mundo y el ente al cual le es propia esta estructura, a saber, el *Dasein*.

1.1 Ser-en

Para poder caracterizar acorde al fenómeno que nos ocupa, la estructura esencial del *Dasein*, hemos de aclarar en primer término qué entendemos por *en*. Ser-*en-el-mundo* da de inmediato una idea de espacialidad, como si se refiriera al ser que está en el mundo, al modo como localizamos un ente dentro de otro. Esta idea inmediata, es imprecisa porque confunde los modos de ser de los entes. Un ente que puede estar dentro de otro no es el *Dasein*, es más, es un ente radicalmente distinto al *Dasein* en lo que a su constitución de ser respecta. Los entes dentro del mundo son intramundanos, y su carácter de ser es el de lo que está-allí delante. Lo que se pone en juego en esta confusión es la perspectiva desde la cual caracterizar el ser-en-el-mundo; la confusión se da cuando pensamos en esta estructura desde una idea específica de la espacialidad.

Dos acepciones posibles del *en* son, la que se refiere al *Dasein* y que caracteriza propiamente al *en*, y la de los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein* y que, para evitar mayores confusiones, denominaremos como estar-dentro-de. El *en*, a diferencia del estar-dentro, no es, en primera instancia, una referencia espacial, sino que remite a la constitución del ser del *Dasein* en cuanto existente. Pero, la posible acepción de “en” como estar-dentro-de, correspondiente a los entes que están-allí, sí tiene un rasgo eminentemente espacial. Los entes que tienen esta forma de ser son localizados dentro del mundo por el *Dasein* que les hace frente en el trato cotidiano e inmediato con ellos. ¿Podemos inferir de lo dicho hasta aquí que hay dos acepciones de mundo, una que se refiere a los entes que no son de la misma forma de ser del *Dasein* y otra que se refiere a éste? No. Los entes que no son de la forma de ser del *Dasein* son “parte” del mundo en tanto que aquel los localiza *como* dentro del mundo; es decir, tomadas con rigor las cosas, los entes que están-allí no tienen mundo, sino que están dentro de él solamente porque el *Dasein* los ve de esta manera.

La forma de ser-en del *Dasein*, antes de constituir una forma de ser de un ente en el espacio, es el habitar: <“en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, [...] “estoy familiarizado con”>¹. Esto quiere decir: la forma de ser del ente que en cada caso soy yo mismo es siendo en un mundo², lo que significa, el ser-en del *Dasein* implica la familiaridad con el mundo, el ser habituado al mundo y, con ello, a los entes que no son de la misma forma de ser del *Dasein*, pero que están dentro del mundo. El modo como el *Dasein* encuentra a estos otros entes con los que no comparte la misma forma de ser, es el hacerles frente. En su modo de ser

¹ Syt, p. 66-67 G

² Siguiendo la traducción de J. Aspiunza para *In der Welt Sein*

inmediato, el *Dasein* se topa constantemente con estos entes, le salen al paso en su cotidiano ser-en-el-mundo.

1.2 Mundanidad del mundo: mundo en-torno, significatividad

En la descripción que busca exponer el fenómeno del mundo, lo primero que señala Heidegger es la dificultad de obtener un concepto “natural” de mundo. La razón de ello es que en toda teorización que pretenda definir al mundo, está supuesto ya el mundo sobre el cual se pretende “reflexionar”, precisamente por el carácter de familiaridad mencionado líneas arriba. La caracterización preteórica heideggerina de los fenómenos, no es una huida ante este supuesto del mundo que subyace a todo discurso sobre él; muy por el contrario, es el encarar este supuesto y evidenciarlo. *El mundo está ya siempre allí, es ya siempre (lo) dado*. Esta afirmación pretende hacer manifiesto dicho supuesto; por un lado, dice que el mundo es algo previo –término aún por dilucidar-, y por otro, que el mundo no sólo es un supuesto que subyace a todo lo que pueda ser dicho sobre él, sino que como tal, es la base para toda explicación sobre éste. Lo que significa: el mundo no es algo a lo cual puedo acceder en un acto más o menos voluntario, sino que está *ahí* siempre, anterior a la voluntad del actuar. Si pensamos en lo dicho en el capítulo anterior, sobre la relación intencional de la conciencia con los objetos ‘externos’ a ella, el evidenciar el carácter previo del mundo viene a romper con esta dinámica relacional entre conciencia y mundo. Pero esto irá quedando claro conforme la presente exposición avance, sobre todo al mostrar qué tipo de “relación” hay entre *Dasein* y el mundo, y si podemos seguir catalogándola como relación.

Las “dificultades para obtener un concepto natural de mundo” conducen a ver el fenómeno en su constitución misma, es decir, si el mundo está ya siempre ahí, ha de ser visto bajo esta luz del carácter de previo. Que el mundo sea lo dado de antemano, tiene que ver con la peculiar forma de ser del ente que busca la explicación del fenómeno del mundo: el *Dasein*. A este ente le es inherente el carácter ontológico de ser-en-el-mundo, por ello, la mostración del fenómeno del mundo debe darse desde el modo en que el *Dasein* ‘experiencia’/vive, o como se verá, *habita* el mundo. El ser del *Dasein* está intrincado con el ser del mundo.

A la pregunta de qué es el mundo, respondemos inmediatamente que es un lugar, un lugar donde el hombre es. Esta respuesta es, más que incorrecta, imprecisa; para decir con razón que el mundo es un lugar, nos falta aún camino. Por ello hemos de

partir de la caracterización del modo de ser inmediato del *Dasein*, por ser éste quien tiene un mundo.

Sin embargo, la caracterización vulgar del mundo responde siempre a la pregunta por el qué es el mundo desde aquello que, propiamente, no es el mundo. El mundo es un ente. *En* el mundo encontramos, a su vez, otros entes, cosas, digamos, objetos que tienen que ver con lo cotidiano. De estas cosas decimos que son parte del mundo, como si el mundo fuera formado por la totalidad de lo que encontramos en él. Este tipo de entes, cuya peculiaridad de ser es el estar-allí, los llamamos intramundanos, por estar dentro del mundo. Cosas como los libros, los lápices, las ventanas, las calles, etc., las identificamos como parte del mundo. Esto es así porque, en efecto, estas cosas están en el mundo, aunque de una manera radicalmente distinta de cómo está el *Dasein* en el mundo. Para radicalizar un poco más la diferencia entre los modos de ser de un ente y otro, podemos decir que los entes caracterizados por ahora como lo que está-allí, están dentro del mundo, mientras que el *Dasein* se encuentra en el mundo. Mientras que el *Dasein* es-en, los entes intramundanos están-dentro-de.

Al interrogarnos sobre el mundo, nos topamos de inmediato con una concepción espacial de éste, la cual debe aún ser aclarada. Como parte de esta concepción decimos que en el mundo encontramos las cosas cotidianas: la taza está sobre la mesa, la cual está dentro del cuarto, que se encuentra en la casa, sobre la calle en un país determinado. Siguiendo esta cadena de lugares, podemos extendernos hasta hablar del universo y abarcar así “todo el mundo”, de tal suerte que podemos decir, sin temor a equivocarnos: la taza está en el mundo. Un ente que está así dentro de otro tiene la forma de ser del estar-allí, y se denomina como un ente intramundano, en cuanto se limita a estar-allí-delante. Este tipo de entes son, esencialmente distintos del *Dasein* en lo que a su constitución de ser respecta. Un *Dasein* nunca puede ser un ente que está-allí, aunque en algunos casos se pretenda tomar como tal.

Desde el comienzo de la caracterización del mundo, nos encontramos con los entes que se localizan dentro de él, y cuyo carácter de ser es el estar-allí. Los entes intramundanos, dentro del mundo, son identificados así por el único ente que es capaz de ver, el *Dasein*. ¿Cuál es, entonces, la relación entre los entes intramundanos y el mundo y el espacio? El mundo no es la totalidad de los entes que podamos localizar dentro de él, no es el conjunto que abarca lo ente. Sin embargo, el *Dasein*, de quien se puede decir propiamente que tiene mundo, se encuentra con ellos, hace frente constantemente a estos entes intramundanos.

Al ser del *Dasein* le es peculiar ser-en-el-mundo, en éste se mueve con un carácter de familiaridad. Esta familiaridad se da respecto de los entes intramundanos, los cuales sólo pueden ser intramundanos en tanto que el *Dasein* los ha descubierto así dentro de un mundo. La familiaridad en la que se mueve el *Dasein* en su modo inmediato de ser la llama Heidegger curarse-de u ocuparse-de³. El *Dasein* descubre a los entes que le salen al paso ocupándose de ellos.

En el capítulo anterior vimos que la estructura de la intencionalidad determinaba todo comportamiento del hombre, a tal grado que parecía redundante la expresión “comportamiento intencional”. El curarse-de que apenas mencionamos, no se refiere a un carácter intencional del comportamiento. Curarse-de y comportamiento intencional no son términos equivalentes. Al sostener una teoría de la intencionalidad se mantiene una cierta idea de conciencia y, por lo tanto, la preeminencia de un sujeto que se dirige a un objeto; el curarse-de se refiere por el contrario al carácter ontológico de un ente en específico, del ente que, justamente, soy yo mismo. El *Dasein* que se mueve en los distintos modos del ocuparse-de, más allá de tener comportamientos respecto de los entes, sean de la forma que sean, se cura de ellos, esto es, el curarse-de, lo que manifiesta no es un tipo de comportamiento tanto como un modo de ser. Lo que se refleja, por decirlo de una manera un tanto imprecisa, en la diversidad de los comportamientos del *Dasein*, es su forma peculiar de ser.

¿Cómo se relaciona el *Dasein* con los entes que no son de la misma forma de ser que él? Ocupándose de ellos. Pero, ¿qué implica este ocuparse? Para que el *Dasein* pueda curarse-de los entes, es menester que éstos comparezcan para el *Dasein*. El modo de ver a estos entes es el descubrirlos dentro del mundo. Estos entes de los que hemos dicho que tienen el carácter de ser de lo meramente allí, son descubiertos dentro del mundo en el trato cotidiano del *Dasein* con ellos. Este trato se caracteriza por mostrar a estos entes como útiles: los entes que están-allí comparecen dentro del mundo desde su funcionalidad específica. El *Dasein* descubre a los entes que están-allí como entes que sirven para algo. En este descubrirlos, los entes se hacen accesibles como lo que está a la mano. El mismo término que emplea Heidegger para describir a estos entes señala una cierta idea de la espacialidad de ellos: son justamente a la mano, es decir, están al alcance del *Dasein* que los ocupa, están en la

³ El primero corresponde a la traducción de J. Gaos, y el segundo a la de J. Rivera. En lo sucesivo se indicará cual traducción se está utilizando con la inicial del apellido del traductor en la referencia. Por razones estilísticas usaremos indistintamente ambos términos.

cercanía del *Dasein* y son descubiertos en el paso cotidiano de éste en tanto que son utilizados. <Un útil no “es”, rigurosamente tomado, nunca>⁴. Lo que pretende mostrar esta cita es que un ente “en sí mismo” no es un útil, no es que al ente le sea esencial o que su “sustancia” sea la de ser un útil, sino que es el *Dasein* el que en cada caso le da al ente ese carácter de útil, que sitúa al ente del caso a la mano.

Un útil es un ente que sirve-para. Éste es descubierto no de manera aislada, sino siempre en un contexto específico, en el cual es el útil que debe ser según el caso. Es decir, un útil es descubierto dentro de una totalidad de útiles. Líneas arriba decíamos que la taza está sobre la mesa, la mesa en el cuarto, el cuarto en la casa, la casa en la calle, etc. Lo que acabamos de hacer no es un listado de lugares y cosas que se relacionan de alguna manera entre sí, sino el modo en que se conforma lo que Heidegger llama “mundo en-torno”. Vayamos poco a poco. Cuando tenemos frente un objeto, lo que vemos no es un objeto aislado, sino a éste en relación con otros objetos. Al ver la taza, no veo la taza sin más, sino que la veo sobre la mesa, formando parte de un lugar determinado. Del mismo modo, un útil es descubierto como tal en referencia a otros entes que son también útiles en un lugar específico, p.e., al toparme con una herramienta, ésta está localizada en el lugar que le corresponde, en el taller. Cada útil tiene su lugar según aquello para lo que sirve, esto es, la herramienta en el taller, los cubiertos en la cocina, los libros en la biblioteca, etc.

El descubrir los útiles se da en el andar cotidiano del *Dasein*, es decir, el modo cotidiano de ser de éste implica hacer frente a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*. En el hacerles frente los descubre de inmediato como útiles; el *Dasein* se comporta respecto de estos tomándolos en su carácter de utilidad, esto es, el trato del *Dasein* con los entes que no son de la misma forma de ser que él se da en el utilizarlos. Es importante señalar que este descubrir a los entes en su carácter de útil no es un acto asistido por algún tipo de teoría. No hay una tematización de los entes-útiles para poder utilizarlos, sino que el acercamiento inmediato con éstos se da solamente porque son descubiertos desde su utilidad. No se da primero la percepción del ente, para posteriormente tener la voluntad o el impulso de utilizarlo y después el acto como tal de usarlo, sino que el trato inmediato con el ente, la percepción que lo descubre, se da en utilizarlo inmediatamente, sin miramientos de ninguna clase.

⁴ *Idem.*, p. 81 G

Lo que muestra en última instancia el carácter de útil atribuido a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*, es el ser-algo-para. En el para-qué del útil se revela la referencia de un ente a otro: la taza sirve para servir café en ella; la taza está, según su funcionalidad, en referencia al café. La referencialidad establece nexos entre los entes, de tal suerte que la totalidad de las referencias conforma todo un sitio, en el cual localizamos a los entes, conformando el plexo de significatividad del mundo, es decir, los entes cobran significado al ser descubiertos en su funcionalidad. El descubrir a los útiles en conformidad con el plexo de referencias al cual pertenecen, se da en el andar cotidiano del *Dasein*, esto es, en el andar viendo en-torno. El ver-en-torno descubre el mundo como mundo circundante. Esta caracterización del mundo remite de manera muy plástica al modo como el *Dasein* se encuentra en el mundo: el mundo “rodea” al *Dasein*, por supuesto no a la manera en que un ente intramundano contiene a otro. <El mundo inmediato del [*Dasein*] cotidiano es el mundo circundante>⁵.

El usar a los entes los descubre en su peculiar utilidad: mientras más despreocupadamente usamos un útil, mejor lo utilizamos. El uso despreocupado, la confianza con la cual utilizamos un ente revelan el carácter de familiaridad que guardamos con éstos, carácter que se extiende al mundo en tanto que los útiles están siempre en un plexo de significatividad. La finalidad de usar a los entes no está en ellos mismos, es decir, no buscamos procurar la realización de la esencia de estos entes, sino que los utilizamos porque los necesitamos para algo, no martilleo por la belleza del martillar, sino que martilleo para construir una silla. Lo producido entra también en la totalidad de los plexos de referencia, lo mismo que los materiales utilizados para su construcción; por lo regular, la obra producida es también un útil. Cuando un útil falla, se interrumpe momentáneamente la referencialidad, sin embargo, ésta es restituida con la sustitución o reparación del útil que ha fallado. Un in-útil es un ente en su carácter de no estar disponible, condición que puede ser, y de hecho es, restablecida. Con la interrupción de la referencia provocada por un útil descompuesto o fuera de su sitio, se hace manifiesta esta estructura referencial, haciendo evidente la ausencia del útil notamos fehacientemente la utilidad que éste tenía.

Con el carácter de útil quedó clara la totalidad de referencias entre los entes que tienen la forma de ser del servir-para que conforman el plexo de significatividad del mundo. El para-qué de un útil está remitido siempre a un hacer específico del *Dasein* del caso, lo cual significa que el para-qué, al cual se remite todo poder utilizar y, aún

⁵ *Idem.*, p. 79 G

más, toda referencialidad posible, es el *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo. <El “para qué” primario es un “por mor del que”. Pero el “por mor de” conviene exclusivamente al ser del [*Dasein*]>⁶. El por mor de, podemos entenderlo como un en-razón-de, a-favor-de, gracias-a. La respuesta última a la pregunta del para qué utilizamos a los entes, es: para el *Dasein*.

1.3 Quién del mundo en-torno

El *Dasein* es un ente cuya forma esencial de ser es el ser-en-el-mundo. Esta estructura ontológica refiere al carácter inmediato de relación entre el ser del *Dasein* y el mundo: se copertenecen. Mundo sólo es en tanto que hay un *Dasein*. Pero dijimos que el mundo es algo previo. ¿En qué sentido es previo algo que “depende” del *Dasein*?⁷ Se dijo que el *Dasein* guarda relación con el mundo, relación inherente tanto al ser del *Dasein* como al del mundo, en los diversos modos del curarse-de. Éste se refiere a todo hacer del *Dasein*, hacer que regularmente involucra el trato con otros entes, sean o no de la misma forma de ser que el *Dasein*. Este trato, que al referirnos a entes útiles, caracterizados como intramundanos por su específica espacialidad, se llama curarse-de ellos, mientras que al trato con otros entes con los que el *Dasein* comparte su forma de ser se llama procurar-por ellos. Respecto de los entes que son descubiertos en la cercanía como útiles, dijimos que conforman un plexo o red de referencias que interconecta a estos entes entre sí, conformando una totalidad de útiles que cobra forma como un paraje o sitio donde éstos se muestran como accesibles para el uso del *Dasein*. En esta conformidad de referencias, el mundo toma significado para el *Dasein* como mundo circundante –de ahí que la tradición haya confundido al mundo con algo que contiene al hombre. El mundo no contiene al *Dasein*, sino que, en cierto sentido, lo rodea: el mundo es circundante, es el en-torno del *Dasein*.

Los útiles se descubren desde su para-qué, desde su funcionalidad específica, misma que se hace accesible desde su lugar correspondiente en el cual es pertinente. La red significativa entre los útiles, entre los diversos para-qués y los parajes de cada caso, se remiten en primera y última instancia al *Dasein*, sea como productor de algo o como aquel ente que utiliza a los útiles. Esta red significativa constituye la conformidad del mundo; la conformidad implica, por estar constituida por el trato cotidiano del *Dasein*

⁶ *Idem.*, p. 97 G

⁷ Decir que el mundo depende del *Dasein* es malinterpretar el fenómeno, tanto de uno como de otro; el mundo depende del *Dasein*, tanto como éste de aquel, por ello, se dirá, que uno y otro se copertenecen mutuamente por su constitución de ser.

respecto de los entes que descubre, que el *Dasein* guarda familiaridad con ellos. Los conoce y por ello los utiliza, pero este conocer es más un “saber para qué son”, que un conocer científico o teórico. Este saber constituye la mundanidad del mundo en cuanto tal. Es decir, la referencialidad en la que está involucrado irrecusablemente el *Dasein* por su constitución de ser.

A la pregunta por el quién del mundo, hemos de responder inmediatamente: el *Dasein*, que en cada caso soy yo mismo. Pero, ¿qué implica este *Dasein*? Por lo pronto, y reiterando lo dicho hasta aquí, *Dasein* es ser-en-el-mundo. O sea que el *Dasein* es el mundo en que “vive”. El vivir hemos de caracterizarlo aquí desde el cotidiano ocuparse-de entes que hacen frente al *Dasein*. Frente a la estructura de la vivencia, que tenía sus correspondientes partes de intencionalidad, Heidegger nos propone un término, curarse-de, que señala aquello que todo *Dasein* en cada caso lleva a cabo: curarse-de entes conlleva procurarse-a sí mismo el *Dasein*, cuidarse; la radicalidad de este curarse-de constituye la posibilidad de llevar a cabo su existir (propio) en cada caso. Por lo pronto, el curarse-de se refiere al hacer inmediato del *Dasein* a su comportarse cotidiano, el ocuparse en su cotidianidad “regular” o “de término medio”. La conformidad del mundo que se da en el curarse-de remite a una posibilidad fundamental del *Dasein*: ser el *Dasein* que ha de ser. De esto hablaremos más adelante.

Por ahora tratemos de caracterizar el ser del *Dasein* como el quién del ser-en-el-mundo. El *Dasein* es el ente que señaladamente descubre a los entes allí-delante, a la mano, en su carácter de utilidad. Por otra parte, es, así mismo, el ente que hace mundo en tanto que “vive” en él. En el hacer cotidiano, el *Dasein* descubre el mundo como lo entornado, como mundo circundante. El *Dasein* descubre a los entes y al mundo en su trato inmediato con ellos por su peculiar modo de ser, lo cual significa: al ser del *Dasein* le es propio el descubrir. El mundo, de igual manera los entes, se encuentran en un estado de descubierto.

1.4 Breve diferencia entre estar-abierto y ser-descubierto

Para exponer la diferencia entre estar-abierto y estar-descubierto, es menester precisar de manera adecuada los términos. Más que estar-abierto, hemos de hablar de un ser-abierto, que es lo que significa el término apertura. Más que hablar de un estado del *Dasein*, quisiéramos referirnos a una peculiaridad de ser del ser del *Dasein* que es la apertura. Estado de abierto puede conducir a interpretar esta cualidad

ontológica como algo adquirido o como algo baladí en el modo de ser del *Dasein*, es más, podría interpretarse como un modo, entre otros, de ser de dicho ente. Por el contrario, la apertura constituye *el* modo de ser del *Dasein*. El ente que en su ser le va este mismo, es un ente ontológicamente abierto, su ser es “desde” la apertura.

El estado de descubierto corresponde a los entes que son susceptibles de ser descubiertos, sobra decirlo, por el *Dasein*. Los entes descubiertos son localizados dentro del mundo, y en este sentido, como parte de éste. Hasta aquí no hay mayor problema respecto del estar-descubierto de los entes intramundanos: éstos son vistos en su carácter de útiles. Sin embargo, la cosa se complica cuando decimos que el mundo es descubierto como mundo en-torno o con la aseveración que reza “el *Dasein* hace mundo” mencionada por Heidegger de distintas formas y en diversas ocasiones, y que podemos traducir por “el *Dasein* mundeá”.

Un tercer término entra en juego en la caracterización que nos proponemos del estar-descubierto y la apertura, el dejar-ser. El conformarse del mundo como mundo en-torno es la relación del *Dasein* con los entes intramundanos desde la referencialidad del para qué; conformarse, nos dice Heidegger en *Syt*, es <dejar ser algo “a la mano” tal como a la sazón es y para lo que es así>, y líneas más abajo: <“Dejar ser” previamente no quiere decir empezar por dar el ser a algo, produciéndolo, sino descubrir algo, en cada caso ya “ente”, en su “ser a la mano”, y así permitir que haga frente el ente de este ser.>⁸

Tratemos de hilar los tres términos: el modo de ser del *Dasein*, esto es, su peculiaridad ontológica, es la apertura. Desde la apertura este ente descubre a otros entes en el mundo; los entes descubiertos conforman el mundo como plexo de referencias, lo cual “hace” del mundo, mundo significativo. El *Dasein*, en su trato cotidiano con las cosas, descubre este mundo como entorno, como mundo circundante. El mundo se muestra como significativo por la red de referencias que se dan entre los entes intramundanos, los cuales son descubiertos en su ser-útil. Este descubrirlos como los entes que son, ser que está determinado por la utilidad, es *dejar-ser* a estos entes, es decir, dejarlos en libertad para ser utilizados. En este contexto, dejar-ser es descubrir (al ente como se presenta). El mundo no es un ente intramundano, no es siquiera la suma de los entes que lo componen; el mundo es una estructura ontológica que corresponde al ser del *Dasein*. Según esto, podemos preguntar: ¿el mundo es abierto o descubierto? En

⁸ *Syt*, p. 99 G

Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, la diferencia entre apertura y descubrir no es tan clara, en ese texto Heidegger menciona que el mundo, lo mismo que el *Dasein*, es descubierto. Es en *Syt* donde Heidegger dice de manera más precisa que el *Dasein* es en la apertura de su ser, y establece una diferencia clara respecto del estar-descubierto de los entes. Lo cual no excluye que el *Dasein* esté descubierto para sí mismo de alguna manera, esto es así no sólo porque se encuentra con otros entes que tienen la misma forma de ser que él, sino porque “el *Dasein* [...] está él mismo presente para sí mismo”.⁹

A la pregunta que recién lanzamos, hemos de responder que el mundo es tanto abierto como descubierto. Es abierto en cuanto es una estructura de ser del *Dasein*, ente que por excelencia es abierto, pero es, al par, descubierto en tanto que la estructura propia del mundo es la mundanidad, o sea, la referencialidad significativa de los entes descubiertos. Ahora bien, ¿qué significa decir que el ser del *Dasein* es apertura?, ¿qué abre este ser? El *Dasein* es el ente que en su ser le va este mismo, es decir, es un ente que porta su ser, o si se prefiere, es un ente que está entregado a sí mismo. Si el *Dasein* es, como se señala en la introducción a *Syt*, un ente señalado ontológicamente, es precisamente porque es esencialmente abierto. Lo que abre en cada caso el ser de este ente, y esta es la importancia ontológica del mismo y la importancia de la analítica existencial en el pensamiento de Heidegger, es una cierta comprensión del ser. En este sentido, dice R. Rodríguez que la analítica existencial es el “lugar” donde se da la comprensión del ser¹⁰. Ahora bien, comprensión no quiere decir entendimiento; es más, la comprensión del ser que tiene el *Dasein* es de “término medio y vaga”, lo cual significa que no constituye una definición o conceptualización del ser, sino simplemente una comprensión de qué quiere decir ser, aún en el sentido de un mero mentar. Esta apertura comprensiva y preteórica del ser es lo que permitiría plantear de manera adecuada la pregunta por el ser.

La apertura es anterior a los comportamientos del *Dasein*, y es tal su inherencia al ser de éste, que es ella misma la que posibilita cualquier comportarse. Abierto es el *Dasein* a la comprensión del ser, lo cual implica que es abierto a sí mismo: “El *Dasein* trae de suyo consigo su aquí, no en el sentido de una propiedad muerta, sino en cuanto algo que ser, a saber, ser su aquí, y ése es precisamente el verdadero sentido

⁹ *PHCT*, p. 316. Un modo de interpretar la apertura puede ser: al *Dasein* le es propio el ser-abierto, al mundo el ser-descubierto y a los entes intramundanos el estar-descubierto.

¹⁰ Rodríguez, Ramón, *El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri*, conferencia pronunciada en la UIA, marzo de 2007

de ser del *Dasein*¹¹. Por lo pronto digamos que el “aquí” del *Dasein* es el mundo en que se encuentra siempre de alguna manera, en los distintos modos del curarse-de. A la apertura le son cooriginarias las estructuras del encontrarse, el comprender y el ser en-medio-de.

1.5 Encontrarse, comprender y ser-en-medio-de

a) Encontrarse

El *Dasein* es un ente determinado por la estructura ontológica del ser-en-el-mundo. Este ente es en el mundo de alguna manera. Dijimos líneas arriba que el ser-en-el-mundo cotidiano está caracterizado por el curarse-de; éste está determinado por el encontrarse. El encontrarse es previo, en tanto que parte constitutiva de la apertura del *Dasein*, a los diversos modos del curarse-de cotidiano. Es previo en el sentido en que estos modos del ocuparse-de son abiertos, como posibilidad de ser del *Dasein*, desde el encontrarse. Como la palabra lo indica, encontrarse se refiere al modo en que el *Dasein* es en el mundo: el ser-en-el-mundo se encuentra de alguna manera en el mundo. Encontrarse se remite a los estados de ánimo, pero éstos significan ontológicamente la disposición de ser afectivamente del *Dasein*, encontrarse es encontrarse-dispuesto-a afectivamente. Lo que resulta relevante de este existenciaro llamado encontrarse, no es tanto la diversidad de los estados de ánimo que puede tener el *Dasein* del caso, sino precisamente el carácter de disposición del *Dasein*. Que el *Dasein* esté dis-puesto de alguna manera en el mundo, implica ya la apertura de este ente, expuesta en el apartado anterior: el *Dasein* está (dis)puesto en el mundo siempre de manera afectiva¹².

Caractericemos brevemente este existenciaro: el encontrarse se muestra como el temple anímico. El *Dasein* está en cada caso en un estado de ánimo, incluso cuando éste es indefinido o indeterminado. Cuando se da el caso de que el *Dasein* se encuentra justo en la indeterminación de un estado de ánimo específico, “se torna el [*Dasein*] insufrible para sí mismo. El ser es vuelto patente como una carga.”¹³ El estado de ánimo abre originalmente al *Dasein*, en tanto que lo pone frente a sí mismo de algún modo, es decir, es puesto ante sí afectivamente. Esta puesta delante de sí, hace manifiesta toda posibilidad de dirigirse en el mundo; si el *Dasein* puede y de

¹¹ *Idem.*, p. 317

¹² Usaremos los términos encontrarse y disposición afectiva como sinónimos.

¹³ *Syt*, p. 151 G

hecho descubre entes intramundanos, lo hace desde la afectividad inherente a su propio ser. El mundo es abierto/descubierto siempre afectivamente. <El estado de ánimo hace patente “cómo le va a uno”. En este “cómo le va a uno” coloca el estado de ánimo al ser en su “ahí”>; <El estado de ánimo manifiesta el modo “cómo uno está y cómo a uno le va”¹⁴. Lo que estas dos versiones del mismo pasaje reflejan es cómo se encuentra, cómo está, cómo le va al *Dasein*. El ente que en cada caso soy yo mismo, se encuentra-dispuesto-a siempre afectivamente de algún modo, en los distintos estados de ánimo.

En el encontrarse dispuesto afectivamente se abre el hecho de ser del ser del *Dasein*, es decir, el hecho de que este ente es: <“que el [Dasein] es y ha de ser”. Se hace patente el puro hecho de “que es”; el de dónde y el adónde permanecen en la oscuridad.>¹⁵ Por lo regular, en la cotidianidad más inmediata los estados de ánimo son pasados por alto, el *Dasein* no reconoce cuál es su afectividad del caso. Esto es así por un fenómeno positivo e inherente al ser de este ente, <El [Dasein] esquiva óntico-existencialmente por lo regular el ser “abierto” en el estado de ánimo; lo que quiere decir *ontológico*-existencialmente: en aquello a lo que tal estado de ánimo no se vuelve, es desembozado el [Dasein] en su ser entregado a la responsabilidad del “ahí”. En el esquivar mismo es “abierto” el “ahí”>¹⁶. Desglosemos la frase en dos partes.

Ónticamente el *Dasein* esquiva lo abierto por la disposición afectiva, es decir, esquiva el hecho de que es; pasa por alto su propio ser, abierto afectivamente. Ontológicamente, a pesar del esquivarse, el *Dasein* es un ente abierto. La apertura del *Dasein* es, justamente la entrega a la responsabilidad del “ahí”, es decir, es un ente al cual le está dada la responsabilidad de su propio ser. Aunque ónticamente el *Dasein* se esquite o se “cierre”, ontológicamente está entregado a sí mismo.

La disposición afectiva abre el hecho de que el *Dasein* es; <este “que es” lo llamamos el “estado de yecto” de este ente en su “ahí”>¹⁷. El “ahí” es la apertura de ser del *Dasein*. El estado de yecto se refiere a una condición de ser-arrojado el *Dasein* en su “ahí”. Con “ahí” podríamos remitirnos a una condición espacial del *Dasein*, pero, dado que el mundo es anterior al espacio y por lo tanto cualquier idea de espacialidad depende de que hay mundo, este “lugar” que puede ser indicado por el “ahí” es el

¹⁴ *Idem.*, p. 151 G / p. 159 R

¹⁵ *Idem.*, p. 152 G

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

mismo ser-en-el-mundo como determinación ontológica del *Dasein*. El *Dasein* es arrojado en su ser-en-el-mundo, es decir, arrojado a la constitución misma de su propio ser: eso es lo que significa que en su ser le va este mismo. <El ente del carácter del [Dasein] es su “ahí” en el modo consistente en que, expresamente o no, “se encuentra” en su “estado de yecto”>¹⁸. El encontrarse abre al *Dasein* ante sí mismo en el modo inmediato del esquivarse. Este esquivarse es inherente al modo de ser del ser-en-el-mundo, peculiaridad que aún no hemos explicado.

Los diversos estados de ánimo en los que se manifiesta, “emergen” del ser-en-el-mundo mismo; el *Dasein* no los elige sino que “caen sobre” él, lo cual no implica en manera alguna que le vengan desde “fuera”. Desde estos estados de ánimo el *Dasein* puede –es decir, se abre la posibilidad de- descubrir el mundo y los entes dentro de él, a una con las posibilidades de ser-en-el-mundo. Esto es, según el estado de ánimo del caso descubre el *Dasein* posibilidades de su ser, de tal suerte que, p.e., el mal humor cierra al *Dasein* y lo “ciega” para sí mismo. Es a partir de la disposición afectiva, como apertura previa del *Dasein*, que se descubren estas o aquellas posibilidades de ser; los estados de ánimo determinan lo que el *Dasein* puede ver en cada caso, aquello a lo que está dispuesto, haciendo posible todo “dirigirse a”. El ver-en-torno del que hablábamos en párrafos anteriores, es determinado originalmente por el encontrarse.

En este ver-en-torno determinado y descubierto desde la afectividad, donde se da la posibilidad de descubrir entes intramundanos, se da al par la posibilidad de develar el *Dasein* para sí mismo posibilidades de ser. En este “quedar al descubierto”, o mejor dicho, este modo de quedar óptico-ontológicamente abierto el *Dasein* ante sí mismo como ser-en-el-mundo arrojado en éste, implica <el carácter de “ser golpeado” [...] “ser herido”>¹⁹ por el mundo, el cual es un constitutivo ontológico de sí mismo. La disposición afectiva tiene esta doble peculiaridad: la de afectar (descubrir) y la de ser afectado (quedar radicalmente al descubierto, es decir, abierto el *Dasein* en su ser para sí mismo). Esta doble dimensión del encontrarse está siempre presente en el ser del *Dasein*. <El “encontrarse” no se limita a “abrir” el [Dasein] en su “estado de yecto” y su “estado de referido” al mundo “abierto” en cada caso ya con su ser; es incluso la forma de ser existencial en que el [Dasein] se está entregando constantemente al “mundo”, se deja “herir” por éste de tal suerte que en cierto modo se esquivo a sí mismo.>²⁰

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Idem.*, p. 154-155 G

²⁰ *Idem.*, p. 155 G

A fin de aclarar la radicalidad con la que deja abierto la disposición afectiva al *Dasein*, Heidegger se da la tarea de analizar dos fenómenos afectivos que comúnmente se confunden entre sí: el temor y la angustia. El temor es un estado de ánimo en el que el *Dasein* descubre algo del entorno como amenazante. “El fenómeno del temor se presta a que se le considere bajo tres puntos de vista; [...] aquello que se teme, el temer y aquello por lo que se teme”²¹. Aquello que se teme es un ente que se acerca y que en esta cercanía, en lo circundante se descubre como amenaza; el temer es la afección que sufre el *Dasein* al descubrirse amenazado; y aquello por lo que se teme es un ente, sea o no de la forma de ser del *Dasein*, aunque regularmente se teme por el *Dasein* del caso, sea yo este ente o no. En este fenómeno del temor, la amenaza y lo amenazante se descubren como entes que hacen frente como atemorizadores. Lo que abre el temor es al *Dasein* en su <“estado de abandonado” a sí mismo>²².

En cambio, el fenómeno de la angustia tiene otras peculiaridades. Para Heidegger, la angustia es un señalado modo del encontrarse por la radicalidad de lo que es abierto con ella; el encontrarse es apertura de ser del *Dasein*, y cada uno de los modos del encontrarse disponen al *Dasein* a develar posibilidades de su ser. En la angustia queda abierta, en modo extremo, una posibilidad de ser del *Dasein*. La apertura es la constitución ontológica del *Dasein* que abre a éste en cuanto ente, es decir, su carácter ontológico implica el ser abierto ópticamente, lo mismo que el rasgo distintivo del modo óptico de ser del *Dasein* es ser eminentemente ontológico, precisamente porque es un ente abierto a la comprensión de ser.

Ahora bien, todo estado de ánimo abre. La angustia abre de manera radical al *Dasein*. Con la afección del temor, el *Dasein* descubre lo intramundano como amenazante, como algo que en la cercanía se acerca con el mote de lo que amenaza. Lo que amenaza al *Dasein*, el ante qué se atemoriza es siempre un ente intramundano. El por qué se atemoriza es o bien el *Dasein* del caso u otro *Dasein*. En la angustia, lo amenazante no es nunca un ente intramundano, por lo tanto, no es “algo” que se aproxime en la cercanía del *Dasein*.

Habíamos mencionado que precisamente por la constitución afectiva del *Dasein*, éste se deja herir por el mundo, y que en cierto modo se esquivo a sí mismo. Este esquivarse constituye un rasgo de fuga del *Dasein* ante sí mismo. Que el *Dasein* se

²¹ *Idem.*, p. 157 G

²² *Idem.*, p. 159 G

esquive o se fugue de sí, no implica que esté ontológicamente cerrado a sí mismo, por el contrario, la fuga en la que se esquivaba es un modo de la apertura: sólo porque el *Dasein* es original y fundamentalmente abierto en su ser puede esquivarse. En la fuga es el *Dasein* abierto desde una cierta aversión a sí mismo. La radicalidad de la apertura del *Dasein* hace imposible que, de un modo u otro, que éste no esté ante sí mismo, en tanto que es el ente que es. <En el “ante qué” de la fuga viene el [Dasein] a hallarse justamente “tras” de sí>²³.

Lo que amenaza en la angustia no es un ente intramundano, sino justamente aquello ante lo cual se fuga el *Dasein*: se fuga de sí mismo. Lo que aparece como amenazador en la angustia no es nada del mundo, sino el ente mismo que se angustia; el *Dasein* se angustia ante sí mismo en su carácter de ser-en-el-mundo. <El “ante qué” de la angustia es el “ser en el mundo” en cuanto tal>²⁴. Si aquello ante lo que se angustia el *Dasein* no es ningún ente intramundano, sino su propio ser, entonces no puede guardar conformidad alguna con aquello que lo angustia. En el temor, por ser un ente intramundano lo que atemoriza al *Dasein*, puede éste curarse de él, deshacerse de él, correr y escapar, etc. Pero como en la angustia no comparece ningún ente intramundano, sino que lo que aparece como “amenazador”, más bien angustiante, es el *Dasein* mismo, no puede curarse de ello.

En la angustia, los entes intramundanos lejos de ser lo que amenaza, comparecen como irrelevantes, como in-significantes. Empero, cuando lo que angustia es el ser-en-el-mundo, es decir, el *Dasein* mismo, éste no puede refugiarse en lo intramundano; en este sentido, digamos, que lo que angustia va “más allá” de lo intramundano, rebasa el ámbito descubierto en la referencialidad. Lo amenazador no viene del mundo entorno, viene “de ninguna parte”, o lo que es lo mismo: viene del propio *Dasein* sobre sí mismo. El “lugar” desde donde aparece lo que amenaza en la angustia es el propio *Dasein*, su apertura en el “ahí” en el cual él es, de tal suerte que aquello ante lo que se angustia este ente es “el mundo en cuanto tal”²⁵. Habíamos caracterizado al mundo a partir de la estructura de la mundanidad; ahora, con la radicalidad de lo que abre la angustia, vemos que el mundo no es esta totalidad de referencias, sino un carácter de ser del *Dasein*: el mundo queda abierto en la angustia más allá de los plexos referenciales, más allá de los entes intramundanos descubiertos. El mundo ‘deja’ de

²³ *Idem.*, p. 204 G

²⁴ *Idem.*, p. 206 G

²⁵ *Idem.*, p. 207 G

ser descubierto para quedar simplemente abierto como modo de ser del *Dasein*. Sólo así cobran sentido frases como “el *Dasein* mundeá”, o “el *Dasein* es su mundo”.

La angustia, al mostrar a los entes intramundanos como irreferentes, provoca un cambio, si es que podemos hablar así, no en los entes intramundanos sino en el modo de ser del *Dasein* abierto desde la angustia. Los entes intramundanos carecen de importancia para el *Dasein* afectivamente angustiado. La angustia dispone al *Dasein* para sí mismo, en el sentido de ponerlo, irremediablemente, frente a sí.

b) *Comprender*

La apertura del *Dasein* implica, de manera general, tres existenciaros. En el apartado anterior vimos uno de ellos, el encontrarse o disposición afectiva. Ahora veremos el del comprender. La apertura óntico-ontológica del *Dasein* es siempre afectiva. Esta disposición abre posibilidades de ser del *Dasein*, lo mismo que descubre entes intramundanos. Abrir posibilidades de ser implica, “saber” lo que puede o no puede el *Dasein* del caso. Este “saber”, determinado afectivamente, le permite orientarse en el curarse-de cotidiano al *Dasein*, es más, sólo desde este “saber” es que puede el *Dasein* curarse-de.

¿Qué es este “saber”? En el semestre de verano de 1925, Heidegger denomina este existenciaro, apenas caracterizado como “saber”, como un entender-de. Para la gran obra de 1927, este término es descrito como comprender. El cambio entre una y otra obras, se da porque entender-de sugiere de manera implícita un entender teórico o una categoría epistemológica. “Comprender” busca romper con esa referencia casi inmediata a lo teórico para retraerse en el fenómeno original que caracteriza este “saber”. Comprender es la apertura de posibilidades de ser del *Dasein*; lo que se comprende en el comprender es el poder-ser del *Dasein*, sus posibilidades de ser. La disposición afectiva que determina el “cómo le va a uno”, conlleva en este “cómo” el modo del descubrir el mundo; este descubrir, que abarca al ser-en-el-mundo en general, determina todo lo que en el mundo es abierto/descubierto. El descubrir no se da en un ámbito “privilegiado” o especial del *Dasein*, es decir, no se da en un estado excepcional de este ente, sino en el modo inmediato de ser de éste, en la cotidianidad.

Comprender es el poder-ser del ente que en cada caso soy yo mismo. En la lección de Marburgo de 1925, dice Heidegger: “La realización de esas posibilidades de ser [las descubiertas en el modo inmediato del ser-en-el-mundo] que llamamos estar

descubierto es lo que denominamos entender-de²⁶, comprender. Las posibilidades de ser son lo abierto en la apertura; estas posibilidades son comprendidas por el *Dasein* de algún modo. Esto es, al *Dasein* le es propio el comprender las posibilidades abiertas por la original apertura de su ser. En el encontrarse descubre el *Dasein* entes intramundanos que conforman la significatividad del mundo, misma que es descubierta como una posibilidad de ser del *Dasein*; al par, se descubre el *Dasein* a sí mismo, es decir, se descubre siendo el ente que es en cada caso. Lo comprendido en el comprender son las posibilidades de ser del *Dasein*; en estas posibilidades se abre la de comprender el mundo, en su doble caracterización como mundanidad (totalidad de los plexos de referencia) y como constitutivo del ser del ente que comprende. El comprender, en tanto apertura del *Dasein*, tiene un carácter previo a todo conocer y saber teórico. Lo previo del comprender, que no se refiere a una sucesión cronológica, se debe justamente a que el comprender abre afectivamente las posibilidades de ser del *Dasein*.

“...el entender-de [comprender] es el estar descubierto del a-qué-atenerse, en-qué-estar con algo, el estar descubierto de la condición respectiva del mundo-en-torno, del *Dasein* propio y del ser de los demás²⁷. El “cómo le va a uno” abierto en el encontrarse implica el comprender los modos del irle a uno; la afectividad muestra los modos que pueden comprenderse como posibilidades de ser del *Dasein*. Entre estos modos se encuentra la posibilidad de descubrir a los entes desde el para qué son, lo mismo que queda abierta la posibilidad de coencontrarse a sí mismo y a otros entes que tienen la misma forma de ser del *Dasein*. El comprender, que abre posibilidades desde el hecho de que el *Dasein* es, desde el estado de yecto, abre en primera instancia la posibilidad de comprender el ser del *Dasein* mismo. En la comprensión es abierta la comprensión del ser.

¿Qué quieren decir estas frases? El *Dasein* es un ente que es el que es siendo, es decir, su ser no está acabado en el modo de una sustancia que lo define, sino que su ser está determinado por las posibilidades de ser. Cuando hablamos de posibilidades, por un lado hay que desligar la relación entre posibilidad y probabilidad. La posibilidad se refiere a un carácter óntico-ontológico del *Dasein*, al poder-ser. Por otro lado, las posibilidades no son exclusivamente las alternativas u opciones que tiene el *Dasein* en su “vida concreta”. El poder-ser es previo al comportarse y es desde aquel que se puede dar éste. Aunque el comprender las posibilidades abiertas afectivamente,

²⁶ PHCT, p. 322

²⁷ *Idem.*, p. 324

abarca las posibilidades concretas y el modo de realizarlas del *Dasein* del caso, el poder-ser no se limita a esa concreción. Las posibilidades se abren en el modo del comprenderlas como posibilidades de ser del *Dasein*, sólo porque este ente es, es decir, el ser del *Dasein* es ya comprensor. Esto trata de mostrar que el abrir posibilidades no es un proceso que se desate de alguna manera en o por el *Dasein*, sino que a su ser le es inherente comprenderse, aun cuando no sea de manera expresa, como poder-ser. Ahora bien, en la introducción a *Syt* señala Heidegger que el *Dasein* es un ente señalado ontológicamente por ser el único ente capaz de preguntar. Este preguntar es la “pista” hacia la comprensión de ser; si el *Dasein* puede preguntar es porque le es propio el comprender.

El comprender constituye la posibilidad de ser del *Dasein*, es decir, el comprender abre el ser del *Dasein* como su posibilidad más propia, esto es, el existir. En la comprensión, dice Heidegger, el ser es puesto en su “ahí”. El “ahí” es el mundo como constitutivo y posibilidad de ser del *Dasein*. Comprender es poder-ser, poder “algo”, en el sentido de “estar a la altura de algo”, poder tratar con ello. <Lo que se puede en el comprender no es ningún “algo”, sino el ser en cuanto existir>²⁸, esto significa que el ente cuya forma de ser es la existencia, el *Dasein*, comprende en esta forma el ser. Pero la existencia implica que el *Dasein* es el ente que está entregado a la responsabilidad de su ser, por ello, las posibilidades –que no se refieren a lo que aún no es, ni a lo que pudiera pasar-, son descubiertas como posibles modos de ser del *Dasein* para sí mismo. En tanto comprensor de modos de ser, este ente comprende el ser desde estos modos.

Ahora bien, el *Dasein* realiza su existencia en el mundo cotidiano, en el cual se mueve con familiaridad, este moverse en el mundo circundante queda determinado por el encontrarse, que hace patente el estado de yecto del *Dasein*. Estado de yecto significa la condición de estar arrojado de este ente en el mundo. El mundo es el “ahí” al cual está arrojado el ente que comprende. Es desde esta condición que el *Dasein* ve sus posibilidades de ser. Aunque aún faltan elementos para aclarar el estado de yecto del *Dasein*, digamos por lo pronto que este ser-arrojado determina que el *Dasein* pueda descubrir posibilidades de su ser; lo que comprende el *Dasein* es su ser, sólo desde esta comprensión, implícita, puede descubrirse. Cuando se dice que el *Dasein* tiene dos posibilidades de ser radicales, ganarse o perderse, el lenguaje no deja de ser un tanto impreciso: si la comprensión de ser del *Dasein* está entregada a la

²⁸ *Syt*, p. 161 G

responsabilidad de sí mismo, y lo que comprende en cada caso es su poder-ser, no puede, tomadas las cosas con rigor, perderse y, por tanto, no puede tampoco ganarse; el *Dasein* es el único ente al que en su ser le va este mismo²⁹, se tiene a sí mismo de una manera u otra.

Las posibilidades de ser del *Dasein* quedan francas como proyecto de ser de éste. Proyectar no mienta un planear artificiosa o calculadamente el *Dasein* su “vida”, sino que proyectar se remite incluso a aquello que el *Dasein* no planea, como el curarse-de cotidiano, el actuar como por inercia haciendo lo que se tiene que hacer en el mundo. Lo proyectado es aquello que el *Dasein* puede ser en cada caso. En cuanto es el *Dasein* su poder-ser, ha proyectado su propio ser en las posibilidades abiertas para sí mismo.

c) *Ser-en-medio-de*

El trabajo filosófico de Heidegger parte de la búsqueda de la posibilidad de plantear de manera adecuada la pregunta por el sentido del ser en general. Como parte inicial de ese proyecto, lleva a cabo un análisis de las estructuras fundamentales del ente que es capaz de preguntar por el ser, posibilidad que le es dada por el modo ontológico en que es constituido. Gran parte de la analítica existencial, sino es que toda ella, parte de la apertura de este ente y a ella regresa constantemente, aunque no siempre de manera expresa, de tal suerte que la articulación de las estructuras ontológicas conforman el ser-abierto de este ente, que en la última parte del presente texto se mostrará como existencia. Como momentos constitutivos de la apertura tenemos el encontrarse siempre afectivo y el comprender proyectivo-yecto; como tercer momento, en algunos pasajes figura el habla³⁰. Empero, trataremos de mostrar que la apertura, y por ende el ser del *Dasein*, está constituido por el encontrarse, el comprender y el ser-en-medio-de; bajo esta línea, el habla se desembozaría como la articulación de estos tres existenciales. En lo que sigue nos centraremos en desarrollar la exposición de lo que llamamos ser-en-medio-de, dejando de lado el modo en que el habla constituye la articulación de la apertura.

²⁹ Hay que contextualizar la discusión entre el “ganarse y perderse” el *Dasein* a sí mismo, pero, la radicalidad de lo que aquí apenas se esboza, puede arrojar una comprensión más sencilla sobre la propiedad y la impropiidad y el estado de resuelto de que se habla en *Syt*. (Tema que queda inserto en el siguiente capítulo)

³⁰ P.e., *Syt*, p. 150 G

Si bien el habla se perfila, en *Syt* y en los textos de los años cercanos a éste, como aquello desde lo cual se articula el sentido, teniendo como posibilidad evidente el lenguaje expreso, posteriormente Heidegger pulirá los análisis sobre la esencia del habla, marcando una diferencia significativa con los primeros escritos sobre el “tema”. No es este el lugar para profundizar en la agudeza de los estudios de este autor sobre el habla, que lo conducen hasta la poesía como “lugar” en que acontece el ser, por decir algo. Si ahora no nos ocupamos del “tema”, es porque quedaría tratado de manera superficial, creemos que para decir algo significativo sobre el habla es menester hacer explícita la “relación” que guarda con el tiempo. Estos fenómenos están enredados entre sí, de una manera tan sutil y radical, que los elementos expuestos aquí no son, para nada, suficientes para dar con esta “relación”. Sin embargo, lo que aquí se ha dicho, puede servir de punto de partida para desentrañar la unión de ambos fenómenos.

La línea que aquí trabajaremos sobre la estructura de la apertura del *Dasein*, toma por base una cita de *Syt*: <El ser del [*Dasein*] es la cura. Ésta abarca la facticidad (el “estado de yecto”), la existencia (la proyección) y la caída [ser en-medio-de]>³¹. A partir de esta frase se aclarará la estructura de la apertura en relación con la existencia y la facticidad, términos a tratar en el siguiente capítulo. Al proponer el ser-en-medio-de como constitutivo de la apertura, quedará más clara la “relación” entre *Dasein* y mundo; por otro lado, esto podría ofrecer una posibilidad interpretativa de la cotidianidad diferente de la que por lo regular se sostiene, a saber, que la cotidianidad es el estado de interpretado del uno. Además, considerar al habla como articulación de los existenciales de la apertura, abre camino para poder pensar si el habla es el gozne entre ser y tiempo. Un punto más a favor de lo propuesto: desde el considerar al ser en-medio-de como constitutivo óntico-ontológico de apertura, las bases para comprender la impropiedad y la propiedad, la dinámica o relación, o como se quiera llamar, a lo que se da entre estos modos de ser del *Dasein*, podrían ser más claras; es desde el ser-en-medio-de que podemos comprender lo que significa que [lo] uno sea un existencial, lo mismo que la propiedad sea una modificación que se da en la cotidianidad.

<El ser del [*Dasein*] es la cura. Ésta abarca la facticidad (el “estado de yecto”), la existencia (la proyección) y la caída [ser en-medio-de]>. La cura, estructura de la que nos ocuparemos al exponer la existencia del *Dasein*, es el cuidado (entrega de la

³¹ *Syt*, p. 309 G. (Sobre el modo de la apertura como ser-en-medio-de, Cfr. *Syt* en la traducción de Rivera, p. 465, notas al § 12)

responsabilidad de sí) que el *Dasein* tiene para sí mismo: en cada caso, en cuanto el *Dasein* es por mor de su propio ser, se cuida a sí mismo. Por otro lado, los tres momentos que abarca la estructura mentada ahora, indican la unidad “temporal” del ser del *Dasein*, unidad que ha sido concebida como los tiempos presente, pasado y futuro, y que, dirá Heidegger, forman, antes de toda sucesión posible, una unidad temporal: el advenir-siendo-sido. Esta unidad dice la temporalidad misma de ser del *Dasein* que, recogiendo lo expuesto hasta este punto, podemos expresar así: el *Dasein* es un ente que proyecta su ser desde su condición de arrojado, siendo en cada caso el ente que es.³²

El ser-en-medio-de es una estructura ontológica del *Dasein*, en cuanto tal es constitutivo de su ser y determina los modos en que éste ente se comporta de manera cotidiana, esto es, no sólo la manera regular e inmediata en que éste es, sino que el ser-en-medio-de abarca cualquier modo de ser del *Dasein*. Así como el encontrarse tiene su modo de mostrarse en la diversidad de los estados de ánimo, de tal manera que éstos constituyen la evidencia del ser-dispuesto, de igual forma el ser-en-medio-de se muestra en fenómenos bien concretos del *Dasein*.³³ El fenómeno que tomaremos como el “lugar” donde se muestra este carácter ontológico del *Dasein* es lo que Heidegger llama la caída.

Por caída no debemos entender el descenso o la decadencia del *Dasein*, la caída no mienta la disminución del ser del *Dasein*, ni el deterioro de un estado superior hacia uno inferior. Si bien no es un caer un ente dentro de otro, el *Dasein* cae constantemente en el mundo. Empero, este caer no es equiparable, a pesar de la plasticidad que conviene al término, con el modo en que una pelota cae al suelo, o como cae cualquier cosa al suelo. La caída del *Dasein* se da en el comportarse inmediato de éste; el ser-en-el-mundo es ya caído. Vayamos por partes. Al hablar del ser-en se dijo que este momento constitutivo del ser-en-el-mundo posibilita que el *Dasein* descubra entes, unos como útiles, otros como *Dasein*. El *Dasein* está a tal

³² En la comprensión vulgar de la temporalidad, diríamos: el *Dasein* es el ente que desde su pasado proyecta al futuro lo que es en el presente. Si quisiéramos identificar cada uno de los momentos constitutivos de la apertura con un modo de la temporalidad en la comprensión vaga del tiempo, diríamos: el encontrarse es el pasado, el comprender es el futuro y el ser-en-medio-de, el presente. No entraremos ahora en la discusión ni en el análisis de la temporalidad de este ente, lo único que pretendemos aquí es justificar la importancia de la propuesta de interpretación señalada.

³³ El hecho de que, por ejemplo, el encontrarse se muestre en la diversidad de los estados de ánimo no debe entenderse como si estos fueran la parte óptica de una estructura ontológica. Esta comprensión implica una división entre lo óptico y lo ontológico que desde Heidegger no es posible, precisamente por el modo en que el *Dasein* es. Como se verá en el siguiente capítulo, no hay una relación entre óptico y ontológico, sino una copertenencia entre ambos, por lo tanto, no podemos, en este sentido, hablar de regiones del ser. Hay que tener presente que el proyecto heideggeriano busca el sentido del ser, no la unidad de múltiples concepciones que vendrían a aglutinarse bajo el rótulo ser.

punto en el mundo, que es un ente que se ve afectado por el mundo; en este ser-afectado, que es posible por lo abierto en la disposición afectiva, se da para éste una comprensión de sí mismo.

Esta comprensión regular del *Dasein* está determinada por los modos inmediatos en que éste es en el mundo, e.d., por el hacer característico del ocuparse o curarse-de cotidiano. El *Dasein* es un ente que está ocupado por lo que tiene que hacer. Esto es, el *Dasein* está, por decirlo de alguna manera, lleno de lo que tiene que hacer, está él mismo ocupado en su ser. Aquello que “llena” al *Dasein* en su inmediata cotidianidad es la relación que guarda con los entes a los que hace frente, a tal grado, que se comprende por aquello que no es él mismo. Un ejemplo que da el propio Heidegger: el zapatero no es el zapato, pero se comprende a sí mismo a partir del hacer zapatos. En este sentido, y como quedará claro más adelante cuando hablemos del uno, el *Dasein* se define por lo que hace.

En esta comprensión el *Dasein* se comprende justo desde aquello que él no es, a partir de los entes que descubre dentro del mundo. Las cosas descubiertas dentro del mundo son, en este modo de comprenderse, un espejo en el cual se mira el *Dasein* en cada caso; su reflejo está en las cosas. Esta comprensión, aunque no es un radical comprenderse el *Dasein* desde sí mismo, sigue siendo una comprensión del ser del *Dasein*, a pesar de que se dé desde aquello que él mismo no es. Esta comprensión se da precisamente por el carácter de ser-en del ser-en-el-mundo. Según esta estructura el *Dasein* es el ente que está entregado al mundo en que se encuentra. Tal entrega constituye el primer rasgo con el que caracterizamos la caída: el ser-absorbido.

El *Dasein* es absorbido por el mundo en que se encuentra inmediatamente. El modo en que es absorbido es precisamente el ocuparse cotidiano. En los diversos modos del ocuparse el *Dasein* se ha entregado al mundo de que se ocupa; este es el sentido desde el cual debemos mostrar lo que significa la caída del *Dasein*. Los modos en los que el *Dasein* se entrega constantemente al mundo y que lo mantienen en este ser-entregado-a él, caracterizan la comprensión que domina en la cotidianidad y que más adelante llamaremos como el público estado de interpretado. La interpretación inmediata del ser del *Dasein* tiene su base en los modos del comprender determinados por las habladuras, la avidez de novedades y la ambigüedad. A partir de estos modos de comportarse del *Dasein* aclararemos el fenómeno de la caída como ser-absorbido por el mundo.

Las habladurías son la posibilidad que tiene el *Dasein* de hablar de todo; la comprensión desde la que se da este modo de hablar, tiene la apariencia de tenerlo todo comprendido y ya siempre sabido de antemano, todo resulta descubierto y comprendido. Pero esta comprensión completa y cabal de las cosas es sólo aparente, pues las habladurías se caracterizan por comentarlo todo de manera superficial, lo cual le permite pasar de una cosa a otra con la misma pretendida comprensión de lo que habla. En las habladurías “se cree que las cosas son como tienen que ser y que uno tiene la obligación de estar-en-ello”³⁴. Este modo de comprender las cosas, sin posibilidad de cambios o perspectivas en ellas, endurecen la comprensión del ser de éstas, definiéndolas como lo que son en ese momento y circunstancia específica y pretendiendo que esa comprensión sea definitiva y definitiva respecto del ser de los entes –lo cual implica que el ser sea comprendido también en este modo superficial, endurecido y meramente presente. Así, lo comprendido que ha sido previamente descubierto es encubierto por este modo de ser del *Dasein*; en las habladurías, así como en el estado de interpretado en general que predomina en el cotidiano modo de ser del *Dasein*, se da un descubrir que más bien encubre. Este encubrir pretende ser el modo en que se deben comprender los entes en general. Por ello, en tanto que éste es el modo imperante de la comprensión inmediata y vulgar, las habladurías hablan, valga la redundancia, desde el tenerlo todo sabido.

En este sentido dice Heidegger que, en tanto la interpretación es una posibilidad del desarrollo de lo abierto en el comprender siempre afectivo, se da la posibilidad de que “la interpretación pase de ser desarrollo del estar descubierto a ser un encubrimiento”³⁵. El modo en el que las habladurías descubren, es encubriendo al ente del caso, encubriendo al par la comprensión del *Dasein* de su propio ser, es decir, encubren la comprensión propia de éste: los entes son enmascarados o desfigurados por este descubrir que encubre, de tal suerte que los entes, entre ellos el mismo *Dasein*, son desplazados de su comprensión propia, de tal suerte que su ser es disimulado, es decir, el ser de éstos se diluye en la comprensión que los encubre. Esto sucede especialmente en el *Dasein* en tanto es el ente que se comprende a sí mismo desde su ser, y dado que a toda comprensión le va la disposición afectiva del caso, este comprender tiene su propio modo de encontrarse: el estado de ánimo que impera en las habladurías tiende a tergiversar al *Dasein* frente a sí mismo, “invirtiendo” el modo de verse.

³⁴ *PHCT*, p. 341

³⁵ *Idem.*, p. 342

La comprensión encubridora no es gratuita, su fundamento está en un rasgo de ser del mismo *Dasein* que llamaremos la huída. En este carácter el *Dasein* se aleja de sí mismo, lo cual nos trae de regreso el término que tratamos de aclarar: la caída. En este alejarse que constituirá la huída del *Dasein* de sí mismo, éste se entrega al mundo que ha sido descubierto como mundo circundante, en los diversos modos del ocuparse-de cotidiano; la entrega del *Dasein* al mundo es la forma en que éste se abandona a sí mismo y se deja (caer) en el mundo.

El segundo rasgo que nos ayudará a aclarar el fenómeno de la caída es la avidez de novedades. Ésta se caracteriza por un modo especial de ver-en-torno en el que el *Dasein* simplemente ve, es decir, no se detiene a fijar la vista en algo a fin de comprenderlo, sino que comprende lo visto “de pasada”. La avidez de novedades, como su nombre lo indica, se mantiene en la curiosidad de ver lo nuevo y de buscar siempre lo nuevo, sin demorarse en una comprensión “auténtica” de lo visto. Este modo de ver busca entretenerse, y constituye una distracción para el *Dasein*, pretendiendo salir de la cotidianidad en busca de lo nuevo, a fin de no tener tiempo que perder, gastándolo en seguir viendo por ver lo que se presenta, según las tendencias del momento, como lo importante, es “un modo de ser en que se está en todas partes y en ninguna, y con ello tiende a librarse [el *Dasein*] de sí mismo”³⁶.

Estos modos de descubrir se mantienen en el modo en que el *Dasein* comprende a los entes y a su propio ser: la ambigüedad. El andar-viendo-en-torno sin detenerse a comprender las cosas, sino comprendiéndolas superficialmente y encubriéndolas al pasarlas por alto y darlas por supuesto, comprende vagamente el ser de los entes, esta vaguedad es el comprender de manera ambigua el ser de los entes, y sobre todo, el ser del propio *Dasein*. En la ambigüedad se tiene todo por sabido cuando “en el fondo” no se ha comprendido lo que es menester comprender. Se suscita, pues, una confusión: lo comprendido de manera auténtica puede aparecer como no comprendido, de igual manera, lo no comprendido aparece como lo más comprensible de suyo. La importancia de señalar el fenómeno de la ambigüedad es precisamente que encubre en el modo de confundir lo comprendido.

Esta confusión impide que el *Dasein* se mueva en una comprensión “clara” (propia) de las cosas, es decir, el *Dasein* no puede decidirse por un modo del comprender, de tal suerte que no se encuentra en una comprensión genuina, pero tampoco está del todo

³⁶ *Idem.*, p. 347

en la comprensión no genuina de los entes. La ambigüedad encubre el comprender del *Dasein* fortaleciendo la permanencia de éste en las habladurías y en la avidez de novedades. La ambigüedad aumenta la tendencia del *Dasein* a la caída, la huída de sí mismo, lo cual conlleva el abandonarse el *Dasein* en el mundo, “En la ambigüedad [de las habladurías] y de la curiosidad, en cuanto manera de ser del estar descubierto del *Dasein* se pone, me parece, de manifiesto cómo es el *Dasein* mismo el que se desliza en su tendencia de ser hacia [lo] uno”³⁷.

[Lo] uno que es, a grandes rasgos, el modo en que el *Dasein* se diluye entre otros, trae consigo, lo mismo que la caída, la tendencia del *Dasein* a abandonarse a sí mismo. En [lo] uno, el *Dasein* se comprende como siendo uno entre otros, y la peculiaridad de ser del *Dasein* es la misma para todo *Dasein*. El hecho de que éste se encuentre con otros entes con los que comparte la misma forma de ser hace que el *Dasein* se pierda entre ellos, en el sentido de la indiferenciación de ser del *Dasein* del caso respecto de otro. En este ser uno con otro, el *Dasein* lleva a cabo su ser según el ocuparse que le atañe en lo cotidiano, del mismo modo, el ser-en descubre entes dentro del mundo de los cuales se ocupa el *Dasein*. El ocuparse en las cosas implica el ser-absorbido por el mundo, mismo que descubre el carácter de mundo circundante. El mundo absorbe al *Dasein*, y este ser-absorbido constituye la caída de éste, se cae en el mundo circundante.

Al *Dasein* le es inherente, por su constitución de ser, la caída y el abandonarse. A pesar de que hemos caracterizado el ser-en como el modo en que el *Dasein* se encuentra en el mundo, y que éste no es, en primera instancia, la seña de un tipo de espacialidad de dicho ente, cabe aquí preguntar en dónde cae o en dónde se abandona el *Dasein*, para dar con lo que implica este abandono. El *Dasein* cae en el mundo, igualmente, éste se abandona a sí mismo en el mundo. Estos modos de ser del *Dasein*, la caída, el ser-absorbido y el abandonarse, no son situaciones que el *Dasein* elija para sí mismo, ni tampoco señalan ningún tipo de disminución del ser del *Dasein*, ni un deterioro de éste. En cuanto fenómenos del ser, son fenómenos positivos porque muestran cómo es el *Dasein*. El *Dasein* no es menos del que es por ser absorbido por el mundo, sino que este ser-absorbido constituye el modo en que, quizá con más ahinco, es el que es.

³⁷ *Idem.*, p. 350. (Cfr. 2.2 b))

Ahora bien, el abandonarse no es un dejarse el *Dasein* en el descuido, sino que constituye los modos en que éste se ocupa de sí; el abandonarse, lo mismo que el ser-absorbido, tiene su movilidad peculiar. Con la avidez de novedades, esta movilidad se muestra en el andar de una cosa en otra sin demorarse, las habladurías se mueven en el hablar por hablar, y la ambigüedad da todo por sabido y por comprendido cuando en realidad lo que provoca es que el *Dasein* comprenda lo así descubierto de manera desfigurada. En estos casos, el *Dasein* se mueve en el modo acelerado de lo novedoso, en buscar y esperar lo más reciente, esta movilidad del abandonarse es aparente. El saltar de un asunto a otro que mantiene en movimiento constante al *Dasein*, es más bien un aquietarlo respecto de sus posibilidades propias de ser. En cuanto el *Dasein* está distraído de sí mismo en el ocuparse de lo novedoso, esta distracción mueve rápidamente la atención del *Dasein*, lo que le exige estar al pendiente y mover la mirada hacia lo nuevo con la misma velocidad en que lo nuevo surge, sin embargo, esta movilidad más bien aquieta al *Dasein* respecto de su ser. Da la apariencia de ser la vida vivida, esto da la certeza de estar en lo que se debe estar y le quita la responsabilidad de procurar para sí las posibilidades que le son propias en cada caso. La caída del *Dasein* aquieta la preocupación por sí mismo y prepara para el *Dasein* la tentación de mantenerse en la caída. “el *Dasein* no se deja a sí mismo más posibilidades de ser abiertas que la de seguir siendo en [lo] uno”.³⁸

El ocuparse-de en el cual son descubiertos los entes a una con las posibilidades de ser del *Dasein*, es ya siempre un ser-perdido entre éstos; en la ambigüedad imperante en el abandonarse, este ente se encuentra perdido de sí, confundido con los entes a los que hace frente en el andar-viendo-en-torno. Esta con-fusión es casi literal: el *Dasein* con-funde la comprensión de su propio ser con la comprensión de lo que no es él mismo; este confundirse hasta el extravío de sí provoca que éste se enrede en sí mismo, imagen que es consecuente con la movilidad del uno que será caracterizada como torbellino.

Se dijo que la caída no implica el aminoramiento del ser del *Dasein*, empero, en cuanto es una estructura ontológica –tan irrenunciable como inelegible-, este modo de darse el ser del *Dasein* no es indiferente respecto de la facticidad de éste. Con el público estado de interpretado del uno, son abiertas las mismas posibilidades de ser para un *Dasein* o para otro, lo cual implica que el *Dasein* del caso, sea uno entre otros. Desde esta igualdad de ser, se da un emparejamiento de las posibilidades abiertas, el

³⁸ *Idem.*, p. 351

cual reduce lo más posible las diferencias entre un *Dasein* y otro que lo constituyen en su “individualidad”, o si se prefiere, en su ser más peculiar. “La nivelación y la desaparición del *Dasein* en [lo] uno conllevan que el *Dasein*, por obra de la publicidad y de la cotidianidad del uno, quede, si bien de modo encubierto, escindido. Y esa escisión se produce a la manera de una *defección del Dasein de su propiedad* para darse al abandono.”³⁹ A reserva de decir algo más sobre el modo de ser en que el *Dasein* se apropia de sí mismo, hay que decir ahora algo sobre esta defección del *Dasein*.

El *Dasein* es el ente que está entregado a la responsabilidad de sí mismo, es el ente que en su ser le va su (propio) ser. En el fenómeno del uno se verá cómo el *Dasein* descarga esta responsabilidad de sí mismo en el dejarse conducir por el público estado de interpretado del mundo; el fenómeno de la caída, en cuanto es ontológico, posibilita que el *Dasein* se abandone en [lo] uno. Empero, [lo] uno es un modo de ser del *Dasein*, lo mismo que la caída. Por ende, al abandonarse, el *Dasein* se abandona en sí mismo; si está perdido, lo está “dentro de” (en) sí mismo. En este sentido, ¿podemos hablar de propiedad e impropiiedad como modos radicalmente distintos de ser del *Dasein*? No, en tanto que el *Dasein*, escindido, perdido, enredado, absorbido, abandonado, lo está de sí mismo en sí. La diferencia que puede haber entre un modo de ser y otro, es la interpretación en la que se mueve el *Dasein*. En tanto ambos son modos de ser del mismo *Dasein* –nótese la relación entre mismo y propio-, el *Dasein* no está lejos de sí. Ahora bien, la diferencia entre una interpretación y otra, y en ello se da la diferencia entre uno y otro modos de ser, es que en la propiedad, el *Dasein* se interpreta desde las posibilidades de su ser, que no son exclusivas de lo abierto en [lo] uno, en el otro modo, el impropio, el *Dasein* se da a sí mismo en el reflejo de las cosas y toma este reflejo como aquello que constituye su ser.

El *Dasein* en cuanto es un ente que es por mor de sí mismo, que en su ser le va ser el *Dasein* que es, no puede ser separado de sí como si tuviera que recuperarse al modo como se busca un tesoro perdido. La posibilidad de perderse en el abandono, perderse que consiste únicamente en el quedar encubiertas las posibilidades más propias de ser del *Dasein*, se da porque el ser-en-medio-de tiene un carácter doble: es descubridor en cuanto apertura de lo susceptible de ser descubierto en el mundo, y es, también, encubridor de las posibilidades de ser del *Dasein*, en tanto que éste está de inmediato absorbido por el mundo. Sólo desde esta doble condición del ser-en-medio-

³⁹ *Idem.*, p. 353

de puede el *Dasein* ganarse o perderse, descubrirse o encubrirse, modos de ser que se fundan en la apertura del *Dasein*.

Los modos inmediatos de ser están determinados por esta doble peculiaridad del ser en-medio-de recién señalada, estos modos de ser son descubiertos en el ser-en-el-mundo que ve en-torno, es decir, en el mundo circundante. Circundante es el mundo sólo en cuanto el *Dasein* es ya absorbido por él. La caída del *Dasein* se da justamente en esta doble característica del ser en-medio-de. El *Dasein* es caído en el mundo, mundo en que proyecta posibilidades de ser, en cada caso suyas. Perdido o no, el *Dasein* es un ente cuyo ser es siempre el suyo. Dicho esto, ¿cómo hemos de comprender la defección de la propiedad del *Dasein*? Defección no implica menos ser, en todo caso, esta palabra se refiere a un modo de ser defectuoso o deficiente. Sería una mala comprensión de lo que Heidegger pretende el querer tomar esta defección como una diferencia cualitativa entre los modos de ser del *Dasein*. No puede ser esta la comprensión del fenómeno porque no se trata, con la analítica existencial, de valorar los modos de ser de dicho ente, ni tampoco señalar la eficiencia o superioridad de uno sobre otro. La defección de la posibilidad tiene que ver con la posibilidad de mantenerse el *Dasein* tanto tiempo -cuánto no sabemos- en el estado de perdido, que no pueda regresar a sí mismo.⁴⁰

La defección se refiere, antes que nada, a la comprensión afectiva de ser del *Dasein*⁴¹. En la comprensión es abierto el *Dasein* para sí mismo, está en disposición (afectiva) para su propio ser. Con el encubrimiento de la caída, queda cerrada la disposición afectiva del *Dasein*, en tanto que esta interpretación ha tomado para sí un modo afectivo específico, que aparenta la ligereza de ser de éste, frente a la supuesta carga de ser-responsable-de sí mismo. Ahora bien, hay que señalar que la caída no es radical aunque sí constante, lo cual permite que se modifique lo cerrado en descubierto. Es más, el encubrir es, a pesar de todo, un modo de abrirse el *Dasein*; en la apertura se fundan tanto el ser descubierto como el encubierto, y es sobre esta base que puede el *Dasein* ser de uno y otro modos.

2. Cotidianidad e impropiedad

Soy lo alto y lo bajo de mí.

⁴⁰ "Defección" en alemán es *Abfallen*, "caída" es *Verfallen*, el verbo "caer" es *fallen*. Pero, *Abfalleimer* es "bote de basura", *Abfallen* es "defección" en el sentido de lo desperdiciado. Rivera traduce *Abfallen* por ruina, lo cual da un sentido plástico a la idea: lo caído es lo arruinado, lo que del *Dasein* no es propiamente dicho *Dasein*.

⁴¹ Quizá defección constituya un término contrario, en algún sentido, a afección, o tal vez, la defección sea el modo afectivo en que el *Dasein* cierra para sí su propia y peculiar afectividad.

*No lo bajo de mí. No lo alto de mí.
Porque lo bajo y lo alto de mí
no he podido separarlos.
Antonio Porchia*

En el quehacer que ocupa cotidianamente al *Dasein*, éste se encuentra con otros *Dasein* que también están ocupados en el quehacer cotidiano. El *Dasein*, tanto uno como otro, se encuentra en el mundo en el modo del ser-absorbido por él, en éste el *Dasein* es uno entre otros, de los cuales inmediatamente no se diferencia. El ser-uno-con-otros, que no se limita al estar físicamente con alguien, determina el modo de ser de la cotidianidad y con ello todo curarse-de. El *Dasein* es, de manera inmediata, *uno* con otros, *uno* entre otros. El *Dasein* es *uno*. [Lo] uno, que caracteriza el peculiar modo de ser del *Dasein* cotidiano, abre al mundo como mundo en-torno común; el mundo circundante es el mundo público del uno. Lo público indica la interpretación de las posibilidades de ser del *Dasein*, posibilidades que han sido de alguna manera uniformadas para cualquier *Dasein*, sin importar el quién ocasional. Estas posibilidades descubiertas en el público mundo cotidiano, son determinadas en el modo de hablar del “se”: se hace lo que todo mundo hace, se come, se lee, se dice, etc. Así, en [lo] uno, el *Dasein* es impersonal, queda indeterminado respecto de sus particulares modos de ser y se comprende desde este modo indiferenciado del “se”. Este modo de comprenderse el *Dasein*, mantiene nivelados los modos de ser, esto es, se aplanan las posibilidades de ser y se mantienen en lo que se considera una normalidad de ser, que encubre al *Dasein* en la comprensión de sí-mismo.

[Lo] uno se apropia del modo de ser cotidiano del *Dasein*. Ahora, el cotidiano ocuparse-de lo mismo, se mantiene, a pesar o justamente por el “se”, en un distanciamiento entre uno y otro, sea para romper esa distancia, mantenerla o acrecentarla, lo cual sólo es posible sobre la base de la espacialidad des-alejante orientada del *Dasein*, la distanciaci3n respecto de los otros es una suerte de diferencia que se acrecienta o disminuye seg3n el caso, en ello se fundan las distancias entre uno y otro, tales como el estar por debajo o por encima de alguien, por ejemplo. En este distanciamiento est3 el *Dasein* bajo el “señorío de los otros”. “No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser”⁴². Que le hayan arrebatado el ser al *Dasein* del caso, no significa que éste ya no exista por culpa de los otros.

⁴² Syt, p. 143 G

Desde los otros se muestran las posibilidades de ser en lo cotidiano, en este sentido, el *Dasein* es cualquier otro (uno entre otros, uno cualquiera). Líneas arriba se dijo que la comprensión del *Dasein* está determinada por el curarse-de del caso, en el modo del ser-absorbido por la mundanidad del mundo. Por mundanidad entendimos la totalidad de los plexos referenciales descubiertos en el para-qué de lo que está-allí delante; hemos de ampliar ahora lo que significa mundanidad: ésta es la totalidad de referencias, pero las referencias no se limitan a las cosas que aparecen en el mundo, sino que está igualmente determinada por los otros que comparecen en el andar entorno. La condición respectiva del *Dasein*, su ser-referido-a, es doble: por un lado se remite a los entes descubiertos en su para-qué, y por otro, a aquellos entes que son del mismo modo de ser que el *Dasein*. La mundanidad significativa del mundo se descubre ahora desde la comprensión de [lo] uno.

En tanto [lo] uno es un existenciario todo *Dasein* es parte de él, lo cual no significa que sea la suma de todos los *Dasein* del mundo. El *Dasein* “participa” en [lo] uno de manera inmediata, sin decidirlo previamente; el *Dasein* se deja a sí-mismo en [lo] uno. El *Dasein* pertenece al uno en cuanto es una estructura ontológica de aquel. En tanto [lo] uno es el *Dasein* indeterminado, es inapresable, se escurre siempre porque es todos y ninguno, su dominio está en todas partes y en ninguna. Esta fugacidad del uno que impide identificarlo con un *Dasein* particular, permite que el *Dasein* del caso se descargue en [lo] uno. El público estado de interpretado da la apariencia de comprenderlo y saberlo todo, porque se mantiene en una comprensión media, superficial de las cosas. Opina de todo y sus opiniones parecen verdaderas, presenta las cosas como ya sabidas y comprendidas siempre, haciendo accesible todo para cualquier *Dasein*. En esta comprensión media de las cosas, el *Dasein* se deja a sí-mismo; es decir, en cuanto todo está ya dicho y hecho por la publicidad, [lo] uno <le quita al [*Dasein*] del caso la responsabilidad>, “despoja [...] a cada *Dasein* de su responsabilidad”⁴³. Este es el sentido del ser que ha sido arrebatado al *Dasein*. Lo arrebatado es la diferencia de cada *Dasein* dada por los modos peculiares de ser de éste, se le arrebatada la responsabilidad de su propio ser, responsabilidad que es ahora procurada por [lo] uno. El *Dasein* es el ente que está entregado a la responsabilidad de su ser, si se le arrebatada esta responsabilidad, lo que está perdiendo es un modo de ser él mismo, modo que es llenado por la comprensión de [lo] uno.

⁴³ *Idem.*, p. 144 G / 152 R

<El “sí mismo” del [*Dasein*] cotidiano es el “uno mismo” [...] y tiene primero que encontrarse>⁴⁴. A lo largo de la explicación que lleva a cabo Heidegger sobre [lo] uno, menciona, en repetidas ocasiones, que en este modo de ser el *Dasein* se pierde a sí mismo. Esto constituye el modo de ser impropio. El *Dasein* tiene, frente a éste, la posibilidad de ser propio, de empuñarse a sí-mismo, de elegirse, recuperarse, asumirse. Este modo de decir las cosas nos puede llevar a pensar que [lo] uno no es un modo auténtico de ser del *Dasein*, o que es un modo falso de ser, o una impostura. Estas interpretaciones son erróneas. [Lo] uno es un fenómeno positivo que caracteriza la forma de ser inmediata del *Dasein*. En cuanto existenciario, no es modificable como si pudiéramos quitar ese modo de ser, lo que se da es una modificación de la comprensión del *Dasein* en la cotidianidad, pero ello no implica en manera alguna que se salga del uno, que se deje de pertenecer a él. En este sentido, el *Dasein* no se recupera a sí-mismo, porque no está perdido de sí. Lo que sucede es que la comprensión de sí-mismo se modifica, pero [lo] uno es el modo de ser del sí-mismo del *Dasein*. La cita que abre este párrafo dice que el modo de ser (él mismo) cotidiano del *Dasein* es el uno-mismo, esto es, el *Dasein* comprende su ser sí-mismo desde [lo] uno. [Lo] uno tiene su peculiar modo afectivo de ser, puesto que constituye la forma en que se comprende el *Dasein*. El ánimo del uno es el “está bien”, la medianía de la indiferencia del *Dasein* respecto del mundo circundante. En esta medianía, el *Dasein* está frente a todo “bien”. La indiferencia en que se mantiene la comprensión dada en [lo] uno, es la indiferenciación del estado de ánimo del *Dasein* del caso: el temple del uno es indeterminado. Recordemos que en el párrafo 29 de *Syt*, Heidegger dice que en la indeterminación del ánimo el ser es vuelto patente como una carga. Esta carga es descargada por el *Dasein* en [lo] uno. El *Dasein* se descarga a sí-mismo en [lo] uno.

Encontrarse a sí-mismo es ver la afectividad que dispone a la comprensión de su ser, relativamente a la cual es siempre el ente que es. En tanto que el *Dasein* es siempre comprensión afectiva, y [lo] uno tiene su modo peculiar de ésta, no puede el *Dasein*, por muy perdido que éste en [lo] uno, perderse a sí-mismo. Este ente no puede, digámoslo así, deshacerse de su ser. Que se comprenda y se disponga a ser de distintos modos es otro asunto; claro que podemos hablar, si no de niveles de comprensión y afectividad –lo que nos llevaría a pensar en mejores o peores modos de ellos-, sí de modos de la apertura que acercan o alejan al *Dasein* de la comprensión propia de sí-mismo. La propiedad, que es sólo la modificación existencial, no existenciaria, de la cotidianidad, no es un estado de excelencia del

⁴⁴ *Idem.*, p. 147 G

Dasein, sino un modo distinto de comprenderse. Sin embargo, este modo de comprensión propio no es ajeno a la cotidianidad, sino la modificación existencial del modo en que está el *Dasein* dispuesto en ella; la propiedad no saca al *Dasein* del uno, no lo desabsorbe de él, pero sí lo dispone de manera diferente en éste. Cotidianidad e impropiedad no son lo mismo, pero cotidianidad y uno tampoco son lo mismo.

La discusión entre propiedad e impropiedad no se agota aquí; en el penúltimo capítulo de este texto se tratará de arrojar luz sobre este problema mostrando que el *Dasein* se mantiene en constante tensión entre un modo y otro de ser. Con ello se verá también que la cotidianidad, aunque esté regularmente en el modo impropio de la comprensión, no se agota en ella: a la cotidianidad le es inherente de igual manera la comprensión propia del ser sí-mismo del *Dasein*. ¿Cómo ha de entenderse, entonces, la relación entre propiedad e impropiedad?

a) *Propiedad e impropiedad*

Como dos modos extremos de ser del *Dasein* se dan la propiedad y la impropiedad. Estos son posibilidades de ser abiertas en el comprender-afectivo-en-medio-de. Algo se ha dicho ya de estos modos, la diferencia entre uno y otro es el modo en que el *Dasein* desarrolla las posibilidades abiertas en su ser cotidiano. Ni una ni otra comprensiones implican un rango jerárquico frente a la otra, son simplemente modos de ser del ser-posible que es el *Dasein*.

Caractericemos brevemente uno y otro. La impropiedad es el modo en que el *Dasein* se mantiene regularmente, su realización se da en el comprenderse el *Dasein* a sí mismo desde el público estado de interpretado. Las posibilidades que le son abiertas como posibilidades concretas de ser él mismo en lo cotidiano, son las que se muestran desde [lo] uno. La peculiaridad de esta comprensión es la caída y el ser-absorbido por el ver-en-torno del mundo circundante. El *Dasein* se pierde a sí mismo entre los entes descubiertos en el mundo, y desde este ser-perdido es que proyecta su ser-posible. Así, las posibilidades de ser del *Dasein* no contemplan la peculiaridad de cada *Dasein* según el caso o las situaciones dadas, sino que las posibilidades son las mismas para todo *Dasein*, las situaciones en [lo] uno nunca son peculiares, sino más bien generales, en el sentido de mantenerse en la normalidad de lo que se espera del *Dasein*. A pesar de esto, [lo] uno tiene la apariencia de tenerlo todo comprendido y por ello todo abierto; pone al alcance del *Dasein* las más “inimaginables” situaciones para él y lo inunda de una diversidad que, necesite o no el *Dasein* del caso, está allí

siempre. En este espectáculo continuo del uno, el *Dasein* está tranquilizado en la pretensión de vivir lo que se debe vivir y como tiene que hacerlo. [Lo] uno se presenta a sí mismo para el *Dasein* como el movimiento de la vida y en él están contempladas las posibles –permitidas– realizaciones de ser de éste en cada caso.

Ahora bien, la impropiedad no es menoscabo alguno del ser del *Dasein*. El *Dasein* impropio sigue siendo el ente que en cada caso es el mío y al cual en su ser le va éste mismo. El *Dasein* que se comprende como [lo] uno, no es un *Dasein* falso que pretenda ser lo que no es; es el *Dasein* en cada caso el que es, desde una posibilidad de la comprensión de su ser. La comprensión impropia no es la destrucción ni la negación del *Dasein*, por el contrario, constituye el modo en que aferradamente el *Dasein* se agarra a su ser.

Frente a la comprensión impropia de ser del *Dasein*, se da la posibilidad de comprenderse propiamente. La propiedad, que en distintos lugares se caracteriza como el empuñarse, ganarse, escogerse, el regreso del *Dasein* a sí mismo, es una modificación existencial del modo en que el *Dasein* es en la cotidianidad⁴⁵. Esta modificación no tiene que ver con un dejar atrás lo intramundano y lanzarse a la búsqueda de sí mismo por algún místico camino. Al contrario, la posibilidad de esta comprensión propia se da en la cotidianidad misma en la que el *Dasein* se ha perdido ya en el modo de la caída. La propiedad no sale de la cotidianidad, porque no hay un afuera de ella al cual ir.

Hemos caracterizado simplonamente las dos posibilidades extremas de ser del *Dasein*, como si éste se mantuviera en uno de los extremos. Lo poco que podemos decir ahora sobre el asunto es que la idea de que el *Dasein* elige uno de ellos para concretizar o realizar su ser es imprecisa y conduce a una mala interpretación. El *Dasein* no elige entre la propiedad y la impropiedad, como si eligiera una profesión a ejercer el resto de su vida. Esto es, el *Dasein* no puede elegir tal cosa, porque desde la apertura de su ser tiene de inmediato, en sí mismo, ambas posibilidades ya tomadas sobre sí. El *Dasein* es inmediatamente impropio en cuanto caído, pero su propio ser es caído. Por ello, dice Heidegger en un pasaje de *Syt*: <El extrañamiento [ante sí mismo provocado en la caída], que *cierra* al [*Dasein*] su propiedad y posibilidad, aunque sólo sea la de un genuino fracasar, no lo entrega sin embargo a entes distintos de él mismo, sino que lo empuja hacia su impropiedad, hacia una posible forma de ser *de él*

⁴⁵ *Idem.*, p. 199 G

mismo>⁴⁶. El *Dasein* es siempre en alguno de los modos posibles de ser él mismo. Sólo por ello, la propiedad es una modificación existencial de la comprensión que se da en la cotidianidad, aunque la impropiedad es una modificación ontológica de la propiedad, precisamente porque el *Dasein* está caído desde sí mismo.

Quizá, y esto es mera especulación, la diferencia entre uno y otro modos de comprenderse el *Dasein*, radique en el a-qué se atiende este ente. En otro pasaje dice Heidegger respecto de la movilidad de la impropiedad: “despega constantemente al comprender del proyectar posibilidades propias y lo apega a la aquietada presunción de poseerlo o alcanzarlo todo”⁴⁷. La impropiedad arranca al *Dasein* de la propia proyección de su poder-ser, este arrancar es él mismo una posibilidad de ser del *Dasein*, de tal suerte que éste se arranca a sí mismo su ser y lo coloca en otro lado: se deja a sí mismo en [lo] uno⁴⁸. Al desprenderse se aleja de su ser peculiar, pero siendo desde éste que se da todo comprender, y éste no es otra cosa que el “saber a qué atenderse”, puede el *Dasein* regresar a sí mismo. El *Dasein* es tanto en la impropiedad como en la propiedad en cuanto modos de ser de sí mismo, pero no a la manera de estar repartido su ser entre ambos, pues propiedad e impropiedad no son fracciones de ser del *Dasein*. Por su condición “duradera” –más bien temporal- de ser yecto, puede modificarse la cotidianidad, de tal suerte que le toca (afección) al *Dasein* estar oscilando entre los posibles modos de ser sí mismo.

b) Cotidianidad

Por lo general se identifica a la cotidianidad con el modo de ser del *Dasein* en [lo] uno y, por ende, con la impropiedad. Esta interpretación implicaría que la propiedad está fuera de la cotidianidad o que constituye la excepcionalidad del ser del *Dasein*, lo cual puede sugerir que el camino hacia la propiedad sólo es para unos cuantos privilegiados. La propiedad es una modificación de la comprensión del *Dasein*, misma que sólo puede darse en la cotidianidad.

Al tratar de mostrar que la cotidianidad no es la impropiedad, por mucho que ese sea el modo imperante en ella, nos topamos de inmediato con un problema, ¿cómo catalogar a la cotidianidad?, ¿como modo de ser del *Dasein*?, ¿como fenómeno derivado del mundo? Lo primero que hay que decir es que no es posible catalogar a la

⁴⁶ *Idem.*, p. 198 G

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Se deja ser uno.

cotidianidad de ninguna manera, porque el proyecto de Heidegger no consiste en un ordenamiento taxonómico de los fenómenos que atañen al *Dasein*. Dicho esto, hay que responder positivamente a la segunda cuestión recién formulada: la cotidianidad sí es un modo de ser del *Dasein*.⁴⁹ A la tercera, contestaremos negativamente: la cotidianidad no es un fenómeno derivado del mundo. El mundo descubierto en cada caso como circundante, como el mundo del entorno, supone ya la cotidianidad; ésta se da siempre en un mundo descubierto.

La cotidianidad podría ser caracterizada como el lugar donde el *Dasein* realiza en cada caso su poder-ser él mismo. Este lugar no es, evidentemente, físico-espacial, sino que es un lugar-de-ser de *Dasein*. La cotidianidad, que a menudo es confundida con la rutina o con la costumbre, es un momento constitutivo de ser del *Dasein* que se encuentra entre lo que comprendemos por mundo y temporalidad de ser del *Dasein*. Cotidianamente es el *Dasein* el que es, propio o impropio, es en la cotidianidad donde éste puede y de hecho comprende su ser en cada caso como suyo, aun en los modos en que parece no tenerse y ha menester de ganarse. En cuanto le va su ser, es el *Dasein* en la cotidianidad como el ente que está eminentemente entregado a la responsabilidad de sí mismo. La responsabilidad se hace patente en el ser-en-el-mundo, esto es, en la apertura del comprenderse afectivamente siempre en la cotidianidad. Sin temor a especular demasiado, podríamos decir que la apertura del *Dasein* se da en la cotidianidad como la más radical posibilidad de ser, porque sólo en y desde ella puede el *Dasein* simplemente ser.

3. *Habitar*

Siempre he sabido que las grandes sorpresas nos esperan allí donde hayamos aprendido por fin a no sorprendernos de nada, entendiendo por esto no escandalizarnos frente a las rupturas del orden.

Julio Cortázar

⁴⁹ Syt, §§ 9 y 31

En este último apartado y a manera de concluir lo dicho hasta este punto, queremos mostrar que las estructuras expuestas constituyen el hecho de que el *Dasein* habita el mundo. Habitar es el modo de ser del *Dasein* en cada caso como ser-en-el-mundo; <“en” precede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”>; <“in” [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo>⁵⁰. En este sentido decimos: el ser-en-el-mundo es la estructura que caracteriza el ser del *Dasein*, éste es en el mundo de un modo peculiar y eminente, que se muestra ahora como habitar; el *Dasein* es un ente que habita, en cada caso ya siempre, el mundo.

El mundo en que se encuentra comprendiendo su ser el *Dasein*, es descubierto como mundo circundante, en él se mantiene el *Dasein* en un modo de comprender su ser que se caracterizó como el público estado de interpretado del uno. El *Dasein* habita cotidianamente el mundo. En la cotidianidad este ente se encuentra con otros *Dasein* en el andar en-torno que descubre entes y posibilidades de ser; la cotidianidad es compartida: el *Dasein* cohabita el mundo.

En el mundo circundante descubierto desde la totalidad de plexos referenciales cada ente tiene su lugar, en el cual es descubierto como pertinente. Esta pertenencia a un sitio en el cual puede ser descubierto un ente en referencia con otros, conviene al ser de aquellos entes que se limitan a estar-allí delante y que, por lo tanto, no tienen la forma de ser del *Dasein*. En este sentido, el *Dasein* no tiene un lugar en el cual se muestre pertinente, en todo caso su “lugar” es el mundo, pero éste no es nunca un lugar espacial intramundano ocupado por otro ente, sino que es aquello que posibilita cualquier espacio. En cuanto el mundo es anterior al espacio, no es un lugar en cuanto tal. El lugar del *Dasein* que es el mundo sólo lo es en tanto este ente es yecto afectiva y comprensivamente desde la proyección de posibilidades de sí mismo. Si el mundo es lugar para el *Dasein*, sólo lo es como mundo habitado, es decir, como mundo del *Dasein*, en el sentido en que éste hace mundo, mundeá.

El mundo no es un espacio determinado, no es inmóvil, por el contrario, el mundo cambia en la medida en que el *Dasein* lo hace, éste a su vez se mantiene cambiando porque es temporal, pro-yectivo. Tanto la proyección como el ser-arrojado son

⁵⁰ *Idem.*, p. 66-67 G / 80 R

movimientos continuos en el *Dasein* de tal suerte que su ser no está nunca consumado en un hecho o posibilidad concreta. Así, el *Dasein* es el que es siendo.

3.1 “Ahí”

El *Dasein* es siendo-en-el-mundo, en el modo del habitarlo. El *en* que es el mundo, es el “ahí” en el que el *Dasein* se encuentra y se encuentra siempre a sí mismo. El mundo es el “ahí” en que el *Dasein* deja su ser en cada caso. ¿Cómo se deja el *Dasein* “ahí”, en el mundo? En los modos diversos del encontrarse; el *Dasein* es señaladamente ahí dispuesto afectivamente al mundo, disposición ya siempre comprensiva de ser. La peculiaridad del encontrarse-dispuesto es que en lo que abre, <el *Dasein* queda puesto ante su ser en cuanto Ahí. [...] En [el] “cómo uno está”, el temple anímico pone al ser en su “Ahí”>⁵¹. Lo que abre la disposición afectiva en los distintos estados de ánimo es justamente que el ser se encuentra ahí. El ser es puesto ahí, al par que el *Dasein* queda dispuesto para posibilidades de sí mismo, entre ellas de manera señalada, la comprensión de ser.

¿Es adecuado inferir de esto que el “ahí” del *Dasein* es el mundo y el del ser el *Dasein*? En cierto sentido sí. Empero, no es que se den dos fenómenos paralelos entre el ser en general y el *Dasein*, en los cuales cada uno tiene su “lugar”. El ser lo es siempre de un ente, el *Dasein* es el ente óntico-ontológicamente señalado por poseer, en su constitución misma de ser, siempre una comprensión del ser, en la cual se mueve constantemente para proyectar su ser. El “ahí” del *Dasein* es el mundo, pero éste es un momento constitutivo del ser del *Dasein*, por ende, el ahí del *Dasein* es su propio ser. El ser es puesto ahí en el *Dasein* como existencia.

Ahora bien, el *Dasein* se mueve en posibilidades de ser y no en modos definitivos de ser; lo único definitivo del *Dasein* es que es. El ente al cual le está entregado su ser en cada caso, se mantiene entre posibilidades de ser él mismo: entre propiedad e impropiidad. “En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre abierto como aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo”⁵².

<El ente del carácter del [Dasein] es su “ahí” en el modo en que, expresamente o no, “se encuentra” en su “estado de yecto”>. El estado de yecto no es, como se dijo ya, un

⁵¹ *Idem.*, p. 159 R

⁵² *Ibid.*

momento acabado del *Dasein*, sino que es una movilidad constante de ser; el *Dasein* es siempre y en cada caso yecto. Al “ahí” le es inherente el ser-arrojado en él, y el caer en el mundo. El “ahí” se desemboza ahora como la constante tendencia del *Dasein* a arrojarse, ser-arrojado que se desenvuelve en el proyectar su ser. Es más, la proyección de posibilidades es esa misma tendencia de arrojarse del *Dasein*: poder-ser implica el arrojar sobre su propio ser posibilidades de sí mismo. Por tendencia no se debe entender una circunstancia que se dé unas veces sí y otras no en el llevar a cabo su ser cotidiano el *Dasein*; tendencia es, antes bien, el modo en que el *Dasein* va (tiende) hacia sí mismo, que se da desde la previa comprensión de ser de este ente.

Abierto es el ser del *Dasein* en cuanto pro-yecto; el *Dasein* ha caído ya siempre en su “ahí” a una con el ser-arrojado, es decir, en alguna posibilidad de sí mismo. El “ahí” abarca tanto el mundo como el hecho no acabado del ser-arrojado. El *Dasein* es arrojado en el mundo en la forma de la cotidianidad, a ésta es peculiar la facticidad de ser del ente que en cada caso está entregado a sí mismo. El estado de yecto es el dónde se muestra la facticidad, que no coincide con ningún concepto de efectividad de este ente.

El “ahí” del *Dasein*, su en dónde, no es lugar⁵³. En todo caso sería un entre-lugares que descubre y abre. Este entre, tampoco puede ser llamado lugar, pues no sólo es inlocalizable, sino que no constituye, en rigor, un “dónde”, es antes bien, ser-abierto. El “ahí” es la apertura del ser-en-el-mundo⁵⁴, esto es, del ser fáctico del *Dasein*.

3.2 Fuera de casa: la inhospitalidad

*Aunque me reconozco en seguida: soy incómodo.
Incómodo para mí mismo. Me siento molesto
en este cuerpo que es mi equipaje.
Pero ese malestar es el primer paso para mí...
Clarice Lispector*

Con la angustia se abre un carácter de inhospitalidad para el *Dasein*. Este fenómeno viene a redondear los análisis sobre el ser-arrojado, la caída, la huida y, con ello, la más peculiar posibilidad de ser del *Dasein*. Veremos en las siguientes líneas

⁵³ Esta es la interpretación de A. Leyte sobre el *Dasein*: el ser del *Dasein* es un no-lugar.

⁵⁴ *Idem.*, p. 195 G

que el carácter de inhospitalidad se da en dos sentidos: por un lado, el mundo es inhóspito, y por otro, el *Dasein* mismo lo es.

El *Dasein* es siempre en el mundo en que anda descubriendo entes. En los plexos referenciales, el *Dasein* se mueve en conformidad respecto del mundo, el mundo en tanto es lo cotidiano, lo habitual, es lo más familiar para el *Dasein*. En esta familiaridad, el mundo es dado por supuesto pues es descubierto como lo comprensible de suyo y así, es pasado por alto. A esta comprensión todo le es familiar. El *Dasein* que se encuentra yecto en el mundo, huye de lo abierto en la disposición afectiva, a saber, su “que es”. El *Dasein* huye ante el ser-puesto-frente-a-sí, en dirección a los entes intramundanos entre los cuales se pierde. Este huir es la fuga del *Dasein* frente a sí mismo que se desemboza como caída. En la caída el *Dasein* se derrumba, es decir, queda sin rumbo, lo cual hace que éste se enrede en sí mismo.

En tanto el ser del *Dasein* es abierto, es ya siempre dis-puesto afectivamente frente a sí, de tal manera que nunca se da la espalda ni está completa y radicalmente alejado de sí. Entre las posibilidades del encontrarse como temple anímico, se da la angustia que tiene la peculiaridad de poner al *Dasein* frente a sí mismo como el ente que es existiendo. La angustia abre al *Dasein* no desde su ser-uno, sino desde sí. ¿Cómo es esto?

Todo encontrarse pone afectivamente al *Dasein* de alguna manera, el *Dasein* es templado en el mundo comprendiéndolo, en esta comprensión son descubiertos los entes en-referencia-a; en esta comprensión se da la fuga del *Dasein* de sí mismo precisamente porque en el comprender es puesto el ser del *Dasein*⁵⁵. La angustia abre al *Dasein* en el sentido en que *tiene que verse* a sí mismo. Con ello el mundo es descubierto sí como la totalidad de las referencias, pero es como si el *Dasein* tomara cierta distancia dentro de esa comprensión en la que mantiene su ser, y viera por primera vez al mundo “debajo” o más allá de esa conformidad referencial. El mundo es abierto entonces, no como la totalidad de útiles, sino como mundo constitutivo de ser del *Dasein* mismo, es decir, como posibilidad de su propio ser, evidenciando el carácter familiar en que se encuentra comúnmente el *Dasein*. En este descubrirse el

⁵⁵ Esto es lo que Gaos interpreta como el “jugarse el *Dasein* su ser en cada caso”, lo cual Aspiunza señala como un importar al ser, más que el jugárselo, no se juega el ser porque éste es ya suyo, en ese sentido, si apuesta su ser, lo que gana es igual a lo que pierde, por ello no hay tal juego. En el importar queda reflejado que el *Dasein* trae en sí su ser siempre, se enviste de ser.

Dasein ante sí mismo, y descubrir el mundo como posibilidad de su ser, los plexos referenciales resultan irrelevantes respecto de lo abierto en la angustia.

El *Dasein* es puesto frente a sí en el modo de su singularidad, es decir, se distingue por vez primera a sí mismo. Al resultar insignificante la referencialidad del mundo entorno, que no por ello deja de circundar al *Dasein*, ya no puede imperar en él lo intramundano; el *Dasein* descubre inhóspito al mundo significativo. La inhospitalidad es literal: el *Dasein* descubre el mundo entornado como no-su-casa. El mundo circundante no es la casa del *Dasein*. Éste, que es el carácter original del mundo, ha sido oculto por los modos familiares que imperan en el ocuparse-de inmediato. El *Dasein* es yecto en el mundo que es, originalmente, inhóspito. Sin embargo, ésta no es la única inhospitalidad en que se encuentra el *Dasein*; él es, en tanto abierto, inhóspito en sí mismo.

In-hóspito significa lo que no es casa. Una casa es un refugio o lugar preparado para habitar. El *Dasein* es el ente que está entregado a sí mismo, en este sentido podríamos decir que el *Dasein* es su propia casa. Empero, el *Dasein* no es lugar, en cuanto es el “ahí” en el cual el ser se comprende, no es –como entendemos regularmente- lugar. El ser del *Dasein* es eminentemente abierto, esto quiere decir que a su constitución de ser le es peculiar encontrarse-comprendiendo-en-medio-de; ninguno de los tres momentos constitutivos de la apertura son definitivos, es decir, determinados y endurecidos. La apertura del *Dasein* es temporal, como lo muestra ya el ser-pro-yecto del *Dasein*. ¿Cómo puede ser algo que está no acabado?, ¿cómo habitar algo que, en ese sentido y en todo lo que el ser del *Dasein* no es un proceso de ser, no acabará nunca? El *Dasein* es de tal suerte abierto, que no tiene base, su apertura es de un cabo a otro, así que no está cimentado en nada más que en su ser, mismo que, en cuanto poder-ser, no es nunca determinado.

Por ello puede este ente resultar inhóspito a sí mismo, porque su ser no constituye resguardo certero para sí, porque no se conoce a sí mismo cabalmente, sino que antes de toda posibilidad de conocerse, se ha encontrado ya frente a sí, aún en el inmediato modo del esquivarse. En este esquivarse donde pretendidamente está consigo mismo en el ocuparse de su hacer, desde el cual se comprende⁵⁶, queda rota la definitividad del hogar seguro, del estar salvo.

⁵⁶ “Somos lo que hacemos”.

¿Podemos decir por lo dicho en estas últimas líneas que el *Dasein* no tiene casa? Sí
¿Decimos de igual manera que, por ende, el *Dasein* no habita? No. El *Dasein* habita el mundo, pero éste no se limita a la totalidad de lo ente, sino que es una posibilidad de ser del *Dasein*, tanto que el mundo, antes de ser mundo en-torno, circundante y significativo, es mundo proyectado. Que el *Dasein* habita el mundo es lo mismo que decir que el *Dasein* se habita a sí mismo. La casa del *Dasein* es su poder-ser sí mismo, el *Dasein* habita *ahí*, en el es. El “ahí” es el ser en cada caso el *Dasein* que puede ser por mor de sí mismo, con miras siempre a su mismo ser. El “ahí” ha de mostrarse como la preeminencia de ser del *Dasein*, es decir su existencia siempre fáctica.

El “ahí” tiene la peculiaridad de ser el habitar, que podemos prever como existencia, tanto como el carácter de previo que en algunos momentos de la exposición se asomaba. El “ahí” es la anterioridad en la que se encuentra el *Dasein* a sí mismo, anterioridad que trae consigo el comprenderse, explícita o implícitamente, como suyo ya siempre y en cada caso. Habitar es existir en esta comprensión en la que el *Dasein* es puesto ante sí como el ente que en su ser le va éste mismo. Habitar es el irle al *Dasein* su ser. En cuanto el *Dasein* se encuentra y se ha encontrado ya siempre en posibilidad de sí mismo, se habita, pero como el no-lugar que es por ser originaria, previamente, abierto en su ser. Así, podemos decir ahora, el *Dasein* se habita en cada caso como el “ahí” al cual está entregado, se *habita* porque *su ser es*, antes que nada, *tomado como suyo*.

III. Existencia fáctica

1.1 Cura: estructura de la apertura del *Dasein*

*La palabra sein en alemán
significa ambas cosas:
ser-ahí (Dasein)
y pertenecerl-a él (Ihm-gehören)
Franz Kafka*

En el capítulo anterior vimos la estructura del ser del *Dasein* que lo determina como el ente que es en cada caso. Esta estructura, el ser-en-el-mundo, nos llevó a ver que el *Dasein* es un ente originalmente abierto en su ser y para éste. El ser-en-el-mundo es el modo de ser del *Dasein* según el cual este ente es relativamente al mundo, descubriendo entes de los cuales se ocupa. Los modos fácticos de ser del ser-en-el-mundo tienen dos posibilidades de darse, propia o impropriamente; la manera inmediata de ser del *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo, es impropia por cuanto está dominada y entregada al uno. Sin embargo, el *Dasein* tiene otra posibilidad de ser distinta de la impropiedad, a saber, la propiedad, según la cual este ente se comprende desde sí mismo y no desde el público estado de interpretado del uno. A fin de mostrar al *Dasein* fenomenológicamente, como el ente que en cada caso es, es menester mostrar las dos posibilidades radicales de su ser, la propiedad y la impropiedad. Esta última se caracteriza por ser el modo en que inmediatamente el *Dasein* se pierde en el mundo, entregado a los entes que le hacen frente dentro de éste. De lo dicho hasta ahora resulta que la propiedad, en cambio, es una modificación del modo inmediato de ser del *Dasein*, mismo que se da, en todo caso, en la cotidianidad de éste.

Si la propiedad es una modificación existencial de la inmediatez del *Dasein*, cabría pensar que es, de alguna manera, posterior a la impropiedad, siendo ésta el modo más original de ser del *Dasein*. Esta línea interpretativa deriva en pensar que el *Dasein* propio, que se decide por su (propio) ser, está, hecha esta decisión, de una vez y para siempre en la propiedad, lo cual implicaría que el *Dasein* sale del uno y del ámbito inmediatamente cotidiano en que se desemboza el ser-en-el-mundo. De esto se puede inferir que la propiedad es un modo de ser de “segundo grado” en cuanto es posterior a la impropiedad, que “saca” al *Dasein* del estado de interpretado del uno. Finalmente, si la propiedad fuera el único modo de ser del *Dasein* en el cual éste se comprende desde sí mismo, implicaría que la impropiedad es un modo falso de ser del *Dasein*,

pues está perdido de sí, y esto sería una mala comprensión del fenómeno del uno, pues éste es un fenómeno positivo que en todo caso abre al *Dasein* a un modo de comprenderse, aún si este comprender lo encubre.

Hay que ver en qué sentido puede ser el *Dasein* en su propiedad y qué relación guarda ésta con la impropiidad. Como posibilidades extremas de ser de este ente se encuentra en una de ellas o en la indiferenciabilidad entre ambas. Así, el presente capítulo tiene un doble propósito, por un lado, mostrar una posibilidad diferente de ser del *Dasein* y con ello avanzar en la explicación del ser de éste, y por otro, encaminar la presente investigación sobre la copertenencia entre existencia y facticidad, la cual ha de desembozarse claramente como un modo de la diferencia ontológica.

1.2 El problema de la totalidad del *Dasein*

En el recorrido que hace Heidegger por la analítica existencial que busca dar con la “esencia” del *Dasein*, éste se desemboza en primer lugar como ser-en-el-mundo. Este es el existencial bajo el cual se estructuran los modos de ser del *Dasein* en la cotidianidad. Sin embargo, el ser-en-el-mundo no es un nombre genérico de una multiplicidad de comportamientos más o menos cotidianos que se agrupan bajo un concepto. El ser-en-el-mundo es el nombre de una estructura que mienta el modo de ser del *Dasein* en cada caso. Empero, esta estructura no abarca la totalidad del ser del *Dasein*; ser-en-el-mundo es el modo en que el *Dasein* existe, pero el ser del *Dasein* es cura (cuidado). La relación entre el modo de ser y la existencia como ser del *Dasein*, quedará clara a medida que este capítulo avance. La exposición irá de ver cómo el ser-en-el-mundo tiene su base en la cura, a mostrar que la “esencia” del *Dasein* es la existencia, y cómo ésta se mantiene siempre en modos de ser.

El *Dasein* es un ente al que le es propio ser en un mundo, este modo de ser se da, siempre y en cada caso como cura. Cura es la estructura que caracteriza el ser de *Dasein* en general. Con “en general” nos referimos al ser del *Dasein* en su totalidad, más allá de los modos diversos de darse éste. En este punto nos encontramos ante un problema: ¿es posible que el ente que se define por ser un ser-en-el-mundo, y lo que ello implica, tenga un momento de totalidad? Es decir, si el *Dasein* es un ente cuyo ser es eminentemente posible, en cuanto se comprende afectivamente, ¿cómo y dónde podemos encontrarlo en su totalidad? Para que un ente pueda ser definido en su totalidad, es necesario que éste tenga una totalidad, que dicho ente esté completo en

su ser. Este modo de ser corresponde a los entes que hemos llamado intramundanos y que no tienen la forma de ser del *Dasein*. En cuanto el *Dasein* es un ente cuyo ser es ser-posible, no tiene un momento en el cual esté ya dado por completo haciéndose susceptible de definición.

Empero, el cometido de la analítica existencial es mostrar el ser del *Dasein*; ¿cómo lograrlo con el obstáculo que recién mencionamos? Tratar de definir al *Dasein*, sería forzarlo a entrar en una interpretación que no corresponde a su modo de ser. Lo que ha de guiar a la investigación que se pregunta por el ser del *Dasein* es el *Dasein* mismo, es decir, el modo de ser del *Dasein* es aquello que sirve de directriz para dicha investigación, al tiempo que es justo lo que se investiga. ¿Cómo sortear la dificultad de tener al *Dasein* en su totalidad? Lo primero es decir que esta no es una dificultad sino una imposibilidad: no hay tal totalidad en el *Dasein*. Esto nos lleva a preguntarnos qué sentido tiene entonces hablar de estructuras. Más adelante se verá que las estructuras de que habla Heidegger tienen su posibilidad y realización justamente en los modos de darse, desde los cuales se rastrean estas estructuras; esto apunta a que Heidegger no está pensando en estructura como algo inmóvil y endurecido, en el sentido tradicional de una estructura carente o independiente del contenido.

Según lo visto en el análisis del ser-en-el-mundo, el modo de darse éste se mantiene en la inmediatez del *Dasein*, lo cual significa que este ente se mantiene regularmente en la impropiiedad, ésta es un modo de comprenderse el *Dasein* desde los entes que le hacen frente en el mundo. Sin perder de vista que la impropiiedad es un modo de comprenderse el *Dasein* a sí mismo y por ello un modo de ser-abierto de éste, es menester ver ahora la posibilidad que tiene el *Dasein* de comprenderse de otra manera, misma que se asomaba ya en el análisis hecho sobre la angustia. Este otro modo de comprenderse, la propiedad, es la posibilidad del *Dasein* de verse a sí mismo. La propiedad en cuanto es el mostrarse el *Dasein* desde la comprensión de sí mismo, ha de mostrar a éste como el ente que es, esto es, un ser-posible en cada caso. En el apartado correspondiente a la comprensión como estructura existencial del *Dasein*, se vio que el carácter de ser del *Dasein* en cuanto comprensor es el ser de un ser-posible. Al par, quedó claro que lo posible no es anterior a lo real, ni algo meramente probable que dependa de la concreción en algo "real", sino que lo posible, como peculiaridad ontológica del *Dasein*, es la posibilidad de ser en cuanto tal. El ser-posible del *Dasein* no aumenta, no disminuye según la realización concreta de aquello que se presenta como posibilidad de ser, es más, la realización de lo posible se da en el momento mismo en que eso es posible para el *Dasein* como modo de su ser. Es

este mismo carácter de ser-posible lo que impide que el *Dasein* se presente como un ente ya hecho, en el sentido de estar simplemente realizado por estar ahí.

Ahora bien, que el *Dasein* sea inminentemente posible no implica que no podamos preguntarnos por su ser. Pero la pregunta no puede perder de vista este carácter de posibilidad que tiene el *Dasein*. Lo que se busca ahora es la posibilidad, no de aprehender al *Dasein*, sino de verlo en su totalidad. Para ello es necesario ver en qué sentido podemos hablar de totalidad en el *Dasein*.

1.3 Importancia del análisis existencial de la muerte

Con el análisis del existencial de la cura, se busca la posibilidad de ver al *Dasein*, desde sí mismo, como el ente que es en su totalidad, es decir, en la unidad óntico-ontológica de su ser. En un primer momento, Heidegger caracteriza la cura como un “estar-a-la-busca, ir-tras-algo”¹. Uno sólo busca aquello que falta, lo que aún no se tiene o lo que se ha perdido. Que el todo del *Dasein* no está dado responde a su carácter de ser-posible; “Cuidado [es decir, cura], entre otras cosas, quiere decir: estar a la busca, salir tras algo; en el ocuparse se ocupa el *Dasein* a la vez de su ser propio. El estar a la busca, el salir tras algo, es un estar a la busca, un salir tras *aquello que él todavía no es*.”² Eso que todavía no es el *Dasein*, es la posibilidad más extrema de su ser, podríamos incluso decir que es la última posibilidad de su ser, esto es: la muerte. ¿En qué sentido la muerte se presenta, no sólo como la posibilidad extrema del *Dasein*, sino como la posibilidad que pretende dar con la totalidad de éste?

Por un lado, la muerte es la posibilidad que viene a dar con el fin del *Dasein*. Nos topamos en este punto con una posible acepción de totalidad, la de fin; la muerte es el fin del *Dasein*. Fin tiene un doble significado: aquello en lo que termina una cosa, o aquello por lo cual una cosa es, aquello a que tiende con miras a realizarse. Este último sentido de fin, apunta a la plenitud de una cosa. La muerte no es, en todos los casos, un momento de plenitud en el *Dasein*, pues puede llegar en cualquier momento y no espera a que el *Dasein* esté en un momento cumbre de su existencia para suceder. La muerte en cuanto tal, es el momento en que la existencia del *Dasein* termina, con ella deja de haber *Dasein*. No es este el sentido que nos interesa rescatar del fenómeno de la muerte. Además, con la muerte así tomada, no se da con el fenómeno íntegro del *Dasein*. Por otro lado, la muerte, en cuanto es la última y más

¹ PHCT, p. 368

² *Idem.*, p. 385

extrema posibilidad del *Dasein*, muestra un modo de ser de éste en el cual se radicaliza el hecho de que su ser es en cada caso el suyo. Pero, ¿es la muerte un modo de ser del *Dasein*, no es, justamente un modo en que el *Dasein* deja de ser? Ante esta pregunta es necesario hacer una precisión: la muerte no es un comportamiento del *Dasein*, no es, tomadas las cosas con rigor, algo que este ente haga; de la muerte no podemos reportar experiencia alguna, como no sea la de ver la muerte de otros.

Sin embargo, de lo que se trata es de ver al *Dasein* desde su ser, no desde el ser de los otros. De la propia muerte no podemos tener experiencia, si entendemos por experiencia la posibilidad de contar algo sobre lo que nos ha sucedido. Empero, el *Dasein* es el ente que se comporta respecto de la posibilidad más peculiar de su ser, la cual se desemboza con el fenómeno de la muerte. Es evidente que no podemos referirnos a que la muerte es el momento más propio del *Dasein*, pues en ésta el *Dasein* deja de existir. Sin embargo, la muerte tiene una característica fundamental que le permite al *Dasein* verse en su propio ser, digamos, como el ente que es irremediamente entregado a sí mismo. Esta peculiaridad de la muerte es el hecho de que es única, es decir, ningún otro *Dasein* puede vivir la muerte por mí, la muerte es en cada caso insustituible e intransferible: no es posible para el *Dasein* quitarle o ahorrarle la muerte a otro *Dasein*; la muerte es en cada caso mía, en cuanto sucede. Hay que caracterizar el fenómeno de la muerte viéndola siempre como la posibilidad más extrema del ser del *Dasein* del caso.

Por lo general, se toma a la muerte como algo que, afortunadamente, aún no me pasa. Con este modo de concebir la muerte, el *Dasein* se refugia en [lo] uno ante la posibilidad de morir. [Lo] uno encubre la radicalidad de lo que muestra el fenómeno de la muerte bajo la máscara del todavía-no, lo que queda encubierto es que “la muerte es en cada caso siempre la mía”³. En el todavía-no, se dice “uno morirá, cuándo no se sabe”, esto mienta que efectivamente, la muerte puede ocurrir en cualquier momento, pero esta certeza del uno está envuelta en la seguridad de que todavía no es el momento. La indeterminabilidad del momento de la muerte, que no la hace menos certera, la encubre en la ambigüedad de no saber cuándo ni dónde morirá el *Dasein*.

Certera e indeterminable en el cómo y el cuándo, la muerte se muestra como una posibilidad meramente posible. Dado que el *Dasein* no puede reportar experiencia

³ *Idem.*, p. 395

alguna sobre la muerte, que en cada caso es la suya, se relaciona con ella tratándola como posibilidad. Desde [lo] uno, esta posibilidad se caracteriza como algo que todavía no llega pero que algún día, sin duda, llegará; pero, vista como posibilidad de ser del *Dasein*, la muerte es una posibilidad permanente que se encuentra ya siempre en el ser de este ente. “La relación-de-ser para con una posibilidad ha de ser de tal modo que deje estar la posibilidad en cuanto posibilidad, y no, pongamos, que lleve la posibilidad a su realización”⁴; esto no quiere decir que el *Dasein* que tiene en sí la posibilidad de morir, se precipite hacia su muerte y la busque a fin de realizar con ella su ser pleno. De lo que se trata, más bien, es de reconocer⁵ esta posibilidad como propia del ser del *Dasein* y de ver cómo se comprende éste desde esta posibilidad. El que el *Dasein* tenga en sí desde siempre esta posibilidad lo determina como un ente que se conduce relativamente a la muerte, en cuanto ésta es la posibilidad más peculiar de ser del *Dasein*. El ser-relativamente-a-la-muerte es el modo de ser del *Dasein* en el cual se encuentra su posibilidad más propia de ser.

¿Por qué la muerte es la posibilidad más peculiar de ser del *Dasein*? Porque en ella éste es insustituible, nadie puede tomar sobre sí mi muerte, sino que ésta se precipita sobre mí, y no nada más en el momento mismo en que muero, sino como posibilidad inminente en mi existencia; a cada momento *puedo* morir⁶. El modo en que se da ese ser-relativamente-a-la-muerte es el adelantarse hacia ella en cuanto posibilidad, como Heidegger dice en los *PHCT*, o el precursar la posibilidad, como dice en *Syt*. Si el precursar o adelantarse hacia la posibilidad de la muerte no es un correr hacia ella, ¿qué quiere decir este precursar? No se trata de vivir a cada momento la muerte, ni de aprovechar cada momento como si fuera el último, tampoco de exaltar un “sentimiento trágico de la vida”; para comprender lo que quiere decir este precursar, es menester enfocarnos en el carácter de posibilidad de la muerte, cuyo rasgo esencial es el hecho de que el *Dasein* es insustituible en un sentido radical.

Con el fenómeno del ser-relativamente-a-la-muerte pasa algo muy similar a lo que vimos con el encontrarse de la angustia: ésta singulariza al *Dasein* en cuanto abre al mundo de lo intramundano como irrelevante ante la angustia. En la muerte sucede lo mismo, el mundo de la significatividad resulta irrelevante respecto de la muerte, pues en esta posibilidad no hay cabida para los entes intramundanos, es más, éstos dejan de ofrecer refugio al *Dasein*. La angustia, es a final de cuentas, angustia ante la

⁴ *Idem.*, p. 396

⁵ En el sentido de comprender lo posible.

⁶ De aquí las frases como: “desde que se nace, se es demasiado viejo para morir” o “el *Dasein* en cuanto existe muere a cada instante”, etc.

muerte, que se encubre bajo el fenómeno del temer por. Pero, ¿qué es la muerte? Es una posibilidad de ser del *Dasein*. Con esto, se dice ya bastante: la muerte es parte del ser del *Dasein*, no un mero cesar de ser de éste. Si bien es cierto que de la muerte no podemos decir nada, y que en cuanto ésta se realiza el *Dasein* deja de ser *Dasein*, en el ser-relativamente-a-la-muerte se abre la posibilidad de que éste se comprenda a sí mismo desde sí mismo, de que se vea en la entrega a su propio ser. Así, lo que nos interesa no es la muerte en cuanto hecho biológico de la vida, sino lo que implica para el *Dasein* tener la certeza de la muerte como posibilidad.⁷

Hemos visto ya tres rasgos de la muerte: el ser un todavía-no, el llegar al fin que implica ya no ser “ahí”, y que el *Dasein* es insustituible en ella. La estructura de la cura, que es la que nos interesa poner de relieve, se formula así: es el modo en que el *Dasein* es pre-ser-se-ya-en-un-mundo. Con lo poco que se ha dicho aquí sobre la muerte como posibilidad, se puede ya ligar a ésta con el pre-ser-se desde el ser-relativamente-a-la-muerte, en el precursarla como posibilidad. Con el fenómeno de la muerte se hace patente algo que falta al ser del *Dasein* y que constituye su ser. La falta es inherente a la constitución ontológica de este ente; faltar algo quiere decir, también un aún no ser algo. <El [*Dasein*] existe en cada caso ya justamente de tal manera, que le *pertenece* su “aún no”>⁸. La muerte es aquello que el *Dasein* aún no es, pero que en cada caso tiene ya en sí como posibilidad; la muerte es el aún no que ya siempre es el *Dasein*.

<El [*Dasein*] tiene que “llegar a ser” él mismo lo que aún no es>⁹. Con esto se muestra una vez más el carácter de ser-posible del *Dasein*; en cuanto proyecta su ser sobre posibilidades es constantemente más de lo que ya es pero siempre menos de lo que puede ser. En este sentido, el ser del *Dasein* está transido por un no-ser-aún. Bajo esta tónica, la muerte tomada como meramente posible es un claro ejemplo del modo en que el *Dasein* es: la muerte aún en el encubrimiento del uno se muestra como ese aún-no. La muerte es la posibilidad más peculiar del *Dasein* en la cual éste es referido a sí mismo. La inminencia de la muerte no se da solamente en un momento en que el *Dasein* se encuentra amenazado, sino que en cuanto constitutivo de la existencia la muerte es una posibilidad ya siempre dada para él; la muerte es un constitutivo de la existencia.

⁷ Es de notar la conexión extraordinaria que hace Heidegger entre lo certero, indudable de la muerte y el carácter de posibilidad de ella.

⁸ *Syt*, p. 265 G

⁹ *Idem.*, p.266

Con la muerte se abre la posibilidad “de la absoluta imposibilidad del *Dasein*” lo cual quiere decir que el *Dasein* es abierto como el ente que pudo ser o no ser. En el pre-ser-se, que constituye la apertura del *Dasein*, se encuentra éste ya yecto en esa posibilidad ante la cual se encuentra en el modo de la angustia ante ella por ser la más extrema, propia e irrebable de sus posibilidades de ser. Pero en este estado de yecto se encuentra inmediatamente el *Dasein* en el modo de la caída que encubre lo originalmente abierto en la angustia, provocando la huída ante este poder-ser. Empero, aún en la caída se conduce este ente relativamente a su poder ser sí mismo propio. *<Al [Dasein] le va constantemente, también en la cotidianeidad del término medio, este “poder ser” más peculiar irreverente e irrebable aún cuando sólo en el modo del curarse de una cómoda indiferencia frente a la extrema posibilidad de su existencia>*.¹⁰

La muerte constituye la extrema posibilidad de la existencia del *Dasein* porque entraña la posibilidad de que el *Dasein* deje de ser. Al ser puesto frente a esta posibilidad el cadente ser-en-el-mundo pierde su peso con lo cual se abre la posibilidad de que el *Dasein* desvíe la vista de [lo] uno hacia sí mismo. Aquello que resulta inmediatamente encubierto por [lo] uno respecto a la muerte como posibilidad, es el hecho de que el *Dasein* es insustituible, y como tal es en cada caso mío. Aquello que radicaliza al *Dasein* frente a sí mismo, es decir, lo que lo pone ante su propia existencia es la evidencia de la posibilidad de no-ser.

En lo cotidiano el *Dasein* encubre la posibilidad radical de ser él mismo, que se desemboza como la posibilidad de la muerte, y la encubre refugiándose tras el no saber cuándo morirá el *Dasein* del caso. En esta interpretación, [lo] uno no toma a la muerte como posibilidad, sino como un simple suceso en la vida del *Dasein*. [Lo] uno considera a la muerte como un último peldaño en una lista de cosas por suceder, al cual se anteponen todo lo que se tiene que hacer y resolver en el mundo. [Lo] uno sabe que la muerte es inevitable, pero en vez de ponerse frente a esa radicalidad, se mantiene indiferente ante ella en la certeza del todavía-no. En este sentido podemos hablar de dos modos de tener por cierta a la muerte: al tenerla como posibilidad el *Dasein* sabe que la muerte no le vendrá de fuera sino que en todo caso, él es quien morirá y no otro. En cambio, [lo] uno sabe de la certeza de la muerte porque todos hemos de morir, pero la toma, de una u otra manera, como un accidente del *Dasein* y no como constitutivo de su ser. [Lo] uno se tranquiliza ante la angustia que provoca la

¹⁰ *Idem.*, p. 278

muerte de dos maneras, ya sea disfrazándola de temor o bien manteniéndose en el cotidiano curarse-de los entes. El modo inmediato de ser del *Dasein* que es el ser absorbido por el mundo, se muestra ahora claramente como la fuga del *Dasein* ante la posibilidad de no-ser; al huir de esta posibilidad huye al par de sí-mismo entregando su ser a la interpretación del uno.

La certidumbre ante la muerte en que se mueve [lo] uno es de carácter empírico, es decir, sólo se da cuando el *Dasein* muere de hecho, mientras el ser-cierto de la muerte como posibilidad, ha de tener un carácter apodíctico, esto es, ha de guiar cualquier modo de ser del *Dasein* en todo momento. En la cotidianeidad que está dominada por [lo] uno la muerte es una certidumbre, pero no es el *Dasein* en el modo de ser-cierto de ella; el ser-cierto significa ser-posible a cada instante¹¹. Con el todavía-no del uno, se desplaza el ser siempre posible de la muerte. La certidumbre del ser-cierto va con la indeterminación del cuándo, que [lo] uno determina con el todavía-no, en el modo de no querer saber. Esta indeterminación se mantiene con todo lo que tiene que hacer uno antes de morir.

La muerte viene a poner de manifiesto el fenómeno total del *Dasein* en cuanto pone a éste frente a sí mismo como el ente que tiene que ser y que es insustituible en su poder-ser más peculiar. A reserva de que se aclare el sentido de la siguiente frase, diremos: el *Dasein*, cuya estructura ontológica es la cura, es un ente que existe fácticamente. Esto quiere decir simplemente que el *Dasein* en cuanto existe es en un modo de ser determinado. La muerte como posibilidad se mueve en estos dos “ámbitos” del *Dasein*: constituye la existencia de éste, pero esta posibilidad se anuncia en el hecho de que fácticamente el *Dasein* es quien muere. La muerte es un no-ser del *Dasein*, éste no es un rasgo que apenas aparezca en nuestra exposición. Al mostrar que el *Dasein* proyecta su ser sobre posibilidades en cada caso de sí-mismo, se asomó este carácter de no-ser, en el sentido de que el *Dasein* se ha decidido siempre por un modo de ser y no por otro, al elegir ha dejado pasar otras opciones igualmente posibles que las elegidas.

“Porque el [*Dasein*] existe, se determina, en cuanto ente, según es, partiendo en cada caso de una posibilidad que él mismo es y comprende”¹². En esto se juega la diferencia entre propiedad e impropiiedad: mientras que fácticamente la comprensión

¹¹ Para aclarar la relación entre ser-cierto y ser-posible, Cfr. *Syt*, § 44. Decidimos no incluir la discusión sobre la relación entre el ser del *Dasein* y la verdad, pues esto nos desviaba del tema, sin embargo, es una cuestión que no ha de ser ignorada para comprender la movilidad del *Dasein*.

¹² *Idem.*, p. 283 G

impropia esquivar la inminencia de la posibilidad de la muerte dejándose en el mundo de que se cura, la comprensión propia toma sobre sí esta posibilidad y proyecta el modo de ser del *Dasein* desde ésta. En la comprensión propia, el *Dasein* no puede esquivarse, pues está radicalmente puesto ante sí mismo como el ente al cual le es entregada la responsabilidad de su ser.

El ser posible de la muerte es tan radical precisamente porque no depende del *Dasein*, no es voluntad suya morir, aunque pueda decidir sobre ella en algún sentido. Es la posibilidad más propia de su ser en el modo del no elegirla. La muerte no se hace posible en situaciones de riesgo, ni adquiere su carácter de posible porque el *Dasein* haya visto muchos otros morir, sino que es igualmente posible aun si nadie ha muerto realmente, o si el *Dasein* del caso ignora el proceso físico del morir. Así mismo, la muerte no deja de ser posibilidad por haberse concretizado de alguna manera, sino que se mantiene siempre, para el *Dasein* que existe, como posibilidad latente de su ser. En ese sentido, el *Dasein* está siempre a la espera de su muerte, aún cuando no piense en ella. El estar a la espera no es un esperar a que llegue la muerte, es decir, no está el *Dasein* sentado “a ver si hoy es el día” en que le tocará morir, sino que está a la espera de la posibilidad, lo cual resalta y mantiene a la muerte en su carácter de ser lo posible. La relevancia de la muerte en el análisis existencial es justamente su posibilidad, no su realización.

Este estar a la espera constituye el modo de ser-relativamente-al-fin del *Dasein*, a saber, el precursar la posibilidad de lo meramente posible. En el precursar se hace “mayor la posibilidad de lo posible”¹³. Esto significa: precursar la imposibilidad de la existencia. En el precursar se abre para sí mismo el poder-ser del *Dasein*. Poder-ser, es decir, proyectarse, es comprenderse el *Dasein* como el ente que es, esto es, existir. Por lo tanto, precursar implica la <posibilidad de comprender el más peculiar y extremo “poder ser”, o sea, como posibilidad de una *existencia propia*>¹⁴. En el precursar se da la posibilidad de arrancar al *Dasein* del uno. En el ser-arrancado del uno, se da la posibilidad de la propiedad como un proyectarse el *Dasein* a sí mismo en el ser-cabe, ser-con desde sí mismo y no desde [lo] uno-mismo. En cuanto la muerte es irreferente, el *Dasein* es singularizado en el modo del abrirse para la existencia. <El “ser relativamente a ella” hace comprender al [*Dasein*] que le es inminente como posibilidad extrema de la existencia renunciar a sí mismo>.¹⁵

¹³ *Idem.*, p. 286 G

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Idem.*, p. 287 G

¿Qué quiere decir esta renuncia? Al abrirse la posibilidad de la existencia comprendida desde la propiedad del *Dasein*, éste renuncia a aquello que inmediatamente constituye su modo de ser, es decir, el ser-absorbido por [lo] uno. Al quedar arrancado de éste, el *Dasein* es liberado de su dominio y los plexos de referencia dejan de ser lo determinante para el ser del *Dasein*. <El ponerse, “precursando”, en libertad *para* la muerte peculiar libera del “estado de perdido” en las posibilidades que se ofrecen accidentalmente, de tal suerte que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebalsable>¹⁶. La existencia propia implica una renuncia en el sentido de un no aferrarse a ella, lo cual sólo es posible desde la comprensión de sí y no desde el dominio de lo intramundano. Así, el precursar significa la posibilidad de la propiedad que es el hacer posible lo más posible. El estado de yecto que es siempre afectivo, que en el precursar se abre desde la angustia, pone al *Dasein* “ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia”¹⁷.

1.3 Apertura: estado de resuelto

*A los árboles no les queda más remedio
que resignarse, necesitan tener raíces;
los hombres no.*

...

Lo único que nos importa son los caminos.

Amin Maalouf

El precursar la muerte, que no es un correr hacia a ella, sino el comprenderla en su carácter inminente y en cada caso siempre ya posible, abre para el *Dasein* la radicalidad de su ser: es el *Dasein* puesto ante sí mismo como el ente que, en cada caso, es, e.d., como un ente insustituible, al cual le va su propio ser. Así, el precursar

¹⁶ *Idem.*, p. 288 G. A riesgo de equívoco, nos parece que esta descripción de la modificación de la comprensión del ser del *Dasein*, tiene que ver con el mismo “método” que elige Heidegger, a saber, el fenomenológico: acorde con éste, la mirada que se dirige a un fenómeno ve siempre distintas perspectivas del mismo, es decir, no trata con un ente en su totalidad, ni la busca, sino que parte de la idea de que la mirada al fenómeno implica que éste es, en cierto sentido, voluminoso, que no tiene una sola cara, sino varias. Por ello, el *Dasein* puede ser visto desde una perspectiva analítica preteórica o en el impulso de la ciencia positiva que tomará uno de los rasgos ónticos de éste. La fenomenología describe lo que se muestra, pero esto que se muestra puede darse de diversos modos, según de dónde parta la mirada y en dónde se fije, a esto se suma el hecho de que el fenómeno es temporal.

¹⁷ *Syt*, p. 289 G

es un darse previamente en cada caso el ser del *Dasein* para sí mismo como poder-ser algo; este poder-ser entraña ya siempre un no-ser-aún del *Dasein*, mismo que no tiene el propósito de completarse en el modo de la plenitud de este ente. El *Dasein* no tiene menos ser según las posibilidades que ha elegido o las que ha dejado pasar. El precursar se muestra como este ser lo previo de sí mismo, lo cual está aún por aclararse.

La importancia del análisis existencial de la muerte radica en que ésta abre al *Dasein* como un ente singularizado y en cada caso, en cuanto yecto, suyo. Lo importante de la muerte no es que el *Dasein* y todo ente que tiene esta forma de ser muere eventualmente, sino que la muerte constituye, quizá, la única posibilidad que es exclusivamente del *Dasein* del caso, es, en este sentido, la posibilidad más íntima del ser del *Dasein* deparada para sí mismo.

Con el fenómeno del ser-en-el-mundo, se hizo patente un modo de ser del *Dasein*, en el cual éste se mantiene en la comprensión impropia de su ser, es decir, en el modo del ser-absorbido por el mundo circundante de que se cura. En tanto la propiedad es, también, un modo de ser del *Dasein*, ha de poderse mostrar en un fenómeno concreto, a la manera como la impropiedad se muestra en [lo] uno. Por ello, Heidegger se da a la tarea de buscar un fenómeno en el cual se “atestigüe” el *Dasein* para sí mismo en el modo de ser de la propiedad.

Quisiéramos resaltar que el *Dasein* parte siempre y en cada caso desde la comprensión de posibilidades de su ser. En [lo] uno, esta comprensión está dominada por el mundo entorno en el cual el *Dasein* se comporta de una u otra maneras, es como si el *Dasein* tuviera la mirada puesta siempre, en [lo] uno, en aquellos entes en que se ocupa cotidianamente. Esta mirada define y delimita lo que el *Dasein* ve, y este ver determina, a su vez, el modo en que el *Dasein* se mira a sí mismo, de tal suerte que los entes intramundanos se convierten en el espejo en el cual el *Dasein* se mira. Así, el *Dasein* comprende su ser del mismo modo en que comprende lo intramundano, que no se limita a ser un conjunto de cosas que utiliza, sino que lo intramundano se refiere también a todo aquello que el *Dasein* hace o deja de hacer en su “vida”, sólo así cobra sentido la frase del “somos lo que hacemos”, la cual refleja que el *Dasein* se comprende no desde su ser (propiamente dicho), sino desde su hacer. El modo de ser del *Dasein* en [lo] uno, impropio, de término medio y comprensión vaga, aplanada y aquietado en la apariencia de la vida viva, etc., no es un defecto de ser del *Dasein*, es decir, [lo] uno, en cuanto es una posibilidad de ser del *Dasein*, es un modo del ser-

abierto para sí mismo del *Dasein*. En [lo] uno, es el *Dasein* el que es, abierto en el modo del ser-encubierto por encontrarse inmediatamente absorbido por el mundo circundante.

Sin embargo, en cuanto el ser-absorbido por el mundo circundante como la caída del *Dasein* es el modo inmediato de ser de éste, la impropiedad es el modo en que regularmente se ve a sí mismo en el mundo. Desde esta comprensión se ha de dar la posibilidad misma de su modificación. El *Dasein* se comprende impropriamente de manera inmediata, la propiedad es una modificación existencial de esta comprensión, empero, dice Heidegger: <sólo puede hacerse dar marcha atrás retrocediendo expresamente el [*Dasein*] en busca de sí mismo desde el “estado de perdido” en el uno>¹⁸. Según esto, el *Dasein* ha de retroceder desde [lo] uno hacia sí-mismo, ¿qué clase de búsqueda se da yendo hacia atrás? En lo que sigue se verá como poco a poco el tiempo va cobrando relevancia en el desarrollo de la analítica existencial, hasta el punto en que el tiempo se muestre como el sentido de ser del *Dasein*. Por otro lado, se verá cada vez con mayor claridad que el término *Dasein*, no sólo designa a un ente material –digamos, el hombre- sino que se refiere al ser de un ente, *Dasein* no sólo es este ente determinado, sino que es fundamentalmente el ente que existe: *Dasein* es existencia.¹⁹

La posibilidad de la comprensión propia del ser del *Dasein* sólo puede darse desde el carácter de ser-en-el-mundo de éste en cuanto se constituye desde la estructura de la cura. Es como ser-en-el-mundo, proyectante-yecto, que el *Dasein* ha de darse a sí mismo la posibilidad de buscarse, es decir, comprenderse de un modo original. La búsqueda de esta comprensión original, que en este punto coincide con la radicalidad de dicha comprensión, se da como un retraerse del uno, es decir, un apartarse o ser-arrancado de éste, para “regresar” al ser propio del *Dasein*. Así, lo que busca el *Dasein* es una “elección perdida”, a saber, su ser-sí-mismo. Para aclarar esta elección perdida, es necesario mostrar cómo el *Dasein* ha perdido esta elección, dónde y cómo lo ha hecho, lo cual se muestra en una tendencia original de movimiento de éste.

a) *Conciencia como vocación*

En cierto sentido, la posibilidad de la propiedad se mueve en un círculo. Es el *Dasein* quien ha de buscar para sí la posibilidad de la comprensión propia de su ser

¹⁸ *Idem.*, p. 292

¹⁹ *Cfr.* Tercera parte de este capítulo

desde sí-mismo, pero este sí-mismo está de inmediato ya siempre perdido en [lo] uno, es decir, el *Dasein* es uno-mismo. Desde este modo de ser, se da para el *Dasein* la posibilidad de atestiguar la propiedad, en lo que abre el ser-relativamente-a-la-muerte; este atestiguar se desemboza como el precursar, por ahora, la posibilidad de la muerte. Desde lo abierto con el fenómeno del precursar, la propiedad se abre como la búsqueda del ser-mismo del *Dasein*, lo que se busca en todo caso, es una elección perdida. Esta búsqueda no se realiza en un viaje introyectivo del *Dasein*, ni en la exploración espiritual de éste, sino que la búsqueda es ella misma la realización de esa elección; en el buscarse a sí-mismo, el *Dasein* hace la elección. Según esto, el *Dasein* ha de retrotraerse desde su estado de perdido hacia sí-mismo.

¿Cómo es posible que el *Dasein*, cuyo modo de ser inmediato está dado desde [lo] uno, pueda retrotraerse hacia sí-mismo? [Lo] uno es un existenciario, es decir, es una estructura en la cual se da el ser del *Dasein* en cada caso, en cuanto estructura determina el modo de ser de este ente. Líneas arriba mencionamos que cuando Heidegger habla de estructuras no se refiere a momentos inmóviles independientes de lo que ordenan, y que se relacionan a posteriori con la realidad; la estructura en Heidegger no es lo a priori en el sentido de lo separado de la experiencia o del mundo que es estructurado. Con estructura, Heidegger se refiere no al endurecimiento de algo determinado que determina a un ente, sino que la estructura es siempre respecto del modo en que ésta se muestra, así, la estructura del ser-en-el-mundo se manifiesta en la cotidianidad en los distintos modos del curarse-de. Lo mismo sucede con [lo] uno: éste se hace patente en el modo inmediato en que el *Dasein* es en el mundo. La característica fundamental del uno es el estado de perdido, el ser-absorbido por lo intramundano.

Ahora bien, en los fenómenos de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, que constituyen la caída del *Dasein*, [lo] uno tiene su dominio. Sin embargo, este dominio bajo el cual se encuentra regularmente el *Dasein* no es total. ¿Sugiere esto, de alguna manera, que [lo] uno es una estructura “parcial”, que unas veces domina al *Dasein* y otras no? No. [Lo] uno es un rasgo ontológico del ser del *Dasein*. “Regularmente”, “inmediatamente”, son adverbios que caracterizan el modo en que [lo] uno afecta al *Dasein*, y que, además, aparecen casi cada vez que Heidegger habla del uno. Ninguno de ellos indica que el dominio del uno sea absoluto, lo cual deja abierta la posibilidad de que el *Dasein* se libere de él.²⁰ Esta posibilidad se da

²⁰ Que, como se verá en lo que sigue, el modo de liberarse del *Dasein* sea la conciencia, no le quita enigmaticidad al asunto de cómo sale el *Dasein* del uno. Lo más conveniente es, quizá, señalar desde

porque el *Dasein* es un ente eminentemente y en todo caso abierto en su ser, es decir, es una posibilidad que entraña el propio ser del *Dasein*.

<El [*Dasein*] ha menester de la atestiguación de un “poder ser sí mismo” que en cuanto *posibilidad* él es en cada caso ya>²¹, la atestiguación se da en un modo de ser del *Dasein*: la voz de la conciencia. En cuanto ser-posible, tiene el *Dasein* ya siempre en su ser la posibilidad de perderse en [lo] uno, al par que encontrarse en sí-mismo en propiedad de su ser; no sólo el *Dasein* es un ser-abierto, sino que esta apertura es lo que constituye su ser-posible, esto quiere decir que no es nunca un ente endurecido y absolutamente determinado en su ser.²² En las siguientes líneas trataremos de exponer el fenómeno de la voz de la conciencia, la cual ha de mostrar con mayor radicalidad lo que significa que el *Dasein* sea un ente abierto, en cuya apertura es entregado a la responsabilidad de su ser.

La posibilidad de comprenderse propiamente el *Dasein* se da como el fenómeno de la voz de la conciencia. Con “voz de la conciencia” ya se ha dicho bastante: por un lado que la conciencia tiene voz, lo cual implica que dice algo a alguien, por otro lado, esta misma voz dice ya que no podríamos estar refiriéndonos con “conciencia” a lo que quedó inscrito bajo este fenómeno en el primer capítulo de este trabajo. Aquí, conciencia ya no puede ser la totalidad de las vivencias de un ente. La conciencia, en el análisis existencial de Heidegger, tiene voz. La voz es un constitutivo del habla, en ella se dice algo, y con el decir “se da a comprender algo”. Lo que se comprende en la voz de la conciencia es la propiedad del *Dasein* respecto de su ser. La voz, llama al *Dasein* a que se busque a sí mismo, es decir, a que se encuentre como el ente que es. La voz de la conciencia se manifiesta como la vocación que invoca al *Dasein* a avocarse a sí-mismo²³.

ahora que el *Dasein* no sale del uno, sino que lo comprende de manera distinta. Es de resaltar que en la modificación del modo de comprenderse el *Dasein*, se hace patente que el modo en que concibe Heidegger las estructuras implica que son temporales, es decir, que el ser del *Dasein* está atravesado de tiempo.

²¹ *Idem.*, p. 292 G

²² En el análisis sobre la voz de la conciencia es difícil dejar de hablar de la relación entre la idea de estructura que tiene Heidegger y las estructuras que se desarrollan como constituyentes del ser del *Dasein*. Esto hace patente la estrecha relación entre el ser de este ente y el tiempo. Por otro lado, se hará cada vez más notorio lo difícil que sería sostener una traducción del término *Dasein*, pues éste se refiere no sólo al ente que existe, sino a la existencia misma de éste. *Dasein* es tanto el modo de ser del ente que en cada caso soy yo mismo, como el modo en que éste es.

²³ Seguimos aquí la traducción de Gaos, por el paralelismo que guarda con el alemán en el campo semántico de los términos: vocación (*Ruf*), in-vocar, (*An-ruf*) y a-vocar (*Auf-ruf*), aunque para facilitar la comprensión del fenómeno recurriremos ocasionalmente a la traducción de Rivera, llamada (*Ruf*).

Pero, ¿qué significa esta vocación de la conciencia que invoca al *Dasein* a avocarse a sí-mismo? La conciencia llama al *Dasein*, un ente sólo puede ser llamado en cuanto tiene la posibilidad de escuchar y responder. La voz de la conciencia no se dirige a cualquier ente que tenga la capacidad de oír, sino que la voz invoca solamente al *Dasein*, y no a uno de ellos, sino al *Dasein* mismo en cada caso. La posibilidad de oír el llamado se da en la apertura del *Dasein* en tanto comprensor: escuchar es un modo de ser del *Dasein* en el que comprende posibilidades de su ser, en el cual se funda, p.e., el ser-ahí-con. El modo en que escucha a la conciencia es el “querer tener conciencia”. Este querer no es un acto de voluntad del *Dasein*, sino más bien un modo de encontrarse, es decir, es un querer en que se dispone afectivamente para su ser; este querer es un modo original de la afectividad del *Dasein* por la cual está ya siempre dispuesto para posibilidades de su ser, es decir, abierto.

La conciencia, lejos de constituir un caso especial de la apertura del *Dasein*, es la posibilidad de esta apertura, misma que se da sólo en cuanto el *Dasein* es en el mundo. Desde éste es desde donde el *Dasein* tiene la posibilidad de escuchar la conciencia, pues sólo en el mundo se proyecta el *Dasein* en posibilidades de su ser. El mundo es el “ahí” en el cual el *Dasein* escucha. Como se ha dicho ya en reiteradas ocasiones, en el mundo tiene el *Dasein* la posibilidad de perderse o de encontrarse, ambas posibilidades son modos en los cuales está el *Dasein* afectivamente dispuesto. Es desde el ser-perdido en [lo] uno que se configuran las posibilidades fácticas de ser de este ente. También en [lo] uno, el *Dasein* escucha; este escuchar está monopolizado por el ser-con que se mueve por lo general en el modo impropio de comprender el ser de los entes. En este escuchar las habladurías que hablan desde la ambigüedad que caracteriza la caída, y el mantenerse al pendiente de la avidez de novedades, el *Dasein* está perdido en el ruido del público estado de interpretado; por prestarle atención al uno, el *Dasein* ha dejado ya de inmediato de escucharse a sí-mismo: esto es, a nuestro parecer, lo que significa que el *Dasein* esté perdido, la posibilidad que tiene, en su ser, de no escucharse. Propiedad significa, también, prestarse oídos a sí-mismo. El *Dasein* “sabe”, encontrándose-comprendiendo, “qué es de él en la medida en que se ha proyectado sobre posibilidades de sí-mismo”²⁴, con esto, reiteramos: este saber, que es comprender lo que le es propio, es escucharse, escucha que sólo puede darse porque el *Dasein* es afectivamente entregado a la responsabilidad de la comprensión de su ser.

²⁴ *Idem.*, p. 295 G

El *Dasein* es un ente esencialmente abierto, lo cual quiere decir que su modo de ser, cualquiera que sea, no es definitivo.²⁵ Ser-abierto quiere decir que el *Dasein* es un ente que existe fácticamente, su existencia se da en los modos de ser fácticos que ha tomado este ente sobre sí. En este binomio se juega el rasgo más peculiar del *Dasein* por el cual este ente es ontológicamente abierto y ónticamente cerrado, es decir, es un ente que se encuentra a sí-mismo en cada caso, pero tácitamente se ha perdido ya siempre. En esta movilidad esencial del *Dasein* se da la posibilidad de perderse en [lo] uno y de escucharse también en [lo] uno. Que el *Dasein* es un ente cuya forma de ser es existir fácticamente es lo que da razón de cómo tiene en su ser posibilidades tan extremas.

Escuchar la voz de la conciencia es una posibilidad siempre dispuesta para el *Dasein*, en ella, la voz de la conciencia se hace oír, por quien quiere tener conciencia, en el modo de un romper con el ruido del uno. La voz de la conciencia es, según el análisis de Heidegger, en todo distinta del ruido del uno: es una voz silenciosa que habla en el modo del callar. Con este modo de decir de la voz de la conciencia, nos separamos de cualquier imagen que presente a la conciencia como una reprimenda moral, o como un indicador de lo bueno y lo malo. Esta voz silenciosa marca una fractura en el dominio del uno y desde esta ruptura se hace patente para el *Dasein* que atiende. La voz de la conciencia no necesita mantenerse constantemente presente, digamos, a la vista del *Dasein* como si fuera parte de la rutina cotidiana, en cuanto su rasgo distintivo es el callar, se mantiene en la silenciosidad del ser del *Dasein*, este mantenerse en silencio la distingue de cualquier voz, ruidosa por contraste, del uno. Si bien la silenciosidad de la conciencia no es algo que esté ya siempre a la mano, no es algo que unas veces falte en el *Dasein*. En cuanto posibilidad de éste, es ya siempre presente en el modo de ser del *Dasein*. Esto significa que la voz de la conciencia es un fenómeno con cierta continuidad: ontológicamente es siempre ya posible para el ser del *Dasein*, sin embargo, en cuanto éste está ya perdido, el modo en que aparece la voz de la conciencia, en cuanto es silenciosa, no está a la vista en el estado de interpretado del uno. Es justamente en la interrupción del uno cuando se hace oír la voz de la conciencia, y se muestra precisamente en el modo de esta ruptura en [lo] uno. Desde la interpretación del uno, cuya comprensión sobre los fenómenos es superficial, la voz de la conciencia aparece como un fenómeno intermitente.

²⁵ Vale la pena preguntar si abierto y temporal son términos equiparables en Heidegger. La temporalidad es aquello desde lo que se despliega el ser del *Dasein*, y lo que se despliega coincide con la estructura de la apertura; los momentos constitutivos del ser-abierto se dan en la unidad de la temporalidad, misma que se comprende de inmediato como presente, pasado y futuro y que, en esta comprensión, corresponden a ser-en-medio-de, encontrarse-dispuesto, comprender, respectivamente.

El *Dasein* invocado a buscarse a sí mismo, no es un *Dasein* excepcional, que resulte ajeno al uno, no es aquel que desprecia lo mundano y se separa de ello a fin de encontrarse a sí mismo. Por el contrario, es desde [lo] uno que se invoca al *Dasein* para salir en su búsqueda, es más, no es un *Dasein* en particular quien es llamado, sino que se invoca al uno a salir de sí. “El [*Dasein*] tal como es, comprendiendo mundanamente, para los otros y para sí mismo, resulta *pasado por alto* en esta invocación.”²⁶ Así, la llamada de la conciencia no es un fenómeno de autoconocimiento, ni de realización espiritual, es más, no constituye siquiera una experiencia subjetiva, pues la conciencia no es un fenómeno psíquico de un ente, sino un constitutivo ontológico de un ser-posible. Si la conciencia no habla desde dentro del *Dasein*, ¿desde dónde habla? Desde el ser mismo del *Dasein*. En este sentido, lo que se mostró brevemente en el apartado sobre la inhospitalidad y el habitar del *Dasein* se aplica de igual manera a la conciencia: ésta es un no-lugar en el ser del *Dasein* desde el cual es abierta ya siempre la posibilidad de encontrarse originalmente a sí-mismo. El no-lugar interrumpe al uno que se erige como cualquier lugar posible así como concreción de todos los lugares.

Una voz que llama dice algo a alguien. El alguien ha quedado manifiesto: el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo cuya fundamental forma de ser es la cura. ¿Qué es lo que dice esta voz? Ha quedado claro que esta voz no tiene sonido, por el contrario, calla, manifestándose como silenciosidad²⁷. Pero callar no significa necesariamente no decir nada, sino que quien guarda silencio por lo general tiene algo que decir para lo que no alcanzan las palabras. Este es el caso de la voz de la conciencia: en estricto sentido no dice nada, pues no pronuncia frase alguna. Empero, lo que dice la voz de la conciencia con su silencio es lo más íntimo del *Dasein*: la posibilidad de volverse hacia sí-mismo, a la comprensión afectiva de sí, es decir, el ser dispuesto para posibilidades de su propio ser. En este sentido, la voz de la conciencia no es interpretativa sino comprensora, la interpretación que cada *Dasein* le dé a lo que comprende desde esta llamada es posterior a lo originalmente abierto por ella. Al carecer de interpretación el mensaje de la conciencia es inequívoco en cuanto fenómeno del ser-en-el-mundo.

Empero, no debe malentenderse el fenómeno de la llamada de la conciencia. La llamada no es, en absoluto, algo interno o individual del *Dasein*, aunque es éste en

²⁶ *Idem.*, p. 297 G

²⁷ Que el *Dasein* tenga una silenciosidad inherente a su ser-posible, pone en relación directa que el carácter original del ser-en-el-mundo, o sea, el *Dasein*, sea la inhospitalidad.

cada caso quien responde a la llamada, sino que es un fenómeno del ser-en-el-mundo, y como tal abarca a todo *Dasein* y al mundo en cuanto tal. Ahora bien, la vocación no es, tampoco, un fenómeno en el cual participa el *Dasein* colectivamente o en masa. La vocación es un fenómeno del ser del *Dasein* y por ello concierne a todo *Dasein*, pero no se reduce a lo ente, sino que es un fenómeno de la existencia, y en todo caso, del ente existente. El *Dasein* que quiere tener conciencia, no es un elegido por ella como si ésta flotara por encima de todo *Dasein* buscando al indicado. El querer tener conciencia es un modo de la disposición afectiva que se hace patente desde la comprensión proyectiva del *Dasein* yecto en el mundo. Así, la voz de la conciencia no se equivoca en lo que muestra, sino que el *Dasein* es quien, al interpretar el llamado, puede caer en equívocos. La voz de la conciencia tiene una dirección, un camino seguro: apunta al poder-ser más íntimo del *Dasein*.

La vocación de la conciencia llama al *Dasein* a salir del uno y avocarse a sí mismo. Sin embargo, este sí-mismo está “vacío”, pues ya no está lleno de la interpretación del uno. La comprensión fuera del uno a la que exhorta la vocación al *Dasein*, es una invitación a que el *Dasein* “intime” con su ser, a fin de que se comprenda como propio, como un ser que es suyo y al cual está irremediabilmente entregado. La llamada interpela al *Dasein* (ente) como *Dasein* (existencia). El querer tener conciencia, en cuanto modo del ser dispuesto para la comprensión de su ser, se devela desde la inhospitalidad original del ser-en-el-mundo, que ha sido ya encubierta por [lo] uno, pero que amenaza constantemente a la familiaridad del *Dasein*, en la afectividad de la angustia. <La conciencia se revela como la vocación de la cura: el vocador es el [*Dasein*] que se angustia, en el “estado de yecto” (“ser ya en...”), por su “poder ser”. El invocado es justamente este [*Dasein*], avocado a volverse hacia su más peculiar “poder ser” (“pre ser se...”). Y avocado es el [*Dasein*] por la invocación a salir de la caída en el uno (“ser ya cabe”) el mundo de que se cura>²⁸.

La vocación es la llamada al cuidado de sí-mismo, el *Dasein* es llamado a acudir a la cura, a la comprensión que procura y cuida de su ser, esto es, a atender su poder-ser más peculiar. La vocación de la cura desemboza, claramente, por primera vez, la unidad temporal en que se da el ser del *Dasein*: el vocador se da desde el encontrarse que abre el estado de yecto, el cual muestra que este ente es *ya*-en el mundo; lo invocado se da por el comprender, que muestra el poder-ser de éste, el cual es siempre proyectivo, en el cual el *Dasein* tiene la posibilidad de *precur*sar posibilidades

²⁸ Syt, p. 302 G

de su ser; el *Dasein* es avocado, en cuanto ser-en-el-mundo, a salir de la comprensión del uno, que se da en el ser-*en-medio-de*. Así, los constitutivos de la apertura constituyen al par la unidad temporal del ser del *Dasein*.

b) *Inhospitalidad: ser-deudor*

¿Qué es lo que dice la llamada de la vocación de la cura? No dice nada, nada interpretado, nada discursivo. El invocado es el *Dasein* en su apertura a volverse a su poder-ser mismo²⁹. ¿Qué invoca la cura? Invoca al *Dasein* a salir de su estado de perdido, en busca de sí mismo. Pero, ¿cómo invoca la cura al *Dasein*? ¿Cómo puede dejar de estar dominado por [lo] uno, si éste es el modo inmediato en que se encuentra el *Dasein* y en el que regularmente se mantiene? Se dijo que el *Dasein* tiene en su ser la posibilidad de este salir del uno en tanto que su ser es constituido por la apertura. En la vocación hay “algo” abierto existencialmente pero fácticamente “oculto”, ya que la llamada no dice nada, es decir, es irreferente.

La llamada de la vocación viene de la inhospitalidad original del ser-en-el-mundo. Empero, este carácter original del ser-en-el-mundo, no es externo al *Dasein* como si lo envolviera y lo atacara. La inhospitalidad viene del ser-en-el-mundo y como tal, viene sobre el *Dasein*, es decir, no viene de fuera del *Dasein* porque viene del ser-en-el-mundo en general, pero tampoco viene de dentro del *Dasein* por la misma razón. La inhospitalidad se da como un modo de ser del *Dasein* que abarca al mundo en que éste se encuentra. <La vocación pone al [*Dasein*] ante su “poder ser”, y esto como vocación que *sale de* la inhospitalidad. El vocador es ciertamente indeterminado –pero el lugar desde donde voca no resulta indiferente para el vocar. [...] Este lugar [...] es [...] coabierto en él.>³⁰

¿Cuál es este lugar? El ser-en-el-mundo, pero, hay que recordar que éste no es un lugar en el espacio, no es el mundo sinónimo de Tierra, planeta, universo, naturaleza, etc., sino un modo de ser del ente que es en el mundo, del ente que vive en él. En ese sentido, el ser-en-el-mundo no es un lugar espacial, sino un lugar estructural, es decir, existencial. El ser-en-el-mundo es un carácter de ser del *Dasein*, y como tal, éste ente es este no-lugar. Justo desde ahí donde el *Dasein* no es lugar (no-lugar) se da la inhospitalidad, y es en esta misma estructura en la que este carácter inhóspito queda

²⁹ Es curioso ver, al menos en la traducción de Gaos, como van cambiando los términos: del uno-mismo, al sí-mismo, hasta llegar, en el análisis del estado de resuelto, a, simplemente, mismo.

³⁰ *Idem.*, p. 305 G

de inmediato cerrado en la huida del *Dasein* hacia lo intramundano. Empero, lo abierto desde la inhospitalidad inherente al *Dasein*, es el hecho de que éste es un ente singular.

La llamada de la vocación que invita al *Dasein* a buscarse, tiene el carácter de algo que falta. El *Dasein* "sale" en busca de algo, ese algo es lo que le falta, a saber, su ser mismo. Esto que falta, sólo falta en virtud de lo que la interpretación inmediata del uno ha encubierto ya siempre en los modos fácticos de ser del *Dasein*. Este salir no implica, de ninguna manera, un desprenderse o un alejarse del uno, pues éste constituye el ser del *Dasein*³¹. Lo que falta, lo que se busca, está perdido en el sentido del ser-encubierto. La vocación abre de un modo radical que al *Dasein* le falta algo, que éste ente constituye su ser desde la búsqueda; pero esto que ha perdido, lo ha encubierto su mismo ser en el modo del uno. Así, el *Dasein* ha perdido en sí mismo su ser y en su ser mismo ha de encontrarlo (encontrarse). Por ello, la cura se hace patente como un retrotraerse, y por ello puede interpretarse erróneamente la conciencia como un hacia dentro del *Dasein*, en el sentido de buscar el lado más profundo de éste.

Perdido de sí en sí, tiene este ser la posibilidad de buscarse en sí, lo cual exige que se mantenga al margen de lo intramundano que le brinda la seguridad de lo familiar y la comprensión de su ser a partir de un reflejo en las cosas que no corresponde con su ser propiamente dicho. Este buscarse denuncia en el *Dasein* un encontrarse en deuda consigo mismo: él se ha perdido a sí, por sí, para sí y en sí mismo. En cuanto el *Dasein* es el ente entregado a su ser en el irle éste mismo, y, al par, ser él mismo quien ha huído ante sí, ha quedado ya siempre como un ser-deudor, y en la responsabilidad de su ser que le es inherente, se impulsa la búsqueda de su ser mismo. El ir en busca de sí, nace del ser-deudor del todo *Dasein*.

Este ser-deudor no debe confundirse con contraer una deuda "física" en el modo de faltar a algún tipo de contrato social o legal. El ser-deudor es muestra, una vez más, de una cierta negatividad que atraviesa al ser del *Dasein*: ser-deudor significa <"ser el fundamento" de un "no ser">³². ¿De dónde sale este no-ser? Del ente que es el *Dasein* en cada caso, como unidad óntico-ontológica de ser. Este ente es yecto: no puesto por

³¹ Hay que recordar: [lo] uno es un existenciarío, y como tal, un fenómeno positivo. Si el *Dasein* tuviera que alejarse del uno para alcanzar la propiedad de su ser, su ser mismo, esto implicaría que el *Dasein* tiene que fragmentar la constitución de su ser y elegir qué partes de él conservar. El *Dasein* es un ente cuyo ser es una unidad y en ello radica su ser mismo.

³² *Idem.*, p. 308 G. Rivera traduce este no-ser como la nihilidad inherente al *Dasein*.

sí mismo “ahí”. Su ser es, fundamentalmente, poder-ser: no acabado y siempre en posibilidad de no ser. En cuanto que es el ente que comprende su ser y desde este comprenderse proyecta su ser fáctico, es en el modo de ser-fundamento pero como no dueño de este en cuanto está en la constante búsqueda del ser que es. Como ente afectivamente abierto, la disposición afectiva hace patente al ser comprendiendo como una carga: la de la responsabilidad de (pre-ocuparse por) su propio ser. La responsabilidad es ser-fundamento de algo (su ser) que no está nunca dado por completo, responsabilidad de lo que ha sido entregado original e innegablemente al *Dasein*, pero de lo cual éste no es dueño, sino sólo responsable de ello ante ello mismo.

Ser-deudor es ser-fundamento de un ente que no tiene fondo, cuya base no es en ningún lado, sino en la comprensión de su ser mismo. <“Siendo fundamento”, es el [*Dasein*] mismo un “no ser” **de** sí mismo [...] un “no” que constituye este ser del [*Dasein*], su “estado de yecto” ... siendo “*sí mismo*” es el [*Dasein*] el ente yecto *como* “sí mismo”. *No por* sí mismo, sino *a* sí mismo *despedido* del fundamento, para ser en el sentido de *ser éste*.>³³ En el abrir el ser-deudor, se ve en el *Dasein* la posibilidad, ya siempre tomada sobre sí, de ser-fundamento, no de tener un fundamento. Si pensamos este ser-fundamento de un no-ser que ya es siempre, de una manera plástica, digamos arquitectónica, diríamos: la base de un edificio no tiene ella misma una base, sino que desde ella se erige la construcción. Ese es el caso del ser del *Dasein*: él no tiene base, cimientos fijos, por ello la inhospitalidad es el carácter original del ser-en-el-mundo, este no tener base es lo que constituye su no-ser, por ello, su poder-ser es al par no-ser algo; proyectar significa no-ser en el sentido de no haber elegido y no poder elegir otras posibilidades. Porque no es un ente fijo, sino yecto, no es un ente existente, sino *existiendo*, en esta continuidad temporal de la existencia se mantiene también ese ser-yecto: es arrojado continuamente.

La cura se desemboza entonces como el no-ser del *Dasein*, como el ser-deudor en virtud del cual este ente es en la búsqueda de su ser. Es de este no-ser, de la falta de suelo de lo que huye el *Dasein* al refugiarse en [lo] uno. La inhospitalidad, a diferencia de la familiaridad, pone al *Dasein* frente a su ser, es decir, ante el hecho de que este

³³ *Idem.*, p. 309 G. Es de notar que la traducción de Rivera dice: “... siendo *sí-mismo*, el *Dasein* es el ente arrojado *en cuanto* sí-mismo. **Dejado en libertad** [esto no aparece en la de Gaos] *no por* sí mismo, sino *en* sí mismo, desde el fundamento, para ser *este fundamento*” p. 303 En la traducción de Rivera se ve con claridad que el *Dasein* es liberado en el ser-deudor para poder-ser el fundamento, no para tener un fundamento, que de eso se encarga en apariencia [lo] uno. El *Dasein* es abierto como fundamento de la comprensión del ser en general y con ello, de la comprensión de ser de los entes, incluido él mismo. Así, este no-ser del ser-fundamento entraña la posibilidad del ser- mismo, de la mismidad del *Dasein*.

ente existe como posible, mismo que entraña la posibilidad de no-ser, y no como algo que un *Dasein* pueda elegir o no, sino como lo más íntimo de su ser. Este no-ser es la “esencia” de la existencia del *Dasein* y se muestra de diversos modos, incluso en el ser-encubierto, de la facticidad del *Dasein*. La conciencia llama al *Dasein* a volverse (ver y mostrarse en) su ser-deudor, para regresar del uno hacia el (sí) mismo. Lo que muestra la deuda es que el *Dasein* es. En el oír la vocación el *Dasein* se deja prevocar como un hacerse libre para escuchar³⁴ la voz de la conciencia, esto es, oír la más peculiar posibilidad de existencia.

c) Estado de resuelto

La vocación que abre al *Dasein* como ser-deudor y como carente de fundamento, es decir, en el carácter inhóspito del ser-en-el-mundo, se ha cerrado para la interpretación del uno. Este no desaparece sino simplemente deja de ser aquello desde lo cual se comprende el *Dasein* en su existencia, esto no quiere decir que el *Dasein* deje de tener vida cotidiana, al contrario, el *Dasein* sigue siendo en la cotidianidad pero con un cambio de comprensión. Tan es así, que “escuchar propiamente la llamada significa entrar en el actuar fáctico”³⁵. El querer tener conciencia en el modo de escuchar la voz que llama al *Dasein* a salir de su estado de perdido, más nunca del estado de arrojado, constituye el estado de resuelto del *Dasein*.

Por resuelto no podemos entender, por lo dicho hasta aquí, un estar ya arreglado y definitivo el ser del *Dasein*, o haber encontrado una base desde la cual resuelve todos sus problemas. Resuelto es el *Dasein* en la modificación del ser-relativamente al mundo significativo, en el comprenderse como su propio ser. ¿Qué se resuelve en el estado de resuelto? Lo que se resuelve es el *Dasein*, es decir, se “decide” por su poder-ser más peculiar, el que le corresponde de manera señalada, a saber, ser existiendo el ente que es. Lo que se resuelve es que el *Dasein* se ha decidido por su ser y en él se mantiene sin refugiarse en [lo] uno. En el estado de resuelto el *Dasein* se abre en el mundo pero no está ya entregado a él en el dejarse absorber por la familiaridad. El estado de resuelto es dejar ser al *Dasein* en su facticidad, como yecto pero no absorbido en el estado de perdido en el cual todo está ya dicho e interpretado.

³⁴ Este hacerse libre es muy sencillo de entender: si el *Dasein* está inmerso en el ruido (del uno) no puede escuchar la voz de la conciencia. Hacerse libre es un dejar de prestar oídos al uno.

³⁵ Syt, p 312 R

Con el estado de resuelto se abre por primera vez el hecho fáctico de que el *Dasein*, en la doble acepción que mencionamos, es posible.

Como lo que se resuelve en el estado de resuelto no es, tomadas con rigor las cosas, nada de lo intramundano sino la inminente posibilidad de ser del ente que en cada caso soy yo mismo, el *Dasein* es <en cada caso ya e inmediatamente quizá de nuevo en el “estado de no resuelto”>³⁶. Empero, no-resuelto no es sinónimo de perdido; el no-resuelto es el modo en que el *Dasein* “regresa” al uno, pues no puede dejar de formar parte de su ser en tanto que [lo] uno abarca todas las formas del curarse-de y ocuparse-con cotidianos, sin [lo] uno no hay cotidianidad del *Dasein* y sin cotidianidad no hay mundo donde este ente viva. El no-resuelto, que es el modo en que el *Dasein* va hacia [lo] uno en el estado de resuelto, predomina la existencia fáctica de este ente, pero no puede “atacar a la existencia resuelta” a la que se ha decidido a ser en cada caso su ser propio. El estado de resuelto que “descubre lo fácticamente posible” toma sobre sí la facticidad de la existencia, suya en cada caso, descubriendo posibilidades propias de ser del *Dasein* singular, y no dirigiéndose por lo diseñado y predeterminado del uno. Así, el *Dasein* que ha tomado sobre sí la posibilidad de su ser, de su existencia, se encuentra en situación de ser, desde la situación el *Dasein* se dispone a existir y en esta disposición existe ya siempre como el ente que fácticamente es en la peculiaridad irrevocable de su ser. La situación se da como un (no)lugar que se abre en el existir fáctico del *Dasein* en cada caso. El estado de resuelto abre al *Dasein* como su propia existencia fáctica. “*La resolución no es sino el modo propio del cuidado por el que el cuidado se cuida y que sólo es posible como cuidado*”³⁷

³⁶ *Idem.*, p. 325 G

³⁷ *Idem.*, p. 318 R

2. Existencia y facticidad

En el pensamiento heideggeriano que emprende camino hacia la pregunta por el ser, hemos de distinguir entre tres modos de concebir la existencia. Por un lado, hay que señalar el modo en que la tradición filosófica occidental concibe la existencia, pues ello muestra cómo se ha interpretado al ser en dicha tradición. Una vez señalado ese sentido tradicional y desligándonos de él, hay que preguntar, con Heidegger, por un sentido más originario de existencia. Esto último constituye el proyecto de la ontología fundamental con su respectiva analítica existencial. En cuanto la existencia es el modo de ser del ente que comprende ser, es tema de la analítica existencial preguntar qué significa la existencia del *Dasein*; en este contexto podemos localizar un sentido amplio y uno estrecho de existencia³⁸, además del ya mencionado concepto tradicional de ésta.

2.1 Existencia como existencial: sentido tradicional de facticidad

Desde sus orígenes, nos dice Heidegger, la filosofía se ha preguntado por el ser, respondiendo siempre con un ente. En la interpretación tradicional de la metafísica, el ser tiene regiones, una de las cuales es la existencia. La existencia como región del ser, esto es, la existencia vista a la luz de la metafísica tradicional corresponde al vocablo *existentia*, y se refiere a lo que está-allí. La *existentia* es un modo de ser que corresponde a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*.

La *existentia* es lo que Heidegger llama un mero estar-allí³⁹ de los entes. La *existentia* designa el modo de ser de los entes que no son como el *Dasein*. A éste le va en cada caso su ser; a los entes que están-allí no les va su ser, su ser no “les dice” nada, se limitan a ser lo que son y esto que son, es eso que está-allí delante. Un ente que está-allí, está determinado por categorías, éstas definen y delimitan al ente. Las categorías son lo determinante, según lo cual el ente es concebido como tal. La *existentia* corresponde a la esencia del ente.

³⁸ Seguimos la interpretación de los sentidos amplio y estrecho de existencia conforme a las investigaciones realizadas por A. Xolocotzi (Cfr. *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés, México, 2004, en especial cap. 5 y 6, y en *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés-UIA, México 2007). Agradecemos la guía en este sentido, además de en los libros mencionados, en las tutorías de A. Xolocotzi.

³⁹ Estar-allí [*Vorhandensein*] es lo que Gaos tradujo como “ser ante los ojos”.

La existencia, en cuanto modo de ser, tiene siempre una estructura. Las estructuras de la *existentia* son las categorías, las determinaciones quiditativas, mientras que la de la existencia son los existenciaros. De igual manera, la existencia tiene siempre un modo de darse: la facticidad. Pero, estamos caracterizando la concepción tradicional de existencia como *existentia*, a fin de poder distinguirla de la existencia [*Existenz*] del *Dasein*; así, hemos de distinguir los modos de darse una y otra. La “facticidad” de la *existentia*, que corresponde a los entes que no son de la forma de ser del *Dasein*, tiene el sentido de lo fáctico como lo que ya está dado, lo que de hecho sucede o sucedió⁴⁰. La “facticidad” de la *existentia* es el mero hecho de ser-presente un ente. Este modo de la “facticidad” corresponde al ser-efectivo de los entes que están-allí. Por ello, en vez de hablar de facticidad respecto de la *existentia*, hablamos de concreción, efectividad, etc., rasgos que señalan el carácter de ser de estos entes, el mero estar-allí delante.

¿Cuándo decimos de algo que es efectivo? Cuando se da de hecho, cuando algo es seguro y estamos ciertos de ello o cuando algo tiene efecto sobre algo. Por ejemplo, cuando vamos a probar un medicamento, solemos preguntar si es efectivo, es decir, si servirá y si es *adecuado para* lo que está hecho. Lo efectivo viene a ser algo cumplido, algo bien hecho, o algo dado completamente de acuerdo con el modo en que tal ente *tiene* que ser. Un ente efectivo es un ente que sirve-para, lo efectivo se desemboza bajo el carácter de funcionalidad. Según lo que hemos visto hasta ahora, los entes que sirven-para, no tienen la forma de ser del *Dasein*, sino que están allí-delante, descubiertos como lo intramundano. Así, un ente efectivo es un ente completo, compleción que se da en su carácter de ser-útil-para.

Un ente efectivo es un ente real. Lo real es una modalidad de ser que corresponde al ente que está-allí, esto es, a lo que es en el modo de la *existentia*. Esta concepción parte de la suposición de que el ente real está dado por completo, que es un objeto cabal y completamente determinado en su ser por las categorías que lo delimitan; en este modo de comprender, el ser de los entes es endurecido e identificado como lo simplemente allí, lo cual constituye la determinación de la esencia del ente, así, con ello el ser es interpretado como lo común de todos los entes que está-ya-siempre-allí. Lo real es siempre presente en el sentido del endurecimiento de lo que aparece, lo real

⁴⁰ En rigor, en términos de *existentia* no podemos hablar de facticidad tal como la concibe Heidegger, ésta conviene exclusivamente al *Dasein*.

es traído a la presencia como algo de hecho concreto⁴¹. Este modo de lo fáctico como lo real y concreto es lo que permite que un ente sea visto como un útil-para, es decir, lo útil sólo puede ser descubierto como tal si no vemos otras posibilidades de ser de dicho ente. Y, tomadas las cosas con debido rigor, el único ente que tiene posibilidades de ser es el *Dasein*.

El calificativo de real, cuando corresponde a algún ente, es en todo caso a lo intramundano, a lo descubierto como real dentro del mundo⁴². Como no es una problemática central del presente texto ver cómo se relaciona el *Dasein* con lo real, o en qué consiste lo real, baste decir que la realidad es un modo posible de comprender el ser de los entes del *Dasein*, el cual supone, como muestra el desarrollo de la historia de la filosofía, la relación entre un sujeto y un objeto, que constituye el primado y herencia de la modernidad. Sea suficiente para nuestro propósito, deslindar al ser del *Dasein* de ser definido desde lo real. De lo dicho hasta aquí, recogemos lo siguiente: la *existentia* corresponde al modo de ser de los entes que no son de la forma de ser del *Dasein*. Éstos son entes cuyo modo de ser es el estar-allí delante, su “facticidad” es la concreción efectiva, misma que se cumple en la funcionalidad de la condición respectiva. Por lo tanto, estos entes no tienen facticidad sino concreción en su ser-descubiertos como útiles-para.

2.2 Existencia en sentido amplio

Frente a la tradición de la metafísica occidental que tomó la existencia como un mero estar allí presente de las cosas, donde la existencia responde al “qué” de la cosa⁴³, Heidegger distingue del concepto tradicional de existencia, el sentido de ésta como el modo de ser que corresponde a un ente fundamentalmente diferente de los entes que están-allí. Este ente es el *Dasein*. Éste no se limita a estar allí como cualquier otro ente; lo que lo distingue de los entes que están-allí es que este ente soy yo mismo, es decir, que el ser de este ente es mío en cada caso.

⁴¹ Con lo meramente presente de lo real, se privilegia un momento del tiempo, que no sólo lleva a encubrir el fenómeno del tiempo (comprensión vulgar de éste), sino que olvida otras posibilidades de la temporalidad, suponiendo que ésta se resuelva en el juego entre presente, pasado y futuro.

⁴² Pasa, un tanto, como cuando se descubre a un ente en su para-qué, el ente no es “en sí mismo” útil, sino que es descubierto como tal. Con lo real es similar, pero en vez de ser descubierto como útil, se descubre como lo que es “en sí”, signifique lo que signifique el “en sí”.

⁴³ En el marco de la analítica existencial, Heidegger dice que del *Dasein* no se puede preguntar “qué es”, sino “quién es”, este es uno de los momentos más significativos del cambio de acepción en el sentido de existencia.

La existencia es siempre fáctica, con esto queremos decir que la existencia se da en el modo de la facticidad. Partiendo ahora de la frase heideggeriana que reza: <la “esencia” del *Dasein* es la existencia>, hemos de mostrar en qué sentido hablamos de existencia, ya que en Heidegger podemos localizar, en el contexto de la analítica existencial, preparatoria de la ontología fundamental, dos sentidos de ésta, uno amplio y uno estrecho; desde ahí ha de verse lo que significa facticidad en uno y otro sentidos.

En el párrafo 9 de *Syt*, Heidegger caracteriza al *Dasein* desde su “esencia”, ésta muestra lo que la cosa es; en el caso del *Dasein*, lo que es él, es la existencia misma, el ser en cada caso mío. Que el ser del *Dasein* sea, no cualquier ser, sino el mío, implica que “En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser”⁴⁴. El habérselas con su ser muestra que el *Dasein* está entregado a su propio ser, lo que le va al *Dasein* en cada caso es el ser mismo. El *Dasein* es el ente determinado por esa entrega al ser, con lo cual se evidencia un carácter de forzosidad: el *Dasein* tiene que ser. Este tener-que-ser constituye la “esencia” del *Dasein*. La existencia es la “esencia” del *Dasein* porque ella es ese tener-que-ser. Esta es la primera característica del ente que es en el modo de ser de la existencia.

La segunda peculiaridad es que, en tanto el ser del *Dasein* es cada vez el mío, este ente está entregado a sí mismo. El ser del *Dasein* es ya siempre en maneras de darse, teniendo como posibilidades extremas de su existencia ser-sí-mismo o no serlo. El ser entregado a sí mismo en los modos “particulares” de ser muestra que el *Dasein* es un ente relativamente a posibilidades de ser de sí mismo; el *Dasein* es él mismo su posibilidad, misma que se despliega de una manera u otra. Este ente, cada vez “yo”, está determinado por la posibilidad de su ser; la posibilidad es el desarrollo de lo comprendido, por ende, que el *Dasein* sea relativamente a una posibilidad de su ser, significa que el *Dasein* comprende de alguna manera su ser.

El *Dasein* se distingue del resto de los entes precisamente porque en su ser le va este mismo. Esto quiere decir que al *Dasein* le va el ser como existencia, misma que ha tomado sobre sí como suya. La existencia tiene modos de darse, pero esos modos son abiertos como posibilidad de ser del *Dasein* desde la comprensión que éste tiene del ser. El *Dasein* es un ente señalado, distinto de los entes que están-allí porque su carácter óntico es ser ontológico: porque en su ser le va este mismo en los modos de

⁴⁴ *Syt*, p. 67 R

existir. La frase “en su ser le va éste” dice “que [el *Dasein*] tiene en su ser una relación de ser con su ser”⁴⁵, esta relación de ser es el comprender de ser, e.d., al *Dasein* le es inherente tener una cierta comprensión del ser, misma que lo pone en relación directa con el ser.

La comprensión, nos dirá Heidegger a lo largo de *Syt*, constituye la apertura del *Dasein*, por ahora digamos que lo abierto en esa comprensión es el *Dasein* para sí mismo, esta apertura no es algo que el *Dasein* decida o que se dé a voluntad de éste, la apertura es el constitutivo “esencial” de la existencia de tal suerte que “Es propio de este ente el que *con y por* su ser éste se encuentre abierto para él mismo”⁴⁶. Este serabierto para él mismo es el comprender su ser. Esta comprensión caracteriza la existencia del *Dasein*: el *Dasein* es comprendiendo ser. En esta comprensión de ser es posible que el *Dasein* descubra el mundo como mundo entorno en el que comparecen los entes que están-allí. Estos entes son descubiertos en el trato inmediato como útiles que sirven para algo; en este modo del descubrir, el *Dasein* se comporta respecto de lo descubierto. El comportarse sólo es posible si el *Dasein* ha comprendido el ser del ente respecto del cual se comporta, en este sentido, y porque el ser del *Dasein*, e.d., su existencia, no puede darse si no es en la cotidianidad, la existencia es el ser-relativamente-a lo comprendido desde lo cual el *Dasein* puede comportarse-respecto-de algo.

En su tener-que-ser el *Dasein* comprende el ser, y siendo el ser siempre de un ente, el *Dasein* es relativamente a lo comprendido. Este ser-relativamente-a funda todo comportarse-respecto-de, y en este comportarse se desenvuelve, de manera inmediata, la existencia del *Dasein*. Lo dicho hasta este punto se resume en lo que Heidegger llama la primacía de ser del *Dasein* respecto del resto de los entes, ésta es triple: es óptica en tanto el ser de este ente está determinado por la existencia. Es ontológica porque en esta determinación de su ser, el *Dasein* tiene una comprensión del mismo. Y, finalmente, es óptico-ontológica pues es el ente al que se ha de dirigir la ontología si lo que se busca es el sentido del ser, y esto es así porque el *Dasein* en su ser está determinado por la comprensión del ser.

¿Qué implica que el *Dasein* sea comprendiendo el ser? Lo que la comprensión significa ya lo vimos en otro lado⁴⁷, por ello sólo resaltaremos los rasgos de esta

⁴⁵ *Idem.*, p. 35 R

⁴⁶ *Ibid.*, (cursivas mías)

⁴⁷ *Cfr.*, Cap. II, 1.5, inciso b.

determinación de ser que nos ayudarán a ver en qué sentido podemos hablar de existencia en Heidegger. Todo lo que hemos dicho hasta aquí, y lo que sigue inmediatamente, se refieren al sentido amplio de existencia en el marco de la analítica existencial.

El ser del *Dasein* está determinado por la comprensión. Esta a su vez, lo está por el encontrarse, por la disposición afectiva. El *Dasein* es siempre en un estado de ánimo determinado, aún cuando no se pueda identificar con claridad cuál sea éste. La disposición afectiva es el “cómo le va” al *Dasein* del caso, este irle de alguna manera significa que el *Dasein* se encuentra siempre “templado anímicamente”⁴⁸. “En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo”⁴⁹, una vez más nos topamos con el tener-que-ser. El *Dasein* es el que tiene que ser desde un estado de ánimo específico. El *Dasein* que-es y tiene-que-ser constituye el estado de yecto, el ser arrojado de este ente. En primera instancia, el estado de yecto es la “facticidad de la entrega a sí mismo”⁵⁰. La existencia determinada por el comprender afectivamente dispuesto “se constata” en la facticidad de la entrega del *Dasein* al ser propio; para ver qué es esta facticidad en el sentido amplio de existencia, hemos de avanzar un poco más en la caracterización del comprender afectivamente dispuesto del *Dasein*.

El comprender comprende algo. Lo comprendido es el ser mismo del *Dasein*; este ser es comprendido, abierto, para el *Dasein* como posibilidad de ser. <Lo [existencialmente] “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir>⁵¹. El comprender abre la existencia como posibilidades de ser del *Dasein* para sí mismo. Las posibilidades extremas de ser para el *Dasein* son el ser-sí-mismo o el no-ser-sí-mismo; en cuanto el comprender está determinado por el encontrarse, las posibilidades abiertas en aquel son igualmente determinadas por éste, de tal manera que el *Dasein* ve lo posible desde su estar templado afectivamente: la posibilidad de ser del *Dasein* es yecta.

El ser-posible del *Dasein* se distingue de la mera probabilidad y no se resuelve en un decisionismo del *Dasein*. El poder-ser se da como proyecto; con esto no nos referimos a que el ser del *Dasein* sea un plan concreto que ha de cumplirse al pie de la letra,

⁴⁸ *Syt*, p. 158 R

⁴⁹ *Idem.*, p. 159 R

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Idem.*, p. 167 R

sino como un “ir hacia delante” de sí mismo. El *Dasein* proyecta su ser sobre posibilidades de sí mismo, mismas que están abiertas desde la disposición afectiva. La existencia en este sentido amplio, es el ser del *Dasein* determinado por la comprensión dispuesta afectivamente. Su facticidad es el proyecto arrojado del *Dasein* en el cual este “lleva a cabo” su ser. La existencia en sentido amplio es comprensión afectiva, la facticidad en que se da este sentido de existencia es el proyecto-yecto. El “dónde” se proyecta el *Dasein* es el ser-en-el-mundo, que como ya vimos antes⁵², se abre en el carácter peculiar del *Dasein* que es el habitar, mismo que sólo puede darse en el “horizonte” –hasta donde podamos hablar así- de la cotidianidad. La existencia afectivamente comprensora se da fácticamente como el habitar del *Dasein* en el mundo pro-yectando desde un estado de ánimo su ser.

Comprensión y disposición afectiva constituyen el modo de ser abierto del *Dasein*. Su apertura es doble: es abierto en el modo del comprender, pero esta comprensión está determinada por la disposición afectiva. La frase que citamos hace unas líneas (“Es propio de este ente el que *con y por* su ser éste se encuentre abierto para él mismo”), dice ahora: el *Dasein* es abierto con y por su ser en el modo de la comprensión afectiva, e.d., este ente comprende por su ser lo abierto con éste⁵³. El *por* se remite al modo de ser del *Dasein* que es la comprensión que proyecta, y ese comprender se da con el ser del *Dasein* que está dispuesto afectivamente, o sea, yecto. Así, la existencia es en sentido amplio, con y por el *Dasein*, comprensión afectiva, posibilidad arrojada.

2.3 Sentido estrecho de existencia

La analítica existencial busca desentrañar el fenómeno de la existencia del *Dasein*, partiendo de la descripción de las estructuras de ésta. Esta descripción de las estructuras del ser del *Dasein* es el análisis de la existencialidad de la existencia. La existencialidad tiene dos sentidos: por un lado se refiere a “todo el ser del *Dasein*” y por otro, “solamente al comprender”⁵⁴. Lo primero constituye el sentido amplio de existencia que ya vimos, y lo segundo sería el sentido estrecho de ésta. En varios pasajes de *Syt*, Heidegger dice que la existencia es comprensión. A ésta le es peculiar el desarrollo de lo comprendido como posibilidad, misma que se abre como proyecto

⁵² Cfr., Cap. II

⁵³ Seguimos el análisis que hace A. Xolocotzi sobre el sentido de la frase “el *Dasein* es el ente que en su ser le va su ser”, Cfr. *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés-UIA, México, 2007, §20. Es a partir de dicho análisis que podemos establecer el sentido amplio y estrecho de existencia. Agradecemos que nos haya proporcionado el texto.

⁵⁴ *Syt*, p. 337 R (nota al pie)

de ser del *Dasein*. Cuando Heidegger simplemente dice que la existencia es comprensión y ésta es proyección de ser, estamos moviéndonos en el sentido estrecho de existencia, e.d., el modo como el *Dasein* lleva a cabo su existencia de manera específica. Esto es, la existencia la “hace” el *Dasein* como ser-posible, mismo que está abierto como posibilidades que este ente toma o deja según el caso. En este modo de comprender el ser-posible del *Dasein*, la existencia se desemboza como ese proyectar el *Dasein* su ser en el hacer u omitir del caso.

En cuanto el *Dasein* es “este determinado ente” existe como el ente que es, y ese ente que es, es relativamente a posibilidades de su ser. Estas posibilidades no las ha elegido de manera inmediata el *Dasein*, sino que ha caído en ellas. El proyectarse del *Dasein* sobre posibilidades de su ser, en el sentido estrecho de existencia, mienta que el comprender ha abierto ya siempre posibilidades para el *Dasein*. El proyecto en este sentido es ese carácter de apertura de la comprensión. La facticidad es el hecho de que esas posibilidades no han sido prefiguradas por el *Dasein* del caso, sino que está arrojado a ellas, y en ellas tiene que ser el ente que es. La existencia en sentido estrecho es lo abierto en el proyectar, e.d., las posibilidades comprendidas como posibilidades de ser del *Dasein*, y la facticidad es una especie de contraparte de lo abierto en el proyectar, es el encontrarse ya, antes de cualquier posibilidad de elección, en esas determinadas posibilidades.

El sentido estrecho de existencia se acota en el carácter de apertura del proyectar, esto es, en el modo de ser abierto el *Dasein* para posibilidades de su ser. En el elegir, el *Dasein* ha dejado pasar otras posibilidades que, por haberse decidido, no puede tomar ya. La existencia en este sentido es el proyectarse en esas posibilidades previamente abiertas para el *Dasein*, dejando fuera otras tantas. La facticidad sería, entonces, el estar arrojado en esas posibilidades; lo que se juega el *Dasein* en este sentido de existencia fáctica es su cuidado, su curarse-de del caso. En este sentido estrecho en el que la existencia se remite únicamente al proyectar, éste se presenta como un carácter negativo del *Dasein*. En el proyectarse, el *Dasein* opta por una posibilidad de ser rechazando otra; la facticidad abre al *Dasein* en este carácter-de-no como el tener que dejar una posibilidad por otra. El “no” que vemos ahora constituye “el carácter aperturiente del proyectar”: “el ser de este ente es, *previamente* a todo lo que él pueda proyectar y que por lo general alcanza, ya negativo *en cuanto proyectar*”⁵⁵. En el proyectar el *Dasein* se mantiene en una posibilidad que ha elegido

⁵⁵ *Idem.*, p. 304 R

aunque no la haya “diseñado” para sí, en este mantenerse en una posibilidad de ser implica, necesariamente, el haber dejado de largo otra posibilidad de ser; el proyectar abre la posibilidad elegida del *Dasein* al tiempo en que abre la posibilidad que éste no ha tomado. Proyectar es elegir, dejando pasar, posibilidades de ser fácticamente el *Dasein*.

En sentido estrecho, la existencia es proyectar el *Dasein* su ser sobre determinadas posibilidades abierta en el comprender, pero la apertura de esas posibilidades se halla determinada por el estado de yecto del *Dasein*, lo cual constituye, en este sentido estrecho de existencia, la facticidad del *Dasein*. Lo abierto en este proyectas <son posibilidades inmediatas y constantes del *Dasein*, hacia las que el ente al que le va su ser ya siempre se ha proyectado. Arrojado en su “Ahí”, el *Dasein* está cada vez fácticamente consignado a un determinado “mundo” –al suyo>⁵⁶. El *Dasein* proyecta su ser hacia las posibilidades abiertas, apertura siempre determinada por el estar arrojado; desde el estado de yecto se determinan las posibilidades a las cuales el *Dasein* tiende en el proyectarse. Este es el sentido estrecho de existencia: el proyectarse sobre posibilidades abiertas, determinadas por la condición de arrojado del *Dasein* del caso.

3. Existencia fáctica

El *Dasein* tiene como peculiaridad de ser el ser-abierto. Lo que implica y significa esta apertura, como se vio en apartados anteriores, es un modo especial de “relación” entre el ser y el *Dasein*. No es propiamente dicho una relación *lo que hay* entre ser y *Dasein*, sino un modo de entrega, digamos, mutua entre uno y otro: el ser se da al *Dasein* y éste se da a aquél. En estas líneas veremos, más como una indicación que como una explicación, el darse entre sí de uno y de otro.

El ente que, en términos heideggerianos es comprendido como *Dasein*, es en parte de la tradición filosófica comprendido como el ente que posee al ser, en tanto es el ente capaz de definir y de decir la verdad sobre él. En esa línea interpretativa el *Dasein* – que por supuesto no es llamado así en dicha tradición- tiene al ser, lo apresa con conceptos, proposiciones, teorías, definiciones, axiomas, etc. En esta perspectiva el ser es endurecido por estas teorías y la esencia de las cosas se toma como algo

⁵⁶ *Idem.*, p. 315 R

objetivo y definible perennemente; el ser que es poseído y atrapado por un ente, es un ser que se concibe también como ente, dando como consecuencia una suerte de hermetismo respecto de la comprensión del ser, un dejar concluida ya la pregunta por éste. En esta conclusión, que se muestra todo menos provisional, el ser aparece como algo cerrado, hermetizado en su concepto.

Vimos que un carácter fundamental del ser del *Dasein* es la apertura. Su ser está dado como abierto y se mantiene constantemente siempre en esa apertura original; el *Dasein* no es nunca cerrado. Ahora bien, el ser del *Dasein* es la existencia, cuyo modo de darse es la facticidad. La existencia se da como y desde la apertura. Así, constituye ésta un “haber previo” del existir, del cual pende toda “posibilidad y fertilidad definitivas de la explicación concreta [de cualquier fenómeno]”, esta posibilidad de explicación, que se refiere en última instancia a la comprensión, radica “en *aquello en cuanto lo cual* el existir esté dispuesto de antemano, predeterminado por medio de unos rasgos fundamentales”⁵⁷. Según esto, el existir “se halla situado en” ese haber previo, que se desemboza no como un saber teórico y conceptual, sino como la apertura del ente que existe, esto es, como el ser-en-el-mundo en cuanto tal. El existir se sitúa en el haber previo, en la apertura, que es en el mundo; el existir es el “vivir fáctico”⁵⁸: la existencia se dispone en el “vivir fáctico”.

Si nos preguntáramos en qué sentido se halla situada la existencia y lleváramos hacia sus consecuencias este haber previo, daríamos con el fenómeno original del ser-en-el-mundo, que se despliega desde la apertura y cuya estructura fundamental es la cura. Que la existencia esté situada en el mundo, nos lleva a lo que en el pasaje anterior se desembozó como existencia fáctica y que ahora se dice con un contundente “vivir fáctico”. El vivir fáctico (en *OHF*) corresponde a lo que en *Syt* y en los textos de esos años se llama curarse-de, es decir, aquello que es anterior a los comportamientos del *Dasein* y que los posibilita. La existencia fáctica se desenvuelve y se muestra siempre como un curarse-de, como un estar al cuidado el *Dasein* de su ser en el modo de procurarse a sí mismo, en la cotidianidad del mundo en-torno.

¿En “dónde” se halla situada la existencia? En el mundo. ¿De qué manera? En el modo de la facticidad. Esta constituye la situación del hallarse situada la existencia en

⁵⁷ Martin, Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Trad. Jaime Aspiunza, Alianza, España, 2000. (OHF) p. 104

⁵⁸ *Idem.*, p. 104. Sobra decir que el vivir fáctico, en cuanto abarca y se refiere siempre a los modos del curarse-de cotidiano, no tiene un modo de darse, sino que se mantiene en una vasta multiplicidad de modos de darse.

el mundo. Este modo de hallarse la existencia se da como ese previo-a. El haber previo es el vivir fáctico en el mundo; este vivir fáctico se da en la cotidianidad de lo circundante, de tal suerte que la situación de la existencia fáctica es la cotidianidad del mundo del *Dasein*. La existencia se halla situada en el sentido de la facticidad, de un vivir que es habitar el mundo en cada caso. Lo que se mostró como los modos del curarse-de, se desemboza ahora como la facticidad de la existencia abierta del *Dasein*, ya que la cura, y por ende todo curarse-de, es apertura de ser, por ser el *Dasein* eminentemente posible.

La existencia situada como facticidad en el mundo, permite que comparezca éste. El modo de aparecer el mundo es la significatividad; la existencia se toma por significativa porque desde ella se descubre el mundo como significativo, de ahí que se diga que el único ente que puede tener sentido o carecer de él es el *Dasein*.⁵⁹ La significatividad se desentraña en los modos del curarse-de en el cual el *Dasein* se ocupa de su ser. En este ocuparse de su ser, está el *Dasein* entregado al ser, ser que se muestra como suyo, es decir, en el modo de la existencia: “Ese ser mismo es lo que le ocurre al mundo, de modo y manera que el ser es en el mundo, éste en cuanto existir del mundo, en cuanto aquello de que nos cuidamos [curamos], a que atendemos”.⁶⁰ El *Dasein* es entregado al ser en el existir fáctico como un cuidar de él manifiesto en los modos del curarse-de. Este cuidar es, esencialmente, el ser-abierto del *Dasein*. El modo de ser del vivir fáctico es este cuidar en cuanto cura del *Dasein*. La significatividad abierta de mundo es lo habitual, es decir, el aquello en que habita el *Dasein*, esto es, la existencia fáctica; en ningún otro sentido más que el del habitar lo habitual podemos hablar de cotidianidad, en cuanto desde ella se revela la existencia fáctica del estar entregado del *Dasein*. “Este hábito no es un modo de ver las cosas, sino el modo como ocurre lo existente mismo, el ser-en”⁶¹.

El ser-en encuentra su modo inmediato de ser en [lo] uno, que ha predeterminado ya el modo de comprender el ser del *Dasein*, es decir, el modo de la entrega de este ente al ser. Que la cotidianidad se confunda por lo general con el carácter de ser del uno no es casual: en cuanto éste domina la regularidad del *Dasein*, se da una cierta normalidad respecto de las posibilidades descubiertas para el *Dasein*. La cotidianidad, por todo lo que en ella es horizonte de temporalidad y por lo tanto de comprensión,

⁵⁹ *Syt*, p. 76 ss. G. En rigor, lo significativo son los entes descubiertos, pero se dice que la existencia es significativa precisamente porque a partir del descubrir, el mundo, como los plexos referenciales, adquiere significado. Hablando con propiedad, habría que decir que la existencia tiene sentido, pero no como algo que adquiere, sino como algo que ella ya siempre es.

⁶⁰ *OHF*, p. 111

⁶¹ *Idem.*, p. 127

aparece como lo repetitivo, rutinario y dado por supuesto de la existencia fáctica del *Dasein*. Empero, la cotidianidad no se reduce a lo rutinario⁶², este carácter aparente y adjudicado por la comprensión vulgar a ésta, se da precisamente porque, en tanto horizonte de comprensión, en ella se mantiene el *Dasein*, pues sin ella no hay comprensión posible. *La existencia*, en cuanto comprensora, significativa, abierta y siempre fáctica, es, necesariamente, *cotidiana*. Así, la entrega del *Dasein* al ser y del ser a éste, no se da en un furor al modo del camino místico de la revelación y la iluminación, sino que el *Dasein* está ya iluminado por el camino de esa entrega al ser, camino que en cuanto es un ente cotidiano, lleva ya siempre consigo como seña de su ser.

3.1 Carácter óntico-ontológico del *Dasein*

Vimos brevemente el modo en que el *Dasein* se encuentra en el ser, a saber, la existencia fáctica. Ésta abarca la unidad de las estructuras del ser del *Dasein*. Es menester ahora tratar de ver cómo el ser se da al *Dasein*. Si el *Dasein* se da al ser en el modo de la facticidad de la existencia cotidiana, el ser se da al *Dasein* del mismo modo: el ser es puesto en el *Dasein* en la existencia; ésta es el modo de manifestarse el ser para el *Dasein*. Sin embargo, lo dicho hasta aquí no es suficiente para encaminar la comprensión del darse entre el ser y el *Dasein*. Por ello, y aunque no resulte contundente lo que se diga, hemos de aclarar en la medida de lo posible la peculiaridad del *Dasein* que lo hace el ente al cual el ser se entrega, entrega que provoca que este ente se dé, asimismo, al ser que se le entrega.

Esta peculiaridad la llama Heidegger en el texto de 1927 “la preeminencia óntico-ontológica del *Dasein*”. La investigación fenomenológica que lleva a cabo Heidegger, tiene en la mira realizar de manera adecuada la pregunta que interroga por el ser; ésta no se contempla como la meta al final de un proceso metodológico, sino que se da como posibilidad del preguntar. La pregunta por el sentido del ser se hace desde y por el ente que es capaz de preguntar, y que es a su vez capaz de dar “respuesta”⁶³. Éste es el ente que en cada caso soy yo mismo, el *Dasein*; esto es así por la constitución misma de este ente: él puede preguntar porque a su ser es inherente tener una

⁶² La relación entre cotidianidad y rutina no puede resolver en el presente texto. Vale decir, que si bien la cotidianidad no se identifica con la rutina, ésta sólo puede darse dentro de la cotidianidad. La cotidianidad, desde la perspectiva que queremos destacar ahora, se ha de abrir como horizonte temporal de comprensión; por otro lado, me parece, que la rutina tiene que ver, más que con una simple sucesión de horas, con un modo de ver el tiempo como repetición, lo cual nos llevaría a otro tipo de análisis sobre el tiempo, o mejor, sobre los modos de darse el tiempo.

⁶³ Respuesta [*Antwort*] tiene la misma raíz etimológica que responsable [*Verantwortlich*]

comprensión del ser⁶⁴. Este comprender es el mismo que en pasajes anteriores se mostró como poder-ser, como el comprender posibilidades de ser del *Dasein*. Visto desde esa tónica, una de las posibilidades del *Dasein* es hacer la pregunta por el sentido del ser. Ahora, pondremos el acento en esta posibilidad del *Dasein*, quizá la más original de ellas, la de comprender lo que quiere decir ser.

El *Dasein* es un ente que tiene una doble constitución: es tanto óntico como ontológico. No es que tenga un rasgo y también otro, como si fueran dos caras de la misma moneda, y tampoco es la simultaneidad de ambos. “El [*Dasein*] es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser.”⁶⁵ La constitución del *Dasein* es doble: en su ser óntico *le va* lo ontológico, y en lo ontológico está ya dada su constitución óntica. Por ello, no es conveniente tratar de decir qué es lo óntico del *Dasein*, qué lo ontológico y luego ver cómo se unen. Óntico y ontológico, si hablamos con el debido rigor, no se unen, sino que conjuntamente constituyen al *Dasein*.⁶⁶

El meollo para ver esta doble constitución del ente que comprende el ser, está en que “en su ser *le va* su ser”. Que al *Dasein* *le va* su ser quiere decir lo que en otro lugar dijimos: el *Dasein* está entregado al ser, mismo que es suyo en cada caso. El modo de la entrega es el ser-responsable respecto del ser, y esta responsabilidad sólo puede darse porque el *Dasein* tiene a ese ser, al que está entregado, como suyo. Ahora bien, no debe malentenderse este suyo como si el *Dasein* fuera dueño del ser, sino que el ser en que es posible el *Dasein* es suyo en cuanto el *Dasein* realiza, de un modo u otro, comprendiendo siempre, este ser. Cuando decimos que el *Dasein* tiene la posibilidad de la propiedad, de empuñar su ser, no quiere decir adueñarse territorialmente de éste; es más bien un “darse cuenta” de que el *Dasein* está ya siempre en ese ser, de que su ser es suyo en el sentido de que de él depende el modo en que se comprende a sí mismo. Que el ser es en cada caso el suyo, señala la relación entre ser y *Dasein*: la entrega de uno y otro.

⁶⁴ Todos comprendemos lo que quiere decir ser, aunque no podamos conceptualizarlo, *Cfr. Syt*, Introducción, (especialmente §§ 2, 3).

⁶⁵ *Syt*, p. 21 G

⁶⁶ Quizá, a riesgo de fallar con un ejemplo, podamos comparar esta doble constitución del *Dasein* con la banda de Moebius, donde un lado y otro se confunden, donde si seguimos uno de los lados de la banda, llegamos necesariamente al otro, por lo cual, no hay un límite definido y claro de dónde empieza uno y termina otro. Este seguir el trazo de la banda correspondería al cometido de la analítica existencial, pues nos queda claro que no toda investigación debe llegar al nudo óntico-ontológico del *Dasein*, sino sólo aquella investigación que se pretende ontológico-fenomenológico-filosófica. (*Cfr.*, *Syt*, § 7: caracterización de la fenomenología, como ontología).

El modo del ser del *Dasein* es la existencia. Ella está transida ya por esta doble constitución del *Dasein*; la existencia es ontológica en cuanto es un modo de ser, y es óptica en cuanto este modo de ser se da, a su vez, de diversos modos. En la existencia se corrobora el hecho de que “lo ópticamente señalado del [*Dasein*] reside en que éste es ontológico”⁶⁷. Pero ¿qué es este ser señalado? El *Dasein* es un ente señalado porque es el único ente que tiene una comprensión del ser relativamente a la cual se conduce siempre. Esta comprensión es ontológica por ser del ser de los entes en general, y a la vez óptica porque implica un comportarse-respecto-de ellos; la comprensión del ser (de los entes) se lleva a cabo en el descubrirlos, que está dado en el comportarse-respecto-de ellos en cuanto lo descubierto. Sin embargo, aunque todo *Dasein* tiene, por su estructura de ser, dicha comprensión, no todo *Dasein* la desarrolla en el sentido de una investigación fenomenológica que apunta a la formalización de una ontología; por ello, esta comprensión inherente a todo *Dasein* que es ateorética, y en todo caso pre-teorética, es pre-ontológica: “la estructura óptica del [*Dasein*...] encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser”.⁶⁸ La preeminencia del *Dasein*, su ser-señalado, se da en tres sentidos: 1) óptico: “este ente es, en su ser, determinado por la existencia”. 2) ontológica: “en razón de su ser determinado por la existencia, es el [*Dasein*] en sí mismo ontológico”. 3) óptico-ontológico: “ser la condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías”⁶⁹.

Que el *Dasein* existe fácticamente mienta ahora esta condición óptico-ontológica de su ser. Ópticamente es ya ontológico, y ontológicamente se ha decidido ya en modos ópticos de ser. El qué es el *Dasein* se da en el cómo es éste: lo existencial se ve siempre en conjunción con lo existencial. En el momento estructural donde se hace más patente que en otro esta doble constitución del *Dasein* es en la comprensión: ésta es la tendencia del *Dasein* a conducirse relativamente a lo comprendido. Lo comprendido es siempre el ser. Pero no en la decisiva distinción entre un ser abstracto o uno concreto, es decir, el *Dasein* comprende, pero no decide si lo que comprende es el concepto de ser o el ser concretizado como un ente, sino que comprende la generalidad del ser.⁷⁰ El dónde o de qué forma se da esta comprensión es en el ser-

⁶⁷ *Idem.*, p. 22 G

⁶⁸ *Idem.*, p. 23 G

⁶⁹ *Idem.*, § 3

⁷⁰ El *Dasein* que comprende el ser lo hace desde una interpretación que está dominada por [lo] uno y por la tradición. La inclinación a interpretar al ser como concepto se da desde una posibilidad elegida por el *Dasein*, lo mismo el mantenerse en la comprensión de los entes e interpretar a éstos como la generalidad del ser. Lo que es importante es que, en uno y otro casos, manifiestamente o no, *el Dasein es en la comprensión del ser*, cuál sea éste es otro asunto.

relativamente-a del *Dasein*, en todo curarse-de, esto es, en el modo fáctico en que el *Dasein* existe.

La importancia que hay en señalar este doble carácter del *Dasein* tiene que ver sí con tratar de dilucidar qué/cómo es la existencia del *Dasein*, pero entraña un problema nuevo en nuestro texto. La existencia es la puesta del ser en el *Dasein*, en el ente que lo comprende. A la existencia le es inherente la facticidad como el modo de darse el ser del *Dasein*; el *Dasein* es, por ello, óntico-ontológico. Lo decisivo de esta caracterización es que el *Dasein* tiene una comprensión del ser, del ser suyo y del ser de los otros entes. Esta comprensión lo marca como el ente señalado y como el lugar donde el ser se manifiesta de un modo peculiar: el ser se da en la medida en que un ente *Dasein* lo comprende, en la comprensión del ser que tiene el *Dasein* se da el ser mismo. Dicha comprensión es, por lo regular, vaga, es decir, encubre lo que el ser es. Este encubrimiento ha provocado que el ser caiga en el olvido y que se privilegie el trato con los entes que el desentrañar una comprensión original del ser⁷¹. Así, con el olvido del ser no se ha convocado un retroceso o un estancamiento de la filosofía, sino un alejamiento del *Dasein* respecto de lo que él es, o de lo que, en todo caso, puede ser.

Lo que se juega con el olvido del ser es el olvido del *Dasein* mismo. Su alejamiento de sí, y con ello el quedar él mismo sepultado en este olvido. Este encubrimiento, que aún falta ver si es óntico u ontológico o ambos, implica que el *Dasein* siga interpretando los fenómenos de manera inadecuada e incluso como lo que no son, hasta el punto en que los violenta a entrar en interpretaciones que no les corresponden.

3.2 *Carácter de ser y modos de ser*

Con el doble carácter óntico-ontológico del *Dasein* se vio brevemente cual es el alcance de decir que el ser del *Dasein* se da en el modo de la existencia fáctica. Con ello se abrió camino para ver cómo es la “relación” entre lo ontológico y lo óntico en el ente que comprende el ser⁷². Es por esta comprensión del ser, en primera instancia

⁷¹ Este olvido que empolva al ser se da desde la interpretación predominante de la tradición, pero parte de la misma constitución del *Dasein*, de esa tendencia de la caída que lleva al *Dasein* a comprenderse no desde el ser (suyo), sino desde los entes.

⁷² La “relación” entre óntico y ontológico no se limita a ser el tránsito o conducto de un ámbito a otro, ni tampoco “dos caras del mismo fenómeno”, lo que se da es una copertenencia entre ambos, misma que es doble: por un lado, el *Dasein* está dado al ser en el modo de la trascendencia, y por otro, el ser se da al *Dasein* como horizonte. Sobre esto, *Cfr.*, Cap. 4

preteórica, que lo óntico del *Dasein* es ser ontológico⁷³. Esto lleva, entre otras cosas, a cambiar el modo de concebir las estructuras y la relación de éstas con sus posibles contenidos. De esto es de lo que nos ocuparemos a continuación.

Por lo general se concibe a las estructuras como independientes de su contenido, esta independencia es lo que les da su carácter universal y verdadero. La verdad de la estructura descansa en que no es afectada por un contenido específico. En este esquema, las particularidades del caso quedan en segundo plano de importancia respecto de la universalidad de la estructura. En ello podemos ver una separación entre lo universal y lo particular que conlleva el ya conocido problema de cómo se une, después, lo particular a la estructura que lo contiene. Si pensamos con Heidegger que el ente que tiene la posibilidad de comprender el ser es el *Dasein*, y que esta comprensión se da, precisamente porque la constitución de éste es la existencia fáctica, ¿podemos seguir hablando de universales contenedores de particularidades, más o menos accidentales?

A todas luces la respuesta a esta interrogante ha de ser negativa. Que el *Dasein* comprenda el ser desde y en su existencia fáctica dice: la comprensión del ser que tiene ya siempre el *Dasein*, aunque de distintas maneras, está dada justamente en la facticidad de éste. Es decir, el modo en que el *Dasein* se comporta –el modo en que es su andar en el mundo- implica ya desde siempre una cierta comprensión del ser. Que al mismo tiempo se diga que el ser de este ente es en cada caso el mío, agrega a lo ya dicho el hecho de que ese ser (mío) ya siempre comprendido –que no teoretizado-, es “puesto” en mí, de tal suerte que en cada caso ese ser se muestra para/en mí como lo mío. No podemos seguir hablando de universales, por el simple hecho de que el ser no es un universal, ni tampoco tiene un contenido que lo llene. Al par, el *Dasein* no es un ente accidental que haya de ser acomodado con sus particularidades en el ser. Pero se dijo que ser y *Dasein* están entregados mutuamente y que esto constituye la relación de ser entre ambos. La entrega mutua de ser y *Dasein* no es una relación donde uno de los elementos contiene al otro, lo cual no

⁷³ *Syt*, § 4. Que lo óntico del *Dasein* implique su ser ontológico no señala una anterioridad de lo óntico frente a lo ontológico, sino la copertenencia entre el qué y el cómo del *Dasein*. En cierto sentido, el *Dasein* es al par óntico y ontológico. Heidegger señala en *PFF* que el *a priori* del *Dasein* es su trascendencia, en ella se funda la intencionalidad; la trascendencia es lo *a priori*, porque este carácter trascendente del *Dasein* posibilita la intencionalidad porque en la trascendencia del *Dasein* queda señalada la comprensión del ser que tiene este ente como constitutivo ontológico. En ese sentido, el *a priori* no es anterioridad cronológica, sino algo previo que conlleva siempre su “posterior”, e.d., la trascendencia es previa a la intencionalidad, pero se muestra en esa misma intencionalidad que funda. Por no hablar de fundamento, habría que decir, que el carácter *a priori* de la trascendencia se da porque esta es el fondo sobre lo cual se da algo, como la intencionalidad. (Cfr., “La esencia del fundamento”, *Hitos*, Heidegger, Alianza, España, 2001)

mienta necesariamente una relación de independencia entre ellos. Ser y *Dasein* se copertenecen, dicha copertenencia es lo que caracteriza esta relación de ser. El *Dasein* tiende, por su misma esencia, al ser en la comprensión de éste. El ser, en cuanto comprendido, se encuentra en el *Dasein*, lo cual sucede en cada caso si consideramos con seriedad que el *Dasein* existe fácticamente. Ahora, en vez de hablar de estructuras que se relacionan de manera un tanto misteriosa con sus contenidos, hemos de hablar de esta copertenencia entre ser y *Dasein*⁷⁴.

En distintos pasajes Heidegger señala como la “esencia” del *Dasein* su existencia. Con ello dice, no cualquier existencia, no la abstracción de un modo de ser, sino una existencia suya. Esto nos devuelve a la frase “en su ser le va este mismo”. Esta frase, a la luz de lo recién dicho sobre la copertenencia, muestra que en su ser, en su existencia, le va este mismo ser, el ser que es comprendido; sólo en este comprenderlo puede darse el irle al *Dasein* el ser como suyo. Comprender el ser quiere decir tenerlo como constitutivo, y no en el modo de que el ser le ha dado al *Dasein* una esencia, su qué-es, según lo cual este ente se hace susceptible de definición, sino en el modo en que el ser se ha entregado al *Dasein*, ha caído sobre él. En el tener que habérselas constantemente siempre relativamente al ser, el *Dasein* lo lleva consigo, a veces incluso como carga. El ser que se entrega en la comprensión del *Dasein* a éste, más que ser contenido por el *Dasein*, se encuentra en él. Este encontrarse en él quiere decir: el modo en que se muestra el ser en/para el *Dasein*, es la existencia. Hay que hacer hincapié en esto: el ser se pone en el *Dasein* en la existencia, el modo en que se manifiesta el ser, de manera radical, es en la existencia. Pero ésta es, antes que nada, el modo de ser del *Dasein*. El ser se da, mostrándose, en la “esencia” del ente que lo comprende; el modo de ser de este ente que en cada caso soy yo mismo muestra, o si se prefiere, tiene en él la mostración del ser.

Veamos sobre esto qué quiere decir que la “esencia” del *Dasein* sea la existencia. La esencia es el qué-es de un ente, el qué-es del *Dasein* sería la existencia, pero ésta es siempre fáctica: la existencia es siempre en modos de darse ella misma. Así, el qué-es del *Dasein* ha de verse en el cómo-es éste. Este cómo se da en los modos cotidianos de ser del *Dasein*, atravesados por el estado de yecto y dominados inmediatamente por [lo] uno y por la caída. El *Dasein* tiene como estructura, que muestra la unidad compleja de su ser, la cura, esta atañe a las estructuras que ya hemos visto a lo largo

⁷⁴ Tomadas las cosas con extremo rigor, la copertenencia se da entre ser y ente(s), sin embargo, lo que trataremos de mostrar en el siguiente apartado es que la copertenencia se da de manera señalada entre ser y *Dasein*, y que se da de un modo distinto de la que podría haber entre ser y entes que no son como el *Dasein*. En esto se finca nuestro análisis sobre la diferencia ontológica.

de este texto⁷⁵. Lo que podríamos identificar, siguiendo el esquema estructura-contenido, como contenido de la cura, son los comportamientos del *Dasein*, es decir, los fenómenos que se muestran en la cotidiana forma de ser del *Dasein*, siempre y cuando no perdamos de vista que estas estructuras son, en cuanto caracteres de ser del *Dasein*, parte del ser que es comprendido, por lo cual se sale, estrictamente hablando, de dicho esquema.

El qué-es del *Dasein* es su cómo-es. El *Dasein* es el *que* es por cómo es. El cómo se remite a las peculiaridades del *Dasein* en cada caso; el *Dasein* se comporta relativamente a algo siempre, este comportarse relativamente se da solamente porque el *Dasein* es, comprendiendo, relativamente al ser que comprende, comprensión que se da por la apertura del *Dasein* coincidente con la apertura del ser. Ahora bien, cuando Heidegger emprende la analítica existencial busca desligarse de cualquier tipo de disciplina que toma al hombre como objeto de estudio, su intención no es definir y conceptualizar al *Dasein*, sino verlo *como lo que es*. Esto es, ver cómo se comporta, para a partir de estos comportamientos desentrañar lo ontológico que hay en ellos. El análisis existencial de Heidegger parte, no de lo particular hacia lo universal en camino ascendente, sino de lo peculiar a lo ontológico en camino horizontal. Con lo cual se hace patente que lo ontológico no es, ni puede ser en un ente como el *Dasein*, una esfera superior que dictamina lo inferior, a saber, lo peculiar, accidental u óntico.

Si nos fijamos en las estructuras propuestas por Heidegger veremos algo muy curioso: a cada una le corresponde, necesariamente, un algo a lo que apuntan. La apertura es de algo, el comprender comprende algo, el encontrarse se encuentra dispuesto a algo, etc. Con esto veremos el modo en que están entreverados el qué-es del *Dasein* con el cómo-es. Es menester aclarar, antes de seguir avanzando que no es que cada estructura tenga su concreción, como si lo ontológico tuviera su correlato óntico, y lo que viéramos fuese el modo en que “aterriza” algo trascendental⁷⁶. Lo que sucede es, más bien, que estas estructuras que caracterizan el ser del *Dasein* se muestran en modos peculiares de ser de éste, es decir, la estructuras se muestran en el modo de darse, y este darse se ve en los comportamientos (curarse-de) cotidianos del *Dasein*. Lo que no se da es el reflejo de lo ontológico en lo óntico, o la traducción óntica de un

⁷⁵ Si seguimos en este punto hablando de estructuras en plural, es por facilitar la exposición, pues, siendo consecuentes con lo que se ha dicho, no hay una multiplicidad de estructuras que vienen a unirse en la cura, sino que esta es la unidad de ser del *Dasein*. La diferencia entre decir que las estructuras se conglomeren en la cura a decir que ésta es la unidad estructural del *Dasein*, sólo puede comprenderse bajo el análisis de la relación de éste con el tiempo.

⁷⁶ En el sentido tradicional de trascendentalidad.

rasgo ontológico; no hay, ni puede haber jerarquía entre óntico y ontológico porque: 1) no es una relación vertical, donde quepa ver uno sobre otro, 2) el *Dasein* es una unidad⁷⁷, lo cual en primera instancia significa que su ser es óntico-ontológico, 3) porque no hay dos esferas separadas, la óntica y la ontológica, que se unan después. A la base del ser-señalado el *Dasein* como un ente preeminente está la copertenencia original entre ser y *Dasein*.

El qué y el cómo del ser del *Dasein* coinciden. El *Dasein* es un ente señalado óntico-ontológicamente: su ser óntico es ser ontológico⁷⁸. Lo ontológico está ya dado en lo óntico, y esta característica de ser del *Dasein* marca a las estructuras que lo determinan: el comprender comprende posibilidades, el encontrarse encuentra temples, el ser-en-medio-de sitúa al *Dasein* como en-situación, la apertura descubre entes, la cura se cura-de algo en cada caso, la existencia es fáctica, el ser lo es siempre de un ente. Cada existenciarario se muestra en sus modos de darse:

Apertura – Descubrir
Encontrarse/disposición – Temples
Comprender – Posibilidades
Ser-en-medio-de –Mundo circundante
Cura – Curarse-de
Existencia – Facticidad
Ser – Ente
Ontológico – Óntico

3.3 Diferencia ontológica

Recién se dijo que lo que se juega en el modo de ser del *Dasein* es la diferencia ontológica, lo cual implica que, de alguna manera, en la existencia fáctica del *Dasein* se deja ver esta diferencia. Pero la diferencia ontológica no es, en estricto sentido, la copertenencia entre lo óntico y lo ontológico, aunque la implique. Dicha en una simple frase, la diferencia ontológica es la diferencia entre ser y ente. La formulación más general de ésta dice: el ser lo es siempre de un ente, aunque él mismo no es un ente. En adelante exploraremos este modo de formular la diferencia

⁷⁷ Decimos esto sin olvidar los problemas que acarrea pensar en la totalidad del *Dasein*, ya mencionados, y sin considerar a la unidad como algo ya resuelto, decidido y estático.

⁷⁸ *Syt*, § 4 (Sobre la correlación de ser entre estructuras y modos de darse Cfr. Xolocotzi, A. *Fenomenología de la vida fáctica*, §17, especialmente pp. 184-185)

ontológica, tratando de llevarla al par de lo que se ha dicho aquí sobre el ser del *Dasein*.

Antes de aclarar, en la medida de lo posible, qué sea la diferencia ontológica y lo que en ella va implícito, es menester, para seguir el hilo argumentativo del presente texto, decir en qué medida y en qué sentido la diferencia ontológica se relaciona con la analítica existencial, y por qué esta diferencia se vislumbra como un problema fundamental. En el contexto del desarrollo del pensamiento heideggeriano, el problema de la diferencia ontológica se descubre en el marco de la posibilidad de formular la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. Dentro del análisis que hace Heidegger sobre la comprensión tradicional de la filosofía respecto del ser, se hace patente, si lo que se busca es el preguntar adecuado respecto del ser⁷⁹, la necesidad de distinguir al ser del ente. Pero, ¿desde dónde partir para hacer esa distinción?, ¿cómo hacerla sin caer en la interpretación tradicional de la metafísica en la que el ser tiene regiones que no se tocan entre sí, con lo cual surge el problema insalvable de la necesidad de un puente entre el ser y lo que no es el ser⁸⁰?, y finalmente, ¿qué tiene que ver el *Dasein* con esta distinción?

Las respuestas a estas tres cuestiones se entrelazan, de tal manera que tratar de responder a una, conduce a la respuesta de las otras. El punto de partida de tal responder es la constitución de ser del *Dasein*. Este ente, como acabamos de ver, es un ente señalado por tener en su ser la posibilidad de comprender el ser. Desde esta comprensión, el *Dasein* se devela como el único ente capaz de preguntar; el preguntar no es, en primera instancia, una actividad intelectual-reflexiva de éste, sino un modo de ser⁸¹: al ente que en cada caso soy yo mismo le es inherente el preguntar. Cuando preguntamos, con Heidegger, qué es ser, nos hallamos en camino a la posibilidad de una comprensión, si no más profunda, sí explícita sobre éste. “En la pregunta comprende algo como el ser”⁸², al preguntar hay una cierta comprensión de aquello que se pregunta, en este caso el ser. En el preguntar por el ser, se sabe, de alguna forma, qué es lo que se busca con tal preguntar⁸³; la respuesta está contenida en la pregunta misma. Las variaciones de una respuesta dependen de la interpretación que

⁷⁹ Parte de este preguntar adecuado, es decir, acorde al fenómeno que se interroga, tiene que ver con que Heidegger ve que no se puede preguntar por el ser, sino por su sentido. Esto tiene que ver con la copertenencia entre ser y tiempo –tema del que no nos ocuparemos en esta ocasión. Por otro lado, preguntar por el sentido y no por un concepto, indica que el ser no es concepto, no es susceptible de definición, precisamente porque es abierto; este ser-abierto, tiene que ver con el modo en que el ser y el tiempo se entrecruzan mutuamente.

⁸⁰ Cabe preguntar, en este contexto, si hay algo que no sea ser.

⁸¹ Syt, introducción

⁸² PFF, p. 379

⁸³ Por ello, dice Heidegger en la misma introducción a Syt, que la respuesta viene siempre de lo buscado.

se haga de ella, la cual no es un momento posterior al interrogar, sino que empieza con él.

El modo en que el *Dasein* sabe a qué se refiere cuando pregunta por el ser, es lo que llamamos comprensión. La comprensión es el poder-ser del *Dasein*, como ya vimos; la comprensión abre las posibilidades de ser del *Dasein* en cada caso. Posibilidad no es, necesariamente, algo que el *Dasein* elija y que dependa, más o menos, de su voluntad o del alcance de las circunstancias fácticas de éste. Lo no más que posible es lo irrenunciable, lo irremediable del modo de ser del *Dasein*, aquello que, por ende, no puede ser elegido, sino simplemente “ejecutado”. Lo que se da en cada caso ya siempre en el *Dasein*, es la comprensión del ser. El *Dasein* es relativamente al ser que comprende, y desde esta comprensión son abiertas las posibilidades fácticas de su ser.

¿Qué quiere decir este comprender el ser en cada caso ya siempre? Que el *Dasein*, mientras es, esto es, mientras existe se mueve siempre a partir de la comprensión del ser: en todo comportarse, en el llevar a cabo esto o aquello, el *Dasein* está siempre comprendiendo el ser. Empero, cuando levanto la taza del café, cuando salgo a caminar por la calle, al dormir, al comer, no tengo presente al ser como concepto, es decir, no hago estas cosas pensando “el ser es el que posibilita que yo dé un paseo esta tarde”. Comprender el ser no implica de inmediato el saber explícito sobre él, comprender el ser no es pensarlo teóricamente. Esto quiere decir que la comprensión del ser, anterior a los comportamientos del *Dasein* en cuanto los posibilita, está dada de manera ínsita en el *Dasein*. La comprensión del ser que tiene el *Dasein* como constitución ontológica abre la posibilidad de que éste se conduzca relativamente-a; pero, al no ser explícita esta comprensión, es decir, al no tener el *Dasein* la “intención” de hacer un concepto del ser, esta comprensión es de inmediato preontológica, esto es, el *Dasein* tiene una comprensión del ser previa a toda teoría sobre el mismo: el *Dasein* tiene en cada caso una precomprensión del ser.⁸⁴

Ahora bien, el *Dasein* comprendedor, que realiza su existencia desde este comprender, desarrolla la comprensión en la forma de comprender algo como algo. A este desarrollo de lo comprendido se le llama interpretación. El *Dasein* se conduce

⁸⁴ La posibilidad de comprender temáticamente al ser, depende de esta primera pre-comprensión, en ella descansa, como señala Heidegger en diversos pasajes de *FFF*, toda posibilidad de ciencia, en especial la filosofía pues ésta es ontología en cuanto ciencia del ser. Sobre la tematización preteórica del ser, (Cfr. Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdes, México, 2004, especialmente §§ 4, 10 y cap. 5)

relativamente a la comprensión interpretada, desde la que descubre a los entes como lo que son. En la pregunta por el ser comprende algo *como* el ser, “pero en la respuesta interpreta el ser como ente”⁸⁵. Cuando en la tradición filosófica se ha hecho la pregunta por el ser, la respuesta ha sido siempre un ente: el más universal de todos, el increado, el perfecto, el ab-soluto, etc., cualquiera de éstos por muy engrandecido que se presente, es un ente. El proyecto heideggeriano no busca un ente, ni siquiera al mejor de los entes, la indagación de Heidegger apunta al ser, y éste no es nunca un ente. Pero, ¿cómo buscar al ser si este no es un ente?, ¿cómo poder decir dónde y cómo aparece el ser? El camino hacia la formulación de la pregunta por el sentido del ser parte de la analítica existencial, es decir, del análisis de las estructuras del *Dasein*. ¿Por qué la posibilidad de la pregunta por lo que no es un ente, parte de un ente? Precisamente porque el *Dasein* comprende al ser. Podríamos decir que el *Dasein* tiene, en el modo del comprenderlo, en su ser al ser en general. Al tener de esta forma al ser, el *Dasein* comprende algo como el ser, al par que comprende el ser de los entes. El camino hacia la pregunta explícita por el sentido del ser comienza con el análisis de aquel ente que tiene como posibilidad de su propio ser el preguntar.

El *Dasein* se conduce relativamente-a, respecto del ser en el modo del comprenderlo en cada caso, y respecto del ente en el modo del comportarse, es decir, curándose-de los entes que le hacen frente en el mundo circundante. Al trato con el ente es anterior la comprensión del ser, misma que solamente se da porque el ser es abierto. Según esto, los entes son descubiertos como lo que son, sólo porque hay apertura de ser. El ente que en todo caso comprende el ser abierto y descubre los entes desde esa apertura, es el *Dasein*. El *Dasein* es el que comprendiendo el ser, descubre los entes; en cierto sentido, el *Dasein* lleva a cabo ambos fenómenos, el comprender y el descubrir. ¿Podemos identificar claramente un momento y otro en el *Dasein*?, ¿podemos señalar cuándo el *Dasein* comprende al ser y cuándo descubre los entes? No, ambos se dan en una *quasi* simultaneidad⁸⁶ peculiar: la existencia fáctica del *Dasein*. Al existir fácticamente, el *Dasein* comprende al ser, y en este comprender son descubiertos los entes: el *Dasein* comprende al ser descubriendo los entes. “en todo *Dasein* fáctico, en cuanto existe, está siempre ya develado el ser y esto significa que el

⁸⁵ PFF, p. 379

⁸⁶ No podemos decir, sin riesgo de equívoco, que comprender y descubrir son simultáneos, porque para que pueda darse tal descubrir es menester una comprensión previa de lo descubierto. Pero, lo comprendido previamente, se realiza, por decirlo así, en el específico descubrir del caso. En sentido estricto no hay simultaneidad posible entre comprender y descubrir, pero tampoco podemos señalar de manera cabal un momento independientemente del otro. Además, a todo comportarse respecto de, esto es, descubrir, le corresponde un comprender, aunque no queda claro si a todo comprender le conviene un descubrir.

ente está revelado o descubierto”.⁸⁷ Por ello, cuando en la tradición filosófica occidental se ha planteado la pregunta por el ser, la respuesta ha apuntado al ente.

Sin embargo, que se dé esta suerte de simultaneidad o, mejor dicho, que el descubrir tenga siempre a la base un comprender, entre el comprender el ser y el descubrir los entes en el *Dasein*, no implica que podamos señalar una distinción clara entre una cosa y otra. El *Dasein* mientras existe descubre entes desde la comprensión del ser, pero en la misma existencia del *Dasein* se da la diferencia entre ser y ente: “La distinción entre el ser y el ente es *preontológica*, dicho de otro modo, aunque sin un concepto explícito de ser, *está ahí latente en la existencia del Dasein*.”⁸⁸ La diferencia ontológica está latente en el *Dasein* porque la constitución de su propio ser la lleva a cabo; la existencia del *Dasein* es siempre fáctica, es decir, al ser del *Dasein* es inherente el comprender el ser y el descubrir a los entes: el *Dasein* está constituido por el ser de una manera señalada –en cuanto éste lo comprende- pero el *Dasein* es, al par, un ente que descubre otros entes; en el *Dasein* se da la reunión entre ser y entes, misma que trae en su seno la diferencia entre uno otro, esto constituye el carácter señalado del *Dasein*: comprender descubriendo, es decir, ser-abierto. En el *Dasein* como el ente que en cada caso soy yo mismo se da la “unidad inmediata de la comprensión del ser y el comportamiento respecto del ente”.⁸⁹

La diferencia ontológica dice: el *Dasein* *comprende* el ser, pero *se comporta* respecto del ente. Estas son dos actitudes/tendencias fundamentales del *Dasein*. La diferencia ontológica que implica la distinción entre ser y ente, se muestra al par como el dónde se estrechan ser y ente, a saber, en la existencia del *Dasein*. Que esta diferencia sea preontológica simplemente significa que el *Dasein* la lleva consigo siempre en cuanto existe, y su existencia no puede ser si no fáctica; con ello, dice Heidegger que el hacer explícita la diferencia ontológica es una posibilidad peculiar del *Dasein*.

Dijimos que en cada comportarse respecto de los entes el *Dasein* comprende ya siempre el ser; el ser se da previamente al ente, es decir, el ser es lo previo al comportarse-respecto-de. Esto dado previamente es el ser en el modo de la comprensión en que se mantiene el *Dasein*, y que sólo es “localizable” en tanto este ente descubre otros entes; lo previo es el ser dado a la comprensión del *Dasein*, en tanto cuanto ésta posibilita el encuentro con el ente. Asimismo, el ente puede ser

⁸⁷ *Idem.*, p. 379

⁸⁸ *Idem.*, p. 380

⁸⁹ *Ibid.*

descubierto porque el ser del ente está develado ya de alguna manera y en todo caso en la comprensión pre-ontológica del *Dasein*.

Tenemos pues que la diferencia ontológica implica dos momentos fundamentales: en primer lugar la distinción entre ser y ente, pero al par la unión entre estos. La diferencia ontológica se muestra como la copertenencia entre ser y ente, que no es la con-fusión de ambos. El ser lo es siempre de un ente, “el ente, en tanto que ente, siempre es”⁹⁰, en la existencia fáctica del *Dasein* co-inciden ambos momentos, de tal suerte que en ella, se lleva a cabo ya siempre, la diferencia ontológica. Este ya-siempre, que indica, una vez más, el carácter previo de la comprensión del ser, dice a su vez, lo previo de la diferencia ontológica: ésta se da siempre con la existencia fáctica del *Dasein*. El ser es lo previo en cuanto lo ya siempre, de alguna manera, comprendido. Lo dado de inmediato, aunque descubierto desde el horizonte de la comprensión abierta de ser, es el ente. El ser está dado en la comprensión inmediata, esto es, inherente al *Dasein*, pero esta comprensión está aún lejos de ser expresa, de realizarse teóricamente a fin de explicar el fenómeno del ser y hacer de éste concepto. La comprensión inmediata del ser es preontológica, el *Dasein* tiene como poder-ser que es, el hacer explícita la comprensión, es decir, comprender comprendiendo, de manera expresa, lo comprendido.

El ser está dado previamente en una comprensión preontológica, es decir, aún no del todo adecuada. ¿Quiere esto decir que el ser está no del todo dado? Con esto no podemos querer decir que el ser se da parcialmente, porque este ser, desde el contexto heideggeriano no tiene regiones que se den unas sí y otras no. ¿Interviene, en este punto, irremediamente, la necesidad de una hermenéutica que posibilite pasar de lo preontológico a lo ontológico? Si sí, nos encontramos de frente con la imposibilidad, a pesar de la radical diferencia entre ambos, de distinguir con una línea perfectamente marcada entre lo óntico y lo ontológico. La línea entre uno y otro, entre ser y ente, se adelgaza por la copertenencia entre ambos, sin embargo, el límite entre ser y ente que los distingue se mantiene en cada caso con el mismo existir del *Dasein* que efectúa con su ser la diferencia ontológica. La diferencia está dada como ese llevar a cabo de la existencia del *Dasein* fáctico.

El *Dasein* en cuanto lleva a cabo la diferencia con su existencia fáctica, provoca la confusión entre ser y ente, precisamente porque su existencia es fáctica. El *Dasein*

⁹⁰ *Idem.*, p. 381

que comprende ser se comporta directamente respecto de los entes; la relación inmediata que ve el *Dasein* es la que tiene con los entes y en ella se mantiene, aunque guiado por la comprensión previa del ser, el *Dasein* comprende todo desde los entes, desde aquello que tiene inmediatamente enfrente⁹¹. Desde los entes, y esto se vio en el fenómeno de la caída, el *Dasein* interpreta lo que “ve”, es decir, con la vista fija en los entes desarrolla lo comprendido, a saber, el ser dado previamente. Por ello, al preguntar por el ser sin tener en cuenta esto previo, se ha respondido siempre que el ser es un ente. El ser queda oculto detrás de los entes, como el más grande y alto o como suma de todos ellos.⁹² “El *Dasein*, cotidianamente, en primer lugar y la mayor parte de las veces, se queda con el ente, aunque en esto y para ello ya tiene que haber comprendido el ser. Pero a causa de que es absorbido por el ente, de que se pierde en él, tanto en sí mismo [...], como en el ente que no es el *Dasein*, el *Dasein* no sabe que ya ha entendido el ser.”⁹³

Que el *Dasein* se comporte respecto de los entes desde la apertura-guía de la comprensión del ser, como lo previo, dice, contundentemente, lo que en otro lugar apenas quedó señalado: la trascendencia del *Dasein*. El comportarse-respecto-de es un sello inequívoco de la intencionalidad, pero la comprensión abierta de ser es sino de la trascendencia, por ende, la intencionalidad sólo es posible desde la trascendencia. En la trascendencia el *Dasein* “va más allá” de sí como ente y se abre en la comprensión del ser, sin que ello implique un abandono de su condición fáctica. El *Dasein* es en la trascendencia porque en él es abierto algo más que lo ente, a saber, el ser, pero es al par intencional porque el ser es abierto como el ser de un ente respecto del cual se comporta el *Dasein*. La trascendencia coincide con lo previo del

⁹¹ En cierto sentido, el *Dasein* no tiene enfrente al ser, sino que éste lo constituye, podríamos decir, cayendo en el equívoco de la metáfora espacial dentro-fuera, que el ser está dentro del *Dasein*, pero sólo en el sentido de lo ya siempre comprendido. Así, lo que tiene frente a sí, son los entes y por ello se dirige constantemente a ellos. Porque el ser es constitutivo al *Dasein*, dice Heidegger que de lo que se trata, con el análisis existencial que apunta a la ontología fundamental, es de llegar a donde ya nos encontramos, “volver a lo ya entendido en otro momento y previamente”. (*Idem.*, p. 387)

⁹² El encubrimiento del ser “no es un desconocimiento total, sino –y ello es mucho más desastroso- una tergiversación y una falsa interpretación ... [que] impiden de un modo mucho más tenaz el camino a un auténtico conocimiento que un total desconocimiento” (*PFF*, p. 383) (Sobre la falsa interpretación, que constituye un violentar al fenómeno, que además señala Heidegger que se da “sin que sepamos dónde se encuentra la falsa interpretación”, véase, *PFF*, p. 383 y *Syt*, § 44, donde se da oportunidad de ver la relación entre la apertura del *Dasein* y la verdad, y se pone ésta en relación con la caída y el estado de yecto del mismo, de tal suerte que la falsedad es original en el *Dasein* y a ella tiende constantemente. De esta falsedad inherente al *Dasein*, entendida como el encubrir cooriginario al descubrir, se da, por un lado la necesidad de la hermenéutica como parte de la fenomenología, y por otro se hace patente la imposibilidad de realizar un concepto del ser, y con ello la inevitable provisionalidad de los análisis ontológicos).

⁹³ *Idem.*, p. 387

ser: “dondequiera que el ente venga al encuentro, <ya está antes> proyectado el ser”⁹⁴.

La formulación radical de la diferencia ontológica no es la distinción entre ser y ente como regiones separadas y más o menos fronterizas de un fenómeno, sino la original copertenencia entre comprender el ser y comportarse respecto de los entes: “No hay ningún comportamiento respecto del ente que no comprenda el ser. No es posible ninguna comprensión del ser que no arraigue en un comportamiento respecto del ente. La comprensión del ser y el comportamiento respecto del ente no se dan unidos sólo casualmente, sino que, encontrándose latente ya siempre en la existencia del *Dasein* se desarrollan”⁹⁵. La diferencia ontológica que exige la distinción entre ser y ente, dice, al par, la copertenencia que de ambos tiene lugar en el *Dasein*.

¿Es posible, desde esta formulación que oscila entre la distinción y la copertencia, llevar a tal radicalidad el carácter señalado de ser del *Dasein*, de tal suerte que la diferencia ontológica, que se da *en* el *Dasein*, lo señale como un ente distinto ontológicamente de los otros entes que no son como él? Ciertos pasajes, en especial de *Syt* y de *PFF*, nos llevan a pensar que en efecto hay una radical diferencia entre los entes que están-allí y el *Dasein*, con lo cual podríamos decir que la diferencia ontológica es tripartita: el ser no es un ente, ni uno descubierto como intramundano, ni aquel que es *Dasein*, pero el *Dasein* no es, por su parte, un ente de la misma forma de ser de lo intramundano, el *Dasein* no está-allí, sino que existe fácticamente.

En varios momentos, Heidegger hace hincapié en que la constitución de ser del *Dasein* no es nunca, la misma de un ente que se descubre como dentro del mundo, aunque pueda ser tomado como tal, lo cual no es otra cosa que un encubrimiento de la “esencia” del *Dasein*, o sea, su existencia. Hay rasgos fundamentales que reclaman la distinción entre entes, distinción que no se limita a lo óptico-físico, sino que tiene que ver con la constitución ontológica de uno y otro. Veamos. Aquello que es peculiar del *Dasein* como lo más propio de su ser es el irle en él este ser, lo cual implica la comprensión en la que se abre el ser. En los entes que están-allí no se abre el ser, sino que éstos son descubiertos por el *Dasein*, esto es, por el ente al que se abre el ser en la comprensión de éste mismo. El *Dasein* es siempre abierto, lo cual posibilita tal descubrir entes, éstos se limitan a ser descubiertos. El ser del *Dasein*, su qué-es,

⁹⁴ *Idem.*, p. 385, sin olvidar que el proyecto es lo posible del *Dasein*: lo previamente posible, y que posibilita cualquier posibilidad fáctica, es el ser dado a la comprensión.

⁹⁵ *Idem.*, p. 389. Lo que falta de la cita dice: “... se desarrollan al ser exigidos por la constitución extático horizontal de la temporalidad y gracias a ella se hacen posibles en su copertenencia”.

depende de su cómo-es, en cambio, el cómo-es de los entes pende de la interpretación que el *Dasein* hace de ellos, del modo en que son descubiertos.⁹⁶

Al *Dasein* le es peculiar el poder-ser, con lo cual su existencia no está dada por completo, al modo en que lo están los entes que están-allí delante, sino siempre en-camino-a, e.d., en-busca-de ser, los entes que no son *Dasein* son lo que son, y que su cómo-son cambie o no depende de la mirada del *Dasein* sobre ellos, p.e., la mesa es mesa y punto, que se convierta en leña para el fuego depende de que un *Dasein* la haga leña. El *Dasein* tiene en sí mismo el poder-ser que abre posibilidades de la existencia, su cómo-es depende de sí mismo.

Así, la diferencia ontológica, la posibilidad de no violentar al ser tomándolo como ente, descansa sólo en el *Dasein*, <el ser sólo “es” en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser. De donde viene que el ser pueda no ser apresado en conceptos, pero nunca sea del todo incomprendido>⁹⁷. La copertenencia que se da en el *Dasein* no es la del ser y lo ente, sino la del ser y el ente que lo comprende, mismo que, comprendiendo el ser, es relativamente a los entes que descubre en el trato del mundo circundante.⁹⁸

El *Dasein* es el ente trascendente porque en él se da el ser como lo previamente abierto, pero a esta trascendencia, en cuanto el *Dasein* es fáctico, implica consecuentemente con el carácter de ser del *Dasein*, la intencionalidad. En la existencia fáctica se da la diferencia ontológica como copertenencia entre lo comprendido y el comprender, como trascendencia que conlleva la intencionalidad. En el *Dasein* se reúnen, en un límite estrecho pero que salva de la confusión, el ser con el ente. Que al *Dasein* le va su ser, dice ahora esta copertenencia: el ser se abre, se da en la comprensión del *Dasein*, el propio ser del *Dasein* sólo es posible en tanto éste ha comprendido ya siempre de antemano algo como el ser. Mientras que los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*, subsisten, es decir, simplemente son, el *Dasein* se comporta respecto de ellos, los descubre. El *Dasein* no simplemente es, el *Dasein*

⁹⁶ No debe, a pesar de lo dicho en este párrafo, confundirse esta cuestión de la primacía óntico-ontológica del *Dasein* sobre los entes que no tienen esta forma de ser, con que un antropocentrismo: lo que pende del *Dasein* no es el ser-ente de los entes, sino el ser-descubierto de ellos en cuanto tales entes. El ser-ente es, lo descubra o no el *Dasein*.

⁹⁷ *Syt*, p. 203 G

⁹⁸ Hemos localizado una serie de pasajes que podrían apoyar esta interpretación, nos limitamos a señalar las páginas: En *Syt* (Gaos), pp. 161, 170, 203, 251, 293, 320. En *PFF*, pp. 94, 102, 207, 213, 219, 220. La diferencia entre un ente *Dasein* y otro que está-ahí es tan radical que Heidegger mismo se cuestiona si ante tal radicalidad se puede dar un concepto unitario de ser, sobre esto, *PFF* p. 248 ss. (Sobre la misma cuestión, *Cfr.* F. von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, España, 1997, pp. 55-61)

existe, y no sólo, existe fácticamente comprendiendo el ser, que se abre siempre en la existencia del *Dasein* por cuanto ésta tiene de comprensora. Encima de esto, el ente que está-allí tiene una identidad de ser respecto de sí, mientras que el *Dasein*, en cuanto existe y su existencia está atravesada por el tiempo, no es nunca idéntico a sí mismo, sino que tiene que lograr ser él mismo; sobre la identidad lógica, el *Dasein* tiene la posibilidad de la mismidad de su ser y con su ser, es decir, es el ente de la entrega al ser, de la búsqueda del ser como suyo, de lo que le es propio en su ser.

IV. La temporalidad del *Dasein*

La investigación fenomenológica de Heidegger es buscar la posibilidad de plantear de manera adecuada la pregunta por el ser, más que por su concepto, por su sentido. El cometido del presente texto es vislumbrar qué es la existencia, cuestión que se inserta en el pensamiento heideggeriano dentro del desarrollo de la analítica existencial que ha de mostrar al ente que es capaz de dicha posibilidad de preguntar por el sentido del ser, a saber, el *Dasein*. En éste se muestra el ser en una de sus modalidades, la existencia, desde la cual es posible tal preguntar y cualquier otro. La existencia es un modo privilegiado, o mejor, señalado de ser en tanto que es, fundamentalmente, apertura. El ente que existe es, pues, aquel que en su ser se encuentra la posibilidad de la apertura del ser. Conforme crece el análisis fenomenológico del *Dasein*, va quedando cada vez más al descubierto el camino que apunta hacia la posibilidad del preguntar primordial de la filosofía, mismo que coincide, de una manera peculiar, con el modo mismo en que el *Dasein* lleva a cabo su existencia. Desde esta perspectiva, entre otras cosas, se va asomando la necesidad de plantear de manera radical la diferencia ontológica entre ser y ente, necesidad que termina por ser imperante en la investigación fenomenológica.

El capítulo anterior terminó justo en el problema de la diferencia ontológica, que reza: el ser lo es siempre de un ente, sin ser él mismo un ente. Con esta formulación vimos que la diferencia ontológica no mienta una separación de términos, sino la peculiar "relación" que se da entre ser y ente. El término relación es un tanto equívoco porque en él se suponen dos cosas separadas que se unen entre sí posteriormente; la diferencia ontológica no es, en sentido estricto, una relación, sino el momento constitutivo entre ser y ente, que se da a partir de que el ser se da al ente, el ser está entregado al ente. De forma señalada, el ser se da al *Dasein*, en cuanto este ente es esencialmente abierto, esta apertura es en primera y última instancia el modo en que el *Dasein* está entregado al ser. El modo de ser del *Dasein*, la existencia fáctica, implica que este ente es en el modo del ser entregado a la responsabilidad de sí, esto es, que en su ser le va este mismo, ser que toma sobre sí en cada caso como suyo. La entrega a la responsabilidad dice: el *Dasein* sólo es en tanto ha tomado sobre sí su poder-ser en cada caso, poder-ser que se despliega como la posibilidad de ser sí mismo. El despliegue de las posibilidades del *Dasein* como suyas, sean propias o impropias, pende en cada caso de un haber comprendido ya lo que el *Dasein* puede; esto que puede es en cada caso el ser: el *Dasein* comprende el ser.

La existencia fáctica del *Dasein*, como se vio en los apartados anteriores, se despliega como la unidad de la cura la cual abraza la apertura del ser-en-el-mundo, es decir, el encontrarse dispuesto afectivamente, comprendiendo, en medio de entes. En el encontrarse el *Dasein* es puesto ante su estado de yecto en el mundo, que se hace patente con los estados ánimo en cada caso, desde esta yección o arrojamiento del *Dasein*, comprende sus posibilidades de ser y al par el ser de los entes con que se topa en el mundo circundante significativo, este comprender es pro-yectivo; en la pro-yección se tiene el *Dasein* delante de sí mismo partiendo siempre de lo que ha sido, de su ser-arrojado previamente, el cual lo “pone” en medio de los entes susceptibles de ser descubiertos en el mundo dentro de los plexos referenciales. En este modo de ser, el *Dasein* se ha decidido ya siempre por algo respecto del ser que comprende, es decir, es siempre y en todo caso un *Dasein* fáctico. Esta es la unidad compleja y articulada del modo de ser del *Dasein* llamado cura, la cual es sólo gracias a que el *Dasein* es un ente abierto. A todo esto cabe preguntar ¿desde dónde se abre el *Dasein*?, ¿qué le da a este ente su ser-abierto?

1. Esbozo de la temporalidad del *Dasein*

La pregunta recién formulada apunta al tiempo. Esto no es, por ahora, más que una afirmación cuyo sentido está por aclarar. Pero, antes de emprender el camino hacia la pregunta por el tiempo y de ver si, de hecho, es desde el tiempo que el *Dasein* es un ente abierto, hemos de aclarar, a fin de no crear falsas expectativas, el contenido y cometido de este y de los siguientes apartados. Sobra decir que las investigaciones realizadas por Heidegger sobre el tiempo son suficientemente bastas como para pretender siquiera resumirlas en este punto de nuestra investigación; la cuestión sobre el tiempo no es un punto en la investigación heideggeriana, no es, siquiera un tema de ella, sino que constituye el tema central de la preocupación de Heidegger: el sentido del ser en general. Lo que busca Heidegger, y así lo señalan en más de una ocasión varios de sus intérpretes¹, es el “y” que hay entre ser y tiempo. Lo que pretende hacer ver Heidegger, tomando como punto de partida la analítica existencial, es ver que y cómo ser y tiempo se copertenecen, de ahí surge la necesidad de hacer radical el modo en que comprendemos el ser y el modo en que comprendemos el tiempo. Este es el proyecto de pensamiento de Heidegger.

¹ Cfr. Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2006, y von Herrmann, F., *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Trad. Irene Borges-Duarte, Trotta, España, 1997.

En la presente investigación no podemos darnos lugar a profundizar en todo lo que Heidegger logró con sus investigaciones, no sólo por cuestiones técnicas, sino, principalmente porque nuestro tema es el de dilucidar cómo es la existencia del *Dasein*, la cual, como veremos, tiene *algo* que ver con el tiempo. Es importante señalar que, a pesar de la acotación, y como tal sesgo, que queda en este trabajo, tenemos en cuenta que cualquier análisis que se haga sobre la existencia dentro del contexto heideggeriano, por muy específico que sea, llegará inevitablemente a la cuestión del ser en general y con ella a la del tiempo. Esto es así porque la existencia es ser y se da de manera, digámoslo rápidamente, temporal. El desarrollo de los siguientes apartados tiene como fin simplemente indicar el modo en que el *Dasein* es temporal y señalar, a penas, cómo esta temporalidad tiene que ver con la comprensión del ser en que se mueve el *Dasein* en cada caso, que determina posibilitando la existencia, a la vez que significa la posibilidad de preguntar por el sentido del ser en general.

Acabamos de recordar que la unidad compleja del ser del *Dasein*, la cura, es la apertura del ser-en-el-mundo, encontrándose, comprendiendo, en-medio-de. El encontrarse abre el estado de yecto, de arrojado, del *Dasein*, el comprender se da en el proyectar el ser-posible del *Dasein*, el en-medio-de, que se manifiesta inmediatamente, aunque no exclusivamente, como caída es el constante estar entre entes tengan o no la forma de ser del *Dasein*. Sin haberlo hecho expreso, en cada uno de estos momentos constitutivos y cooriginarios se da de alguna manera una relación con el tiempo, lo cual indica que el *Dasein* mismo, en cuanto es de esta manera constituido, es en el tiempo.

En lo más cotidiano del existir del *Dasein*, éste cuenta con el tiempo. El *Dasein* se mueve y planea lo que tiene que hacer, su curarse-de inmediato, respecto del tiempo. Este contar con el tiempo es un modo en que el *Dasein* entra en relación con el tiempo. Sin embargo, en este modo de relacionarse, lo que se hace es comprender vulgarmente el tiempo, es decir, no lo comprende auténticamente. En lo que sigue veremos cómo es esta comprensión vulgar del tiempo, para pasar de ella a una comprensión más originaria de éste o, al menos, a señalar el modo en que se da la comprensión originaria del tiempo.

a) *El encuentro con el tiempo: el "ahora"*

Para mostrar cómo el *Dasein* es en el tiempo y cómo lo comprende, a fin de acercarnos a una comprensión original del tiempo, nos enfocaremos en el texto que recoge, bajo el título de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, las lecciones del semestre de verano de 1927 impartido por Heidegger en Marburgo. En ese texto, se viene a recalcar lo ya dicho en *Syt*: “*La constitución ontológica del Dasein se funda en la temporalidad*”². Esto quiere decir, según lo visto hasta este punto de nuestra investigación, que la cura se funda en la temporalidad. En *Syt*, la enunciación formal de ésta dice: la cura es pre-ser-se-ya-siendo-en-el-mundo-en-medio-de. En ella queda manifiesto de inicio el papel del tiempo, en el *pre*, en el *ya* y, aunque quizá no tan claramente, en el *en-medio-de*. Para poder ver qué es el tiempo y poder hacer patente la relación del *Dasein* con éste, es menester preguntar cómo concebimos el tiempo. Como en otras ocasiones que ameritan un análisis serio y dedicado a desentrañar lo original que descansa en el fenómeno, Heidegger se da a la tarea de partir del modo inmediato y usual en que concebimos el tiempo, a fin de mostrar la radicalidad de la importancia de este fenómeno y su innegable “presencia” respecto del ser del *Dasein*.

La temporalidad se desemboza desde el carácter vulgar de la comprensión inmediata del *Dasein* sobre el tiempo. Al comienzo del análisis de la comprensión inmediata del tiempo, Heidegger plantea la cuestión de si el tiempo es un ente. A lo ente, dice Heidegger, le pertenece la identidad y la unidad de lo subsistente. Pero el tiempo es justamente lo no idéntico en cuanto en él y por él se muestra lo que cambia. El tiempo representa cambio y como tal, movimiento.³ El tiempo que se mueve tiene la característica del pasar; el tiempo pasa. El tiempo que pasa es tiempo medido en cuanto pasa de aquí a allí, de un punto a otro, lo que se mide en ese pasar es el tiempo que hay entre un punto y otro. En este modo de medir el tiempo como un cambio de posición o un movimiento de un punto a otro o una transformación de algo en algo, se muestra un carácter de anterior y posterior: que algo se mueva de un punto a otro dice que eso se mueve del punto en que estaba anteriormente al punto en que estará posteriormente. Al par, en ese moverse de un lugar a otro, ese algo que se mueve está *ahora* en un punto u otro. Junto con lo anterior y posterior, se muestra el *ahora*. Es más, es sólo a partir del *ahora* que se puede mostrar algo como lo anterior y lo posterior: algo está *ahora* aquí, ese algo pasa a otro lado, está *ahora* allá.

² PFF, p. 278

³ El análisis que hace Heidegger sobre la relación entre tiempo y movimiento, parte de las lecturas que éste hizo de Aristóteles. Aquí no nos ocuparemos de la profundidad y alcance de tales interpretaciones y nos limitaremos a señalar a grandes rasgos esta relación.

El “ahora” abarca lo anterior y lo posterior en el sentido en que, tanto uno como el otro son, en algún momento “ahora”. Desde esta concepción del tiempo como “ahora”, el tiempo se comprende como continuidad, la continuidad es la cohesión de los “ahoras” que se siguen uno a otro: lo anterior es lo que está antes de ahora y lo posterior lo que viene después de ahora, pero en el momento en que lo anterior es, es como tal, “ahora”, lo mismo con lo posterior. El tiempo como secuencia y sucesión de ahoras se hace patente en expresiones como inmediatamente, hace rato, más tarde, etc.

El “ahora” constituye un modo de medir el tiempo: ahora sucede esto, ahora es tiempo de hacer aquello, etc. El “ahora” no es un punto permanente y fijo del tiempo, pues se mueve entre lo anterior, que fue ahora, y lo posterior, que será ahora, además de que cuando un ahora es, *ipso facto* ya no es ahora. Esta movilidad constituye el tránsito del “ahora”; en este “ahora” que transita entre lo anterior y lo posterior, se muestra el tiempo como continuidad, como algo que se extiende de lo anterior a lo posterior. La extensión y la continuidad del tiempo son lo que permite que haya algo como el movimiento, y por ende, el cambio, pues para que algo cambie o se mueva es necesario que esté previamente en algo dado que posibilite el traslado a otro algo. El tiempo no es lo que se mueve entre un punto y otro, sino la condición de posibilidad del movimiento mismo. En el movimiento se hace patente un lugar y otro que constituyen los puntos de partida y de llegada del traslado, estos lugares están conectados entre sí como el de dónde se mueve algo y el hacia dónde va. El movimiento está constituido por nexos referenciales de lugares que tienen la forma del desde y el hacia dónde. El desde tiene el carácter de lo previo, el hacia de lo posterior. En esta red de nexos de lugares, el movimiento es trayectoria de un lugar a otro: “*retenemos* el lugar recorrido primeramente como un <desde allí> y *anticipamos* el lugar siguiente como un <hacia allí>. Al retener el precedente y anticipar el próximo, vemos la trayectoria en cuanto tal”.⁴

El “ahora” cohesiona al tiempo en cuanto se cuele siempre como “ahora”; lo posterior será “ahora”, lo anterior, lo fue. Siempre, en tanto que el tiempo se da, visto en esta perspectiva, se da como ahora. “En cada <ahora>, el <ahora> es distinto, pero cada <ahora> distinto, en tanto que <ahora>, es siempre <ahora>”⁵. Este es el modo en que el “ahora” transita, en su carácter mismo de ahora. Empero, cuando el ahora es, inmediatamente ya no es, es siempre un ahora ya no o un aún no. En ese sentido, el ahora no es nunca un punto fijo, primero porque no es punto, sino que adquiere su

⁴ *Idem.*, p. 297

⁵ *Idem.*, p. 299

carácter peculiar justamente en su transitoriedad, en su ser tránsito, y segundo, porque no es fijo sino que se mantiene siempre en la tendencia a no-ser-ya porque siempre es un antes o después. Así, se ve que el “ahora” no es una parte del tiempo, como un momento aislable de éste, sino un flujo continuo de tiempo, un ir de antes a después que en tanto que es de hecho, es ahora. El tiempo no puede ser, bajo esta perspectiva la suma de los “ahoras”, pues en sentido estricto, éstos no se puede sumar porque el ahora es el fluir constante. El “ahora” no es, entonces, una parte del tiempo, sino el tiempo mismo como tránsito, como trayectoria que fluye continuamente, esto es, el tiempo es duración.

¿Dónde encontramos el tiempo comprendido como esta sucesión de “ahoras” que fluye? El en dónde vemos esta trayectoria de “ahoras” es en el reloj. En él vemos cómo el tiempo pasa, el avanzar de las manecillas va indicando que el tiempo pasa. Cada punto en que se detiene la manecilla es un “ahora”, pero no un “ahora” sin más, sino uno que se mueve de inmediato a otro “ahora”. El tránsito característico del “ahora” es medido en el reloj y tomado como el tiempo mismo. En el reloj se manifiesta el tiempo en su comprensión vulgar como sucesión de “ahoras”. En el uso del reloj se muestra el tiempo como ahora, después y hace rato, a los cuales corresponden las formas temporales de la presentificación, anticipación y retención, respectivamente. Estas últimas constituyen una comprensión más original del fenómeno que nos ocupa, que en adelante ha de ser llamado temporalidad y no tiempo.⁶

Al mirar el reloj no veo ni al reloj en cuanto ente, ni al tiempo mismo, sino lo que el reloj marca, esto es, una medición, a saber, la hora. El reloj mide el tiempo en términos de cuánto falta para esto o aquello. El tiempo del reloj es tiempo-para, en el cual el *Dasein* se toma tiempo para llevar a cabo tal o cual curarse-de. El tiempo-para es el tiempo que *tiene* el *Dasein* respecto de aquello en que se ocupa inmediatamente. Este disponer del tiempo-para es, sin embargo, anterior al uso del reloj, y sólo porque el tiempo se muestra como susceptible de ser tomado, se da la medición de las horas del reloj, mismo que no se agota en el numerar del útil-reloj, sino que va hasta la medición del tiempo como día y noche, etc. Este modo de relacionarse con el tiempo se deriva de “la relación primaria con el tiempo que es el *regirse por él*”⁷.

⁶La temporalidad es el fenómeno originario del comprender el *Dasein* el tiempo. El término temporalidad hace referencia justamente al modo de darse, en su carácter original del tiempo, esto quedará claro en el tercer apartado del presente capítulo.

⁷ *Idem.*, p. 311

El tiempo-para no es un ente que esté-allí, sino que es aquello desde lo cual podemos ocuparnos de tal o cual cosa. En el ocuparse-de, se descubre el ente intramundano, de tal suerte que el tiempo-para es el desde dónde comparece el ente intramundano. El tiempo no es algo que se limite a estar simplemente allí. Si el tiempo no tiene la forma de ser de un ente intramundano, cabe preguntarnos si es de la misma forma de ser del *Dasein*. Si esto fuera así, habría que mostrar que la temporalidad, en cierto sentido, constituye el ser del *Dasein*, cuyo modo de ser es la existencia. “El *Dasein*, que existe siempre de tal modo que se toma tiempo, se expresa a sí mismo. Tomarse tiempo es expresarse de tal forma que *siempre se dice el tiempo*. Cuando digo <ahora> no me refiero al <ahora> como tal, sino que, al decir <ahora>, me escapo. Me muevo en la comprensión del <ahora> y estoy propiamente ante aquello *para* lo que hay tiempo y *respecto* de lo cual determino el tiempo.”⁸ Esta cita se acerca más al sentido originario del tiempo: este no es algo respecto de lo cual me comporto, es más bien la expresión de mi ser mismo, no me conduzco relativamente al “ahora”, sino que antes bien estoy ya siempre en ese “ahora” como el estar ante el tiempo-para, es desde esta determinación del tiempo como tiempo-para que se da la medición del tiempo, p.e., con el reloj. La relación del *Dasein* con el tiempo no es, según esto, una relación sino que el *Dasein* es en el tiempo, es decir, en y con el *Dasein* el tiempo se da, se temporaliza.

El *Dasein*, en el trato inmediato con los entes, toma el tiempo desde la perspectiva del “ahora”. A éste le es peculiar la extensión hacia el hace rato y el luego. En el luego, el *Dasein* está a la espera, anticipa algo, en el hace rato retiene algo precedente, lo recuerda (u olvida que es un modo del retener). Al “ahora” le corresponde el momento del comportamiento con el ente, con lo que se presenta allí-delante, el hacer-presente. Estos tres modos en que se comprende el tiempo, de manera aún vulgar, no son momentos aislados, sino que en cuanto el hace rato y el luego son modificaciones del “ahora”, se dan unitariamente: el ahora es un anticipar estando a la espera, reteniendo, lo que se hace-presente. El hacer-presente corresponde al momento específico del ahora, el hoy, el estar a la espera es lo posterior, lo que vendrá inmediatamente después, y el hace rato es la retención de lo anterior.

La comprensión vulgar del tiempo toma la temporalidad como esta consecución de horas que se extiende hacia atrás y hacia delante desde el estar-presente de lo que aparece. La comprensión del tiempo como tiempo-para es la medición del mientras

⁸ *Idem.*, p. 312

dura tal o cual cosa, a partir de la cual se establecen las relaciones con lo anterior y posterior. En el tiempo-para identifica Heidegger cuatro momentos estructurales del tiempo que veremos brevemente: la significatividad, la databilidad, la distensión y la publicidad. En cierto modo ya hemos visto, aunque sin señalarlo expresamente, cada uno de estos. El tiempo-para es el tiempo que es tomado respecto del curarse-de cotidiano e inmediato, este curarse-de se da en el ser-en-el-mundo desde el cual se abre el curarse-de como un ser-respecto-de lo descubierto, que a su vez es-relativamente-a lo que hay que hacer en el mundo. El mundo es descubierto desde la totalidad de los plexos referenciales, cobrando el carácter de significatividad. El tiempo-para del curarse-de inmediato en el mundo tiene el carácter del mundo así descubierto, esto es, la significatividad; el tiempo es tiempo significativo para tal cosa o tal otra. La databilidad es el “mientras” que le corresponde a cada ahora, el ahora es ahora-mientras sucede esto o aquello. El mientras es la fluctuación de los ahora, que aparentemente es una sucesión que se articula como lo que dura el tiempo, el mientras. Esta duración es la distensión del tiempo que abarca el paso de un ahora a un luego, o de un hace rato a un ahora. El tiempo-para es tiempo del ocuparse-de, en ese ocuparse-de el *Dasein* se encuentra con otros entes que tienen su misma forma de ser, para quienes el tiempo del ahora-mientras es igualmente comprensible. En el público estado de interpretado hay una comprensión del tiempo que lo fija como duración del para-qué, mientras-que. Esta interpretación común que se da en [lo] uno, es la publicidad del tiempo, es decir, su carácter público.

b) Intratemporalidad del ente descubierto

El tiempo, se dijo, no es un ente intramundano al que le corresponda la forma de ser de lo no más que allí-delante. El tiempo, comprendido en sentido originario, se desemboza como la temporalidad; ésta es inherente al modo de ser del *Dasein*, la existencia. La comprensión vulgar del tiempo lo interpreta como tiempo-para hacer o dejar de hacer, como el “mientras” en que puedo llevar a cabo tal empresa. En este tiempo-para que determina en cada caso el curarse-de del *Dasein*, éste descubre entes con los que no comparte la misma forma de ser. Estos entes, en cuanto son descubiertos dentro del plexo de referencias que conforman la significatividad del mundo, son llamados intramundanos.

Por lo general se suele pensar que los entes, las cosas en general, están en el tiempo. Esta forma de pensar no es del todo incorrecta si pensamos el modo en que un ente puede ser-en. Su forma de ser-en es el estar dentro-de, que se diferencia del ser-en

del *Dasein* descubridor. El *Dasein* descubre a los entes dentro del mundo, de la misma forma, el *Dasein* los descubre dentro del tiempo. Un ente que sirve para tal cosa, un útil, es temporal sólo en el sentido del estar dentro del tiempo. Es desde esta perspectiva que podemos señalar que un útil se ha deteriorado o se ha conservado durante el tiempo. Este “durante el tiempo” es el tiempo-para medido en la databilidad y en la distensión del mientras. Un útil no es nunca, por su forma de ser, un ente temporal, sino intratemporal.

El tiempo visto desde el ente intratemporal funciona como un límite, como un horizonte que abarca y ordena a los entes, siempre respecto del curarse-de del caso, es decir, de lo descubierto en la significatividad del mundo en-torno. Los fenómenos vistos en capítulos anteriores sobre el trato con los útiles, el que un útil sea determinado por su funcionalidad, tiene que ver con el hecho de cómo están los útiles dentro del tiempo. El martillo está destinado para martillar. Lo oportuno o inoportuno de un útil se descubre desde el tiempo-para del caso.

2. Temporalidad de la propiedad y de la impropiedad

*El resultado de un proceso tan nuevo
de mirar el momento que pasa muchas veces,
extrañarse ante una cosa como si la viéramos por primera vez...
Pero el resultado de ese mirar es una sensación de hueco,
de vacío impenetrable y de plena identificación mutua*

Clarice Lispector

La comprensión vulgar del tiempo lo interpreta como la sucesión de “ahoras” que va desde lo anterior a lo posterior. En esta comprensión, el tiempo es tomado a partir de un ahora específico, que no fijo, que va desde atrás hacia delante, siendo en cada uno de estos momentos un “ahora”. En este fluir del tiempo-ahora, se da el uso del reloj que refleja el uso del tiempo, el tiempo-para que corresponde al curarse-de inmediato en que el *Dasein* se comporta con otros *Dasein* respecto del ente útil intramundano. Según lo dicho hasta aquí el tiempo comprendido vulgarmente tiene tres momentos que se cohesionan en el modo del fluir de la distensión: el hace rato, el ahora y el luego. A estos tres momentos del “ahora” les corresponden los términos de pasado, presente y futuro. Es menester ver cómo se da la temporalidad del *Dasein* en

sus dos modalidades de ser, la propiedad y la impropiedad, a fin de mostrar cómo se temporaliza el tiempo, es decir, cómo se realiza el tiempo y lo que eso signifique.

El *Dasein* es un ente que se comporta respecto de los entes, siempre con miras a su poder-ser más propio. En este comportarse con el ente, el *Dasein* está constantemente a la espera de ese ente respecto del cual se comporta. El comportarse del *Dasein* tiene el carácter del estar a la espera en cuanto anticipa, de alguna manera, al ente que comparece como descubierto en la significatividad del mundo circundante. El comportarse respecto-de, sólo es posible sobre la base de la totalidad de las referencias abiertas en el mundo entorno, en esta red referencial, el *Dasein* se codescubre a sí mismo en el trato con los otros *Dasein* y con los entes intramundanos, en cuanto la referencia última de ese plexo es el *Dasein* del caso como el por mor de aquello de que se cura. El *Dasein* codescubierto es, en el comportarse que espera, coesperado él mismo; en el estar a la espera del ente, el *Dasein* está a la espera de sí mismo, a la espera de una posibilidad de su ser. El *Dasein* desde su ser-comportándose-respecto-de, se comprende como lo que está a la espera, es decir, en el comportarse, además de descubrir entes en el entramado de la funcionalidad, el *Dasein* se encuentra a la espera de su poder-ser, “está por delante de sí mismo”⁹.

Este estar a la espera de su poder-ser, el comprender su ser como lo que está delante de sí mismo, significa que el *Dasein* comprende su poder-ser como algo que todavía no es. El estar a la espera tiene el carácter de un todavía-no; este rasgo del aún no del *Dasein* corresponde a lo que el *Dasein* en la comprensión vulgar toma como lo futuro. En este sentido de futuro como lo aún no, concibe el *Dasein*, en su modo de ser inmediato, su poder-ser, como las posibilidades que están delante de él, que aún no son, pero que podrían ser. Estas posibilidades que ve el *Dasein* delante de sí, como lo que todavía no es, son descubiertas desde el hecho de que el *Dasein* siempre ha sido, esto es, lo todavía-no que podría ser, sólo puede ser porque el *Dasein* ha sido ya algo. En ese sentido, lo que aún no es, que tiene el carácter de lo que podría ser, parte de la base de lo que el *Dasein* considera como su pasado. A todo futuro le conviene un pasado a partir del cual se determina lo que vendrá. En ese haber-sido ya siempre algo, el *Dasein* se retiene a sí mismo. Lo que retiene es lo que ha sido en el pasado, y este retenerse es lo que permanece, por decirlo así, en el presente del *Dasein*. Así, en el presente inmediato, el *Dasein* se retiene a sí mismo para y en el ir hacia delante de

⁹ PFF, p. 319

sí. “en cuanto que el Dasein se relaciona siempre más o menos expresamente con un determinado poder ser de sí mismo, esto es, *llega* hasta sí mismo a partir de una posibilidad de sí mismo, siempre *vuelve* también, de este modo a aquello que ha sido”.¹⁰ En el *Dasein* se da, por su modo de ser, la reunión de los tres tiempos en que concibe su propio ser: presente, pasado y futuro. En esta unidad de tiempo, comprendida aún de manera impropia, se da la existencia; la existencia es, hasta aquí, un estar en el presente que retiene el pasado, estando a la espera del futuro.

Lo que vimos en el apartado anterior, el ahora, el hace rato y el luego, son momentos del tiempo que entrañan el sentido originario del tiempo, en que la temporalidad se muestra de algún modo. Presente, pasado y futuro, aunque no dan aún con el fenómeno original de la temporalidad, pues siguen comprendiéndola como el tiempo compuesto de estos tres ingredientes, se acerca, empero, a la posibilidad de ver el fenómeno de la temporalidad como tal. Así, el ahora, el hace rato y el luego no se identifican con presente, pasado y futuro, aunque sí guardan una relación entre sí: en el ahora se presentifica el presente¹¹, en el hace rato se retiene el pasado y en el luego se está a la espera del futuro.

En cada una de las estructuras que señalamos ahora como temporales, en un sentido aún por aclarar, el presente, el pasado y el futuro, dicen algo respecto del *Dasein*: en el presente, el *Dasein* se comporta respecto-de en cuanto es en este “tiempo” que el ente puede comparecer como lo descubierto, en el pasado, el *Dasein* retiene lo que él ha sido ya, en el futuro, el *Dasein* está a la espera de posibilidades de su ser. Estos tres tiempos, más que decir algo sobre la temporalidad misma, dicen algo del ser del *Dasein*. Lo que se dice con el modo de ser del *Dasein* como presente, pasado y futuro es el modo en que este ente es y cómo se comprende de manera inmediata, es decir, cómo lleva a cabo su existencia. El *Dasein* es en el modo de ser siempre lo que ha sido esperando ser algo. Pero se dijo también que el futuro tiene el carácter de un llegar-a-ser, de un llegar el *Dasein* a sí mismo en cuanto poder-ser, y que el pasado es un volver-sobre lo que el *Dasein* ha sido, el llegar-a-sí y el volver-sobre-sí, se dan desde el hecho de que el *Dasein* es, esto es, en el presente.

¹⁰ *Idem.*, p. 320 (cursivas mías)

¹¹ Es importante señalar desde ahora que el presente (*Gegenwart*) no es equivalente a la presencia (*Anwesenheit*). El presente es el tiempo en que se puede dar algo como la presencia, pero este modo de ser corresponde a los entes que no son de la misma forma de ser del *Dasein*, y que se limitan a estar-allí-delante, en la comparecencia del mundo significativo.

El llegar-a-sí, el volver-a tienen el carácter de un “estar fuera”, de un no-ser del *Dasein*, el presente también comparte este carácter de fuera-de en cuanto es en el presente que el *Dasein* se dirige hacia los entes descubiertos según los cuales se comprende inmediatamente. El modo en que el *Dasein* es en el tiempo, su ser determinado por el tiempo dice que el *Dasein* es el ente que ha de llegar a sí, volviendo sobre lo que ya no es, en el presente en que siempre se encuentra. El tiempo, como temporalidad, en el *Dasein*, tiene el carácter de un estar-fuera, no sólo por el “movimiento” que recién hemos señalado, sino porque los modos de darse del presente, el pasado y el futuro son modos de ser del *Dasein* y no peculiaridades de un concepto del tiempo. Por ello, el tiempo cuando sea referido respecto del *Dasein* ha de ser llamado temporalidad, cuyo carácter esencial es el estar-fuera, en cuanto se comprende como un no-ser del *Dasein*. En este carácter de estar-fuera de la temporalidad, el *Dasein* “es arrebatado fuera de sí”¹². En la temporalidad el *Dasein* es constantemente fuera-de, incluso en los momentos del presente, el pasado y el futuro: en el futuro es arrebatado a volver hacia el pasado, que es, a su vez, arrebatado a ir hacia delante, al futuro, y en el presente, el *Dasein* es arrebatado para ir hacia otro ente. La temporalidad es el ser-arrancado el *Dasein*.

Pero, ¿de dónde es arrancado el *Dasein*? Podría parecer sencillo responder que el *Dasein* es arrancado de su propio ser, pero la temporalidad es aquello en que se funda el ser del *Dasein*, así que no es que el *Dasein* esté arrebatado de sí mismo. En cuanto la existencia se funda ontológicamente en la temporalidad, la existencia misma tiene el carácter del ser-arrebatado, en este arrebatado es el *Dasein* el que es como el ente que ha sido y que será siempre en cada caso su propio *Dasein*. La temporalidad como lo arrebatado del *Dasein* en que se realiza la existencia misma de éste, es extática, o sea, lo que está fuera. Lo extático del *Dasein* es su existencia; el *Dasein* es el ente que es fuera-de por antonomasia, y este ser-fuera-de es lo que constituye el ser del *Dasein* como tal. Que el *Dasein* tenga la forma de ser del ser-arrebatado, donde se dice el simple ser-fuera-de, mienta, justamente la constitución fundamental de este ente, su ser-abierto: ser-arrebatado como lo fuera-de, es el ser-abierto del ente que en cada caso soy yo mismo.¹³

¹² *Idem.*, p. 321

¹³ El ser-abierto, como se vio en pasajes anteriores, es lo que posibilita que el *Dasein* se dirija-a, este dirigirse es lo que constituye la intencionalidad, misma que se funda en la trascendencia del *Dasein*. Así, la trascendencia ha de mostrarse como la temporalidad misma del *Dasein*. A la trascendencia, y en esto radica la esencial temporalidad del *Dasein*, es el ser-más-allá, tal como puede verse en el modo de ser del *Dasein* como pro-yecto, según el cual el *Dasein* es constantemente más de lo que ya es, pero nunca rebasando su propia facticidad. La existencia es el *Dasein* pro-yectivo que trasciende constantemente encontrándose en sí mismo.

De lo que se trata aquí es de caracterizar la temporalidad del *Dasein*. El *Dasein* es el único ente que, por su modo de ser, es temporal, esto es, que en su modo mismo de ser tiene la temporalidad y en ella realiza su existencia. Por el contrario, el ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, que se limita a estar-allí, no es temporal sino que está dentro del tiempo, y es, por ende, un ente intratemporal. Ahora bien, al modo de ser del *Dasein*, a la existencia, le son peculiares dos posibilidades extremas de ser, la propiedad y la impropiidad. En cada una de estas modalidades de la existencia el *Dasein* se comprende a sí mismo respecto de su poder-ser, aunque de maneras distintas. En la impropiidad, el *Dasein* se comprende a partir de lo que no es él mismo, es decir, a partir de los entes intramundanos. La comprensión del *Dasein* respecto del ser, de sí mismo y de los otros entes, está dominada en la impropiidad por el público estado de interpretado del uno. Si la temporalidad es aquello en que se funda la existencia del *Dasein*, es menester ver cómo se comprende la temporalidad del *Dasein* en su modalidad impropia, en cuanto ésta constituye el modo inmediato como se da la existencia del *Dasein*.

Al caracterizar el ser-en-el-mundo, vimos que uno de los rasgos fundamentales de éste es la caída, ésta conforma, con el encontrarse y el comprender, la unidad de la apertura en tanto es el ser-en-medio-de peculiar al *Dasein*. En la caída el *Dasein* huye de sí mismo en dirección de los entes intramundanos respecto de los cuales se comporta y que son descubiertos como útiles. En este huir, el *Dasein* se pierde en aquello hacia lo que huye, en el perderse, el *Dasein* es absorbido por el mundo significativo, lo cual implica que este ente se comprenda a partir de estos entes entre los cuales se pierde. En esta forma de comprenderse, el *Dasein* es en el modo de no ser él mismo. La caída constituye el modo de ser del *Dasein* en la impropiidad. En ella, la comprensión originaria de los fenómenos queda encubierta bajo el darlo todo por sabido del uno. La existencia del *Dasein* es comprendida impropriamente como el “somos lo que hacemos” y eso que hacemos depende de los entes descubiertos como útiles en el mundo circundante; con ella, la temporalidad constitutiva del ser del *Dasein* queda encubierta como tiempo-para, que se comprende como una sucesión de horas.

El fenómeno de la caída, que es antes bien una tendencia constante de ser del *Dasein*, abre la temporalidad en la comprensión vaga de ésta, esto es, como tiempo-para el curarse-de del caso. Los cuatro rasgos esenciales de la temporalidad comprendida como tiempo-para son la significatividad, la databilidad, la distensión y la publicidad. En la databilidad se da la posibilidad, no sólo de medir el tiempo, sino

también de calcularlo, de saber cuánto tiempo queda para llevar a cabo tal o cual curarse-de. La distensión muestra el carácter de duración del tiempo, el tiempo-para es al par tiempo-mientras, el ahora es tomado en términos de este mientras: ahora mientras sucede esto, ahora mientras hago tal cosa, lo mismo en los modos extendidos del ahora hacia “atrás” y hacia “adelante”: antes mientras pasaba aquello, luego mientras se dé tal otra situación. El ahora, al cual le es inherente un mientras, tiene la forma temporal del presentificar.

El presente es la modalidad temporal en que se mantiene el modo impropio de la comprensión del ser del ente, en cuanto es el presente desde donde el *Dasein* se mantiene descubriendo los entes como útiles, en-medio-de los cuales ha caído. El tiempo en que se manifiesta la presentificación peculiar del ahora-mientras del tiempo-para es el presente; la presentificación es el hacer-presente a un ente, que comparece como intramundano, desde su ser-descubierto. El momento temporal del presentificar es el ahora, respecto del cual se determina el pasado y el futuro como ahora ya-no y como ahora aún-no. En la sucesión de ahoras que se manifiesta con el mientras, el tiempo se distiende hacia “atrás” y hacia “adelante”. El modo en que la comprensión impropia identifica la distensión, su extenderse-hacia, es el mientras. El mientras remite la comprensión del tiempo al ente que “sucede” en el (mientras) esto o aquello del curarse-de en cada caso. El ahora, el hace rato y el luego, son modos en los que el *Dasein* expresa el tiempo; el tiempo expresado es tiempo-para, y en tal expresarse, el tiempo es favorable y oportuno o desfavorable e inconveniente para el *Dasein*. En el tomar el tiempo como favorable o no para, se determina lo que el *Dasein* hará o dejará de hacer y de ser, es decir, desde el tiempo se abre cualquier posibilidad de curarse-de. Así, el ser del *Dasein*, la existencia, está determinada por la temporalidad, aun en su comprensión impropia, de tal suerte que el *Dasein* se temporaliza a sí mismo en el expresarse el tiempo, esto quiere decir que el *Dasein* se comprende desde su temporalidad.

La caída encubre los rasgos fundamentales del tiempo mundano y los oculta bajo la comprensión vulgar del tiempo que lo ve como mera sucesión y flujo de ahoras. Este flujo, que corresponde al modo en que se distiende el tiempo, se extiende en las modalidades del antes y el después que constituyen, sin embargo, una unidad temporal, aunque comprendida no originalmente, de presente, pasado y futuro, misma que está determinada, en este modo de comprender, como el fluir del ahora. “La relación estática del venir sobre-sí-mismo (el anticipar), en el que el *Dasein* a la vez retorna sobre sí (se retiene), proporciona, ante todo, en unidad con un presentificar, la

condición de posibilidad de que el tiempo expresado, el <ahora>, sea dimensionalmente futuro y pasado”¹⁴. Desde la perspectiva de la comprensión del tiempo como flujo continuo de horas, y siendo peculiar al ahora el tiempo del presente, el pasado y el futuro, el retenerse y el anticiparse a sí mismo, son comprendidos respecto del ahora: ahora el *Dasein* se retiene y en ese retenerse ahora, “recuerda” lo que fue, su pasado, lo mismo para el futuro, en el anticiparse ahora, está a la espera, ahora, de su futuro. La distensión del tiempo es comprendida como el tránsito de un ahora a otro.

Aún en la comprensión impropia de la temporalidad se dan los tres momentos constitutivos de ésta, como presente, pasado y futuro, que se muestran bajo el fenómeno de la caída como momentos que se dan respecto del ahora. Estos tres momentos temporales que indican un ser-anterior-a, un ser-posterior-a y un ser-ahora tienen su base en el fenómeno mismo de la existencia del *Dasein*, es decir, estos momentos se muestran en la constitución existencial de dicho ente. Si tuviéramos que identificar cada uno de estos momentos temporales con las estructuras del ser del *Dasein*, tendríamos que decir que al comprender en cuanto es proyecto le corresponde la forma del ser-posterior, del futuro, al encontrarse en tanto que abre el aquello desde lo que el *Dasein* se comprende, le correspondería el ser-anterior, el pasado, y al ser-en-medio-de, que es el modo de ser en que se mantiene constantemente el *Dasein* en el curarse-de, el ser-ahora, el presente. La comprensión impropia del *Dasein* articula estos tres momentos desde la sucesión de “acontecimientos” en la vida del *Dasein*, así, lo único que es de hecho es el presente, el pasado queda detrás de éste y el futuro es lo que vendrá, aquello hacia lo que el *Dasein*, de un modo u otro, se dirige.

Empero, la estructura ontológica del ser del *Dasein* es la unidad compleja articulada de estos tres momentos cooriginarios, el encontrarse como un estar ya dispuesto-a, el comprender como el proyectarse-hacia y el ser-en-medio-de constantemente siempre. En cada uno de los momentos constitutivos del ser-abierto del *Dasein* se vislumbra ya la temporalidad de su ser. Dado que el ser del *Dasein* está constituido por esta unidad compleja de momentos estructurales, la temporalidad que se deja ver en ellos es así mismo una unidad: la temporalidad del *Dasein* no es un conjunto de tiempos que se sucedan uno a otro, sino que la temporalidad del *Dasein* descansa en esos mismos momentos estructurales que le dan su ser. Sólo a partir de esta unidad estructural que

¹⁴ *Idem.*, p. 329

se da temporalmente puede comprenderse el tiempo, a una con el ser del *Dasein*, en los modos extremos de la propiedad y la impropiidad.

A la constitución de ser del *Dasein* le es inherente la temporalidad, de tal suerte que la existencia se funda en ella. Tratamos ahora de ver cómo se manifiesta la temporalidad en los modos de ser del *Dasein*, a fin de poder mostrar cómo la temporalidad es el fundamento de la existencia y lo que ello signifique a la luz de la analítica existencial. En la unidad estructural de este ente se muestran ya rasgos de la triple unidad de la temporalidad. Para resaltar con mayor precisión la temporalidad del *Dasein* podemos centrar la vista en uno de los momentos cooriginarios del ser-abierto del *Dasein*: el comprender. Al comprender le es peculiar el poder-ser, el desarrollarse lo comprendido en posibilidades de ser del ente que se comprende. En el comprender, el *Dasein* se proyecta a sí mismo sobre su poder-ser en cada caso. Este proyectarse muestra un ir-hacia-delante, que sólo es posible en cuanto el *Dasein* se tiene como delante de sí mismo. Por otro lado, el proyectarse muestra lo abierto en el encontrarse, el ser-yecto del *Dasein*. El ser-yecto es el modo en que el *Dasein* se tiene previamente a sí mismo, lo cual puede leerse como un tenerse detrás de sí. Así, en estos dos momentos estructurales tenemos el futuro y el pasado del *Dasein*, mismos que sólo pueden verse desde el momento presente del *Dasein*, que vendría a ser el momento justo en que el *Dasein* está frente a sí mismo.

Sin embargo, lo que tenemos no son los tiempos presente, pasado y futuro según los cuales se ordena el mundo cronológicamente, es decir, no tenemos con los momentos cooriginarios del ser-abierto del *Dasein*, un mero ordenamiento más o menos numérico de un estado de cosas dado. Lo que tenemos con los tres momentos temporales que, hasta ahora, hemos leído como presente, pasado y futuro, es el modo mismo en que se da la existencia del ente que en cada caso soy yo mismo, sea en la comprensión impropia o propia de ello. La existencia es la unidad temporal de encontrarse, comprender y ser-en-medio-de desde la cual puede mostrarse algo como el presente, el pasado y el futuro.¹⁵ El ser del *Dasein* es un proyectarse-en-desde: el *Dasein* se proyecta a sí mismo hacia delante, desde lo que ha sido ya, en un tenerse frente.

Tanto en la comprensión impropia como en la propia, el *Dasein* es este proyectarse desde-en-hacia. La comprensión impropia ve este proyectarse como el tiempo

¹⁵ Me parece que el hecho de que la existencia se funda en la temporalidad dice que la temporalidad no son los tres momentos temporales, éstos son simplemente uno de los modos en que la temporalidad se temporaliza, es decir, se muestra, se comprende. La temporalidad, comprendida de un modo más originario, es la existencia fáctica misma.

fragmentado en presente, pasado y futuro, según lo cual, el ser del *Dasein* es comprendido como un ir hacia delante estando a la espera de lo que vendrá (futuro), dejando atrás lo que ha sido (pasado), en un momento ya allí (presente) en el cual el *Dasein* está. Vimos que en la comprensión propia el *Dasein* se abre a sí mismo en su estado de resuelto, que es tomar sobre sí su peculiar poder-ser. En el estado de resuelto, el futuro que había sido comprendido como un mantenerse a la espera de algo, la temporalidad como anticipar, se comprende como un precursar el poder-ser del *Dasein*, esto es, no un tener por delante las posibilidades como algo que podría o no llegar al *Dasein*, sino como un precursar en cada caso el poder-ser que el *Dasein* mismo es. Es decir, tomar sobre sí lo posible de su ser en el modo de “vivirlo” en cada caso. El ser-posible en el precursar del estado de resuelto no es un tener por delante algo que vendrá en algún momento, sino ser en todo momento eso posible.

En este precursar su poder-ser, el *Dasein* se proyecta sí hacia delante, pero no como un adelante que aún no está allí, sino como un ir más allá de sí mismo, hacia lo posible de su ser, que no es nunca lo que aún no es el *Dasein*, sino justamente lo que es en el modo de sus posibilidades de ser. El precursar se da desde un modo peculiar del hacer presente, que en la comprensión impropia es el mero tener delante las cosas; en el estado de resuelto, el presente tiene el modo temporal del instante como un mantenerse en el ir-por-delante y en el haber-sido. Del mismo modo, en cuanto el ser temporal del *Dasein* es una unidad compleja, el precursar en el instante, se da desde algo previo del propio ser del *Dasein*. Esto previo es visto en la impropiedad como lo pasado, que en el estado de resuelto se abre como el haber-sido del *Dasein* en el modo del reiterarse a sí mismo. Así, la comprensión propia del ser temporal del *Dasein* es: precursar el instante reiterándose a sí mismo.

Sin embargo, como vimos en el análisis de la propiedad, el *Dasein* no se tiene de una vez y para siempre en el estado de resuelto, en *Syt*, dice Heidegger que el *Dasein* está quizá de nuevo ya siempre en el modo de no-resuelto. Con lo cual podemos pensar que el *Dasein* oscila entre un modo y otro de comprenderse a lo largo y ancho de su existencia. Que esto sea así señala el carácter modificable del ser de dicho ente, lo cual puede ser visto como un modo auténtico en que se muestra el carácter posible del *Dasein*. Esto es el reflejo de que el *Dasein* se temporaliza siempre, más allá de los modos en que comprenda su ser y con él, su temporalidad. Sin embargo, del modo en que se comprenda depende el cómo se abre en cada caso el ser del *Dasein* para sí mismo, lo cual determina el modo en que abre el mundo, y la comprensión del ser en general, a una con el modo en que llevará a cabo su existencia. La realización

temporal de la existencia depende, en cada caso, de cómo se comprende (abre) el *Dasein*.

La comprensión impropia del *Dasein* depende de una tendencia de ser del propio *Dasein*: la caída, que se funda en el modo de ser-en-medio-de que corresponde al momento temporal del presente. En esta temporalidad, el *Dasein* se comprende a sí mismo en su huída hacia los entes intramundanos descubiertos. En el estado de resuelto, el *Dasein* está en la posibilidad de comprenderse desde sí mismo, lo cual no rompe con el ser-en-medio-de, sino que lo abre en su radicalidad, lo cual permite que el *Dasein* vea a los entes descubiertos como los entes que son, esto es, como entes que no tienen la forma de ser del *Dasein* y que, por ende, no pueden darle al *Dasein* su ser, ni la comprensión de sí mismo. En el presente comprendido propiamente como instante, el *Dasein* es puesto frente a sí mismo en la radicalidad de su ser-distinto de los entes en los cuales se pierde en la comprensión impropia.

Tenemos pues dos modos de comprenderse el *Dasein* a sí mismo, el propio y el impropio. En cada uno de ellos se da, al par, un modo de comprender la temporalidad, es decir, el *Dasein* se temporaliza propia o impropriamente. Si propusiéramos un esquema que tratara de mostrar uno y otro modos de comprender, sería algo así:

Forma temporal	Impropiedad	Propiedad
Siendo	Presentificar	Instante
Haber-sido	Retener	Reiterar
Advenir	Estar a la espera	Precursar

A cada forma temporal le corresponde un modo de ser del *Dasein*, o sea, en cada una de los “tiempos”, por decirlo de algún modo, le corresponde un modo en que el *Dasein* se temporaliza, al presente le corresponde el *siendo* del *Dasein*, al pasado el *haber-sido* y al futuro el *advenir*. Lo que se halla a la base de la comprensión del ser del *Dasein*, sea propia o impropia es esta tríada de *advenir-siendo-sido*, que en la comprensión impropia se manifiesta como el estar a la espera reteniéndose en un presente el *Dasein*, mientras que en la propiedad se devela como el precursar el instante reiterándose el *Dasein* a sí mismo.

A pesar de que la temporalidad se da en la unidad de los tres momentos constitutivos del advenir-siendo-sido, *pareciera* que el siendo, en sus formas del presentificar y el instante, tiene un papel privilegiado. Lo que destaca del siendo, es que es aquello en lo cual el *Dasein* se mantiene siempre, en su específico ser-abierto. El siendo es un modo señalado de la temporalidad en la cual el *Dasein* se comprende como tal; desde el siendo es posible mostrar el haber-sido y el advenir, es decir, la temporalización de los momentos de ser del *Dasein* parten, en el sentido de que se *muestran* a partir, del siendo que caracteriza de manera radical la existencia fáctica¹⁶. Esto no quiere decir que el siendo sea más importante que los otros dos momentos, no sólo porque en rigor no hay tres momentos distintos, sino la unidad cooriginaria de ellos. El siendo sólo es posible porque, digámoslo así, hay algo anterior y algo posterior a él; el siendo, presente e instante, se da únicamente porque ha habido algo que lo gesticione y un hacia dónde se despliegue.

El siendo, como lo que posibilita el ser-presente de algo, el comparecer la presencia de lo ente, cobra el papel de horizonte, en tanto que el presente es el desde donde comprendemos lo que comparece como presente en la presencia. O sea, en el presente los entes respecto de los cuales el *Dasein* se comporta se hacen presentes, adquieren presencia, es decir, son descubiertos como lo que está allí delante. El presente posibilita el estar abierto a lo que viene el encuentro desde la presencia. La presencia es el horizonte extático desde el cual comprendemos algo. En el horizonte de la presencia, del presente que presentifica los entes, comprendemos lo que comparece, en este comparecer es codescubierto el ser del *Dasein*, así lo que se descubre es doble: por un lado, los entes respecto de los cuales me comporto, por otro mi propio *Dasein* y el de los demás. Pero este codescubrir lleva consigo la tendencia de ser del *Dasein* peculiar al ser-en-medio-de que es la caída, según la cual comprendo mi ser a partir de lo que no soy. Así, el ser-en-el-mundo queda absorbido por los entes que comparecen en el presente de la presencia.

El venir al encuentro de los entes, que se da en el ser-en-el-mundo, es descubrirlos como los entes que son, esto es, descubrirlos en el comportarme respecto de ellos. En este modo de descubrir los entes comparecen como útiles; la funcionalidad se

¹⁶ El "siendo", al menos en estos primeros análisis, corresponde, más o menos, al tiempo del presente, en cuanto es caracterizado como curarse-de. Sin embargo, esto no implica que no haya otra posibilidad de pensar el siendo que justamente apunte hacia la apertura de la comprensión del tiempo como unidad en la temporalidad. Esta otra comprensión del "siendo" es posible porque la existencia fáctica entaña, como lo más íntimo, la unidad de la temporalidad. Empero, la existencia fáctica tal como se presenta en la analítica existencial, se mantiene en la descripción del siendo tomado en la temporalización del presente.

determina desde el horizonte de la presencia, ésta es parte, como horizonte, del presente que es un éxtasis de la temporalidad, lo cual hace posible el trato con los útiles. En el comportarse respecto de los útiles se “pierde” el *Dasein*, es decir, el comportarse, en cuanto constituye el inmediato modo de ser del *Dasein*, domina la comprensión de éste sobre sí mismo. El *Dasein* se comprende inmediatamente en el horizonte de la presencia, y se toma a sí mismo como meramente presente.

En todo caso, el *Dasein* es temporal, su ser se despliega temporalmente. La frase que dice que la existencia del *Dasein* se funda en la temporalidad significa ahora: el *Dasein* existe en la temporalización de su ser, misma que se da en la triple unidad del advenir-siendo-sido; esta unidad temporal puede develarse impropiaamente como un estar-a-la-espera-presentificando-lo-retenido, o bien propiamente como precursar-el-instante-reiterándose-a-sí-mismo. En ambos casos, el *Dasein* despliega su existencia, es decir, la temporalidad y el modo de comprenderla dicen cómo (se) “vive” el *Dasein* en cada caso, esto es, *cómo se da a sí mismo su existencia*. En la medida y en el modo en que el *Dasein* se da o depara para sí su existencia, es el modo en que el *Dasein* tiene tiempo; en un sentido radical tenemos tiempo, lo cual significa, consecuentemente con lo dicho aquí, que nos damos tiempo en el mismo sentido en que nos damos la existencia. Sólo tenemos tiempo porque tenemos existencia, y la existencia la tenemos en el sentido del ser-entregados a ella, como el ente que en cuyo ser le va este mismo.

3. *Temporalidad como horizonte*

Recién vimos que el presente funge como el horizonte desde el cual comparecen los entes en su funcionalidad. Los entes descubiertos como útiles son aquellos respecto de los cuales el *Dasein* se comporta en su curarse-de cotidiano. A todo curarse-de, que posibilita todo comportarse, le es inherente un comprender eso respecto de lo cual se cura. El curarse-de es el modo inmediato en que se muestra la apertura del ser del *Dasein*; su ser-abierto radica en comprender aquello a lo que es abierto, esto es, el ser de los entes, que acusa la comprensión del ser en general, mismo que es comprendido en primera instancia desde el horizonte de la presencia.

Si “Existir es esencialmente, aunque no sólo, comprender”¹⁷, comprender es el proyectarse hacia algo, y todo curarse-de tiene a la base una comprensión del ser que

¹⁷ PFF, p. 332

posibilita cualquier comportarse respecto de lo descubierto, entonces aquello que comprende el *Dasein*, en cada caso, es el ser en el modo del ser-proyectado a éste. En este sentido, el comprender es doble: se comprende el ser de los entes, al par que comprende el ser en general, éste último es condición de posibilidad de aquel. Es decir, el *Dasein* comprende el ser en cuanto ser de los entes, lo que permite el descubrirlos, pero, al par, comprende que el ser es algo diferente de los entes.¹⁸ En el temporalizarse el *Dasein*, en el ser-en-el-despliegue de la temporalidad, se temporaliza la comprensión del ser. El ser es proyectado en la comprensión temporal del *Dasein*. Ese despliegue es el dejar-abierta la comprensión que se proyecta en dos sentidos, por un lado abre la disposición del *Dasein* hacia los entes, lo cual implica el comprenderlos en su ser, y en otro la comprensión se despliega en sentido del ser en general, lo cual viene a constatar que la diferencia ontológica está de manera ínsita en el modo de ser del *Dasein*.

El *Dasein* tiene una comprensión óptica que se remite a los entes descubiertos, misma que sólo es posible porque el ser es abierto, es decir, en tanto que el *Dasein* comprende el ser se comporta respecto de los entes. La comprensión óptica, depende de la comprensión ontológica. La comprensión óptica del *Dasein* que se remite a los entes abarca tanto a los entes que no son como el *Dasein*, como al *Dasein* mismo; al comprenderse, comprende el modo en que es, es decir, comprende al ser en el modo de la existencia que es suya en cada caso. El ser se comprende como existencia; el modo de darse la existencia es el ser-en-el-mundo, lo cual significa que el *Dasein* se encuentra con otros entes. Éstos no son inmediatamente diferenciados en la comprensión, sino que están confundidos en ella; se comprende sin diferenciar lo comprendido en cada caso. Así, el ser no es comprendido como ser, sino como un ente o como algo respecto de lo ente. El comprender comprende al ente y con él al ser de tal suerte que al proyectarse el *Dasein*, se proyecta de algún modo también el ser.

El ser es proyectado, es decir, el ser es comprendido temporalmente, o más exactamente, el ser es comprendido desde la temporalidad. La temporalidad en que se proyecta la comprensión del ser tiene el carácter de horizonte. El horizonte temporal en que el ser es proyectado constituye la temporaneidad. En la temporaneidad el ser es proyectado desde la temporalidad del *Dasein* que lo comprende¹⁹.

¹⁸ Es decir, la diferencia ontológica es inherente a la comprensión del *Dasein*. La comprensión abre al mismo tiempo la diferencia, comprende los entes en su ser-entes, a una que comprende el ser como ser.

¹⁹ Aquí vemos, una vez más, la copertenencia entre ser y *Dasein*: la trascendencia del *Dasein* es el camino de éste al ser, el horizonte que se despliega como temporaneidad desde la temporalidad del *Dasein* es el camino del ser al *Dasein*.

Tenemos, pues, que el *Dasein* que se comporta respecto de los entes, lo hace desde la comprensión del ser. Que el *Dasein* comprenda al ser y con ello al ser de los entes, es un rasgo peculiar de sí mismo: el ser-abierto. En otro lugar se vio que el ser-abierto del *Dasein* funda la trascendencia de éste. Trascender es ir más allá. El más allá al que se dirige el *Dasein* es el ser comprendido, comprensión que se da desde la temporalidad del *Dasein*. Sólo en cuanto el *Dasein* se proyecta, proyecta al ser, esto es, lo comprende. Ahora, la existencia se funda en la temporalidad, es decir, la existencia se realiza en el despliegue de la temporalidad; los momentos temporales son extáticos en cuanto a que no están cerrados sobre ellos mismos, sino que son abiertos, lo cual significa que cada momento temporal sale de sí hacia los otros momentos de la temporalidad, de tal suerte que conforman una unidad originalmente articulada. Este modo de darse la temporalidad complementa lo dicho sobre la trascendencia: ésta en cuanto es un ir más allá coincide con el rasgo de la temporalidad, el salir de sí en dirección hacia. La trascendencia es ella misma el dónde se manifiesta la temporalidad del *Dasein*. En cuanto trascendente, el *Dasein* se comporta respecto del ente, comprendiendo el ser. La trascendencia del *Dasein* lo mantiene abierto como constantemente fuera, en el sentido de más allá, de sí.

Desde la trascendencia del *Dasein* podemos comprender la temporalidad como horizonte de comprensión. En tanto la temporalidad en su desplegarse realiza la existencia, y ésta es comprender, la temporalidad es el despliegue de la realización del comprender, y lo que se comprende siempre es el ser. Tan es así, que el *Dasein* que se mantiene en su modo inmediato de ser en la impropiedad, la cual sigue la interpretación del uno, al que corresponde la temporalización del estar-presente, comprende al ser como mera presencia, el ser es de inmediato comprendido como ente presente.

La comprensión del ser depende del modo en que el *Dasein* proyecta su existencia. La posibilidad de comprender originalmente al ser, se da con la posibilidad de que el *Dasein* se vea a sí mismo a la luz de la temporalización propia de su ser. La existencia tiene su base en la temporalidad, dice: la temporalidad es el horizonte desde el cual se proyecta el ser del *Dasein*. Desde el análisis de la temporalidad como éxtasis se ve lo que en otro lugar apenas se vislumbraba: el *Dasein* es un ser sin fundamento en tanto su base es la temporalidad que está constantemente fuera-de. Existir es ser-fuera-de, proyectando la comprensión del ser, en la temporalidad. Desde la temporalidad queda franca la falta de base del *Dasein*, por ser entregado a su ser. Esto quiere decir: el

Dasein es el ente cuya peculiaridad óntico-ontológica es ser-fuera de sí, proyectando la realización de su existencia en la temporalidad; fuera-de, entregado a la responsabilidad del ser, mismo que, además de comprendido, es constantemente siempre suyo.

Conclusiones

el acontecimiento, extraordinario y cotidiano

Emmanuel Levinas

El presente texto se dio a la labor de buscar cuál es el sentido de existencia en el pensamiento heideggeriano. Desde el inicio se orientó la pregunta por la existencia en el sentido de la “relación” que guarda con la facticidad, de tal manera que partimos del supuesto de que la existencia es fáctica; lo que hubo de verse en nuestra exposición es lo que eso significa. Pero antes de pasar directamente a esta cuestión, fue necesario señalar los rasgos fundamentales del ente del que se dice que existe fácticamente, el *Dasein*. Así, el recorrido abarcó una escueta exposición sobre la intencionalidad como estructura de la conciencia, lo cual marca un antecedente de las investigaciones heideggerianas, para posteriormente, analizar las estructuras del ente que existe. En este análisis se vio cómo Heidegger parte de los modos cotidianos de ser de este ente, para mostrar los rasgos ontológico-fundamentales que constituyen su existencia. Finalmente, nuestra investigación tomó camino hacia la temporalidad, donde se hizo un poco más clara la radicalidad de lo que implica la existencia fáctica.

El *Dasein* es el único ente que existe, este modo de ser, diferente del modo de ser de los entes que están-allí, lo señala como un ente peculiar. Su peculiaridad, que puede ser nombrada como que su ser óntico es ser ontológico, mienta en última instancia que el *Dasein* comprende ser. Este comprender constituye la existencia misma del *Dasein*. En el comprender de ser, el *Dasein* descubre el mundo, como significatividad referencial, abre el mundo como rasgo de ser de sí mismo y se abre a la comprensión de sí mismo, e.d., en el comprender y desde él el *Dasein* habita el mundo. Este habitar comprensor, se da en cada caso como proyecto de ser del *Dasein* respecto-de y sobre sí mismo. Pero este respecto-de-sí parte de esa misma comprensión de ser; sólo en tanto el *Dasein* comprende el ser puede proyectarse a sí mismo sobre posibilidades de ser.

La comprensión es la marca irrevocable de lo que, a nuestro parecer, es el rasgo fundamental del *Dasein*: el ser-abierto. Este es el modo en que se da la copertenencia entre ser y *Dasein*, la entrega entre uno y otro que constantemente hemos mencionado. Lo abierto del *Dasein*, que es apertura de ser, constituye la trascendencia de éste en la cual se funda toda intencionalidad y con ella el comportarse-respecto-de del *Dasein* que constituye su inmediato modo de ser-en-el-

mundo. El ser-abierto en el modo de la trascendencia es lo más característico de la existencia del *Dasein*: el ser-posible, el ser sin fundamento, el no poder realizarse concreta y definitivamente el *Dasein*, sino el estar constantemente a-la-busca-de, esto es, el carácter extático de la existencia: su ser-fuera-de. Pero eso extático hace patente que la existencia está atravesada a lo largo y ancho por la temporalidad. Ésta es justamente lo que le da el carácter extático al *Dasein*.

La existencia es el modo en que el *Dasein*, ente que en cada caso soy yo mismo, es abierto; esto implica: el *Dasein* es un ente susceptible-a, e.d., dispuesto-a/en, en ese disponerse el *Dasein* se encuentra, a sí mismo, a los entes y al ser en que es abierto. En ese encontrarse que conlleva una comprensión, no sólo de lo encontrado, sino de todo lo que es encontrable, y por ende, posible, el *Dasein* se encuentra, se dispone en el modo de una entrega; ser-abierto es ser-entregado, y esta tendencia del *Dasein* dice: ser-entregado es el hecho definitivo del arrojamiento del *Dasein*. Arrojo es empeño, es dedicación y cuidado, lo mismo que ser-en-medio-de aquello en lo que él se arroja. Ser-abierto significa ser-tocado o herido, como dice Heidegger, de tiempo.

Ser-abierto, en el sentido del “por mor de”¹, conlleva la posibilidad de ver, de hacer ver; la razón de que el *Dasein* pueda ver es su propio modo abierto de existencia. Al poder-ver, el *Dasein* comprende, da y tiene sentido, descubre. La existencia que es, entre otras cosas, comprender, es este ser-abierto a la entrega de lo buscado; ser-abierto es disposición a entregarse, lo que constituye la tendencia de ser del *Dasein*, pero no como algo que a veces se dé, sino tendencia como aquello en que este ente se mantiene siempre. “Por amor de”, es aquello *en* que el *Dasein* es. Este “en” se devela ya pronto en *Syt* como el mundo en su sentido óntico-ontológico, como aquello en que el *Dasein* “vive”. En el “vivir” del *Dasein*, su modo inmediato de existir, resuena el término facticidad; la existencia se da como facticidad. De ella señalamos dos sentidos, en el marco de la analítica existencial, uno es la apertura del ser como existencia [*Existenz*] y otro como apertura de la existencia [*Dasein*]. En ambos casos, la facticidad es el modo de darse ésta.

Los puntos en los que ponemos el acento en la presente investigación, que nos guiaron en la pregunta por la existencia son: la diferencia y relación entre ser-abierto y descubrimiento, una como el modo “esencial” de ser del *Dasein*, el otro como el permitir que comparezcan los entes. La diferencia ontológica, que, en cuanto

¹ Cfr. Introducción

comprender el *Dasein* la porta ya siempre con su existencia fáctica, y finalmente, la proyección temporal del *Dasein*, en la cual se da el despliegue del ser, mismo que es tomado por el *Dasein* como propio, e.d., la copertenencia entre ser y *Dasein*. En todos estos puntos, se entretiene la trascendencia del *Dasein*, misma que ha de verse desde la apertura de la temporalidad del ente que en su ser le va este mismo.

En el desarrollo de nuestra investigación fueron quedando vetas abiertas. Uno de los hilos sueltos en la exposición, es la cotidianidad. Ella se muestra como un modo de la temporalidad, lo cual podría significar que es un modo del horizonte de comprensión². Pero, por otro lado, la cotidianidad es casi de inmediato identificada con la impropiedad, con [lo] uno, con el mero presente. No es suficiente pensar la cotidianidad desde [lo] uno para tocar su sentido. La cotidianidad es más que la inmediatez del *Dasein*.³

La pregunta por la existencia fáctica arriba en la necesidad de pensar la temporalidad. *Dasein*, término que señala tanto al ente que existe como al modo en que el ser se muestra a la comprensión, es “despliegue en tres direcciones de una misma apertura”⁴. Esto es, el *Dasein* se abre en tres direcciones en el mismo tiempo. Con ello se rompe la concepción lineal del tiempo, pues estas direcciones no se suceden unas a otras, sino que en cuanto el *Dasein* se abre, esa apertura abarca lo que se ha tomado como los tres momentos temporales de presente, pasado y futuro, y que, en rigor y desde Heidegger, vemos que no son tres momentos, sino un momento de despliegue, una apertura temporal (a la vez temporalizada y temporalizante). Desde la temporalidad, el ser-abierto es el haber sido encontrado en el instante en medio del cual se proyecta el advenir comprensor.

Que el *Dasein* sea el despliegue en tres direcciones de la misma apertura, indica que el término “dirección” es tomado en el sentido de camino⁵, de tal manera que la existencia sería el desplegarse, el abrirse el ser, hacia tres sendas que constituyen la unidad de ese mismo despliegue. La existencia se funda en la temporalidad dice al par, que el ser que se muestra –para el ente capaz de ver, comprender y preguntar– como existencia es temporal. Así, la comprensión que el *Dasein* tiene del ser en general se da en el horizonte temporal propio de la existencia del *Dasein*. La

² En este texto apostamos por esta interpretación.

³ Especulando, podemos decir que la cotidianidad es el modo temporal de ser del *Dasein*.

⁴ Françoise Dastur, *Heidegger y cuestión del tiempo*, Trad. Lisabeth Ruiz, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, p. 12

⁵ Horizontal y no vertical.

temporalidad como horizonte es temporaneidad. Esto significa: la comprensión del *Dasein* que se da sólo porque el ser se da a comprender, lo que no mienta otra cosa más que el ser que es-abierto-a/en esa comprensión, tiene un peculiar despliegue. Por un lado, el desarrollo de la comprensión abre el poder-ser del *Dasein* y descubre posibilidades de ser para éste. Por otro lado, el despliegue de esa comprensión que constituye la temporalización del tiempo en el mismo ser del *Dasein*, abre el horizonte desde el cual el ser se da, sólo en este modo de darse puede comprenderse algo como el ser. La existencia es temporalidad, dice: la existencia es el modo de ser del *Dasein* en que éste se despliega a sí mismo, portando en cada caso la posibilidad –e incluso una cierta comprensión- del sentido del ser.

El ser-abierto del ser se corresponde con el ser-abierto del *Dasein*, lo mismo el darse del ser co-incide con la entrega-al-ser del *Dasein*. Así, la apertura es a la vez, trascendencia y horizonte, y ello no es otra cosa distinta que la temporalidad misma en que se da algo como el despliegue. Aquí tenemos un doble camino: por un lado, el ser se muestra o se da al *Dasein* y por otro, el *Dasein* comprende ser. Ambos, resulta obvio, se interconectan; es más, ambos constituyen el mismo camino, pero con acentos diferentes. Que el *Dasein* comprende ser, remite a la trascendencia de este ente, que el ser se dé al *Dasein*, se refiere a la posibilidad del horizonte de comprensión que se abre en la temporalización de la temporalidad, esto es, en la temporaneidad. Uno y otro acentos⁶ se copertenecen en cuanto es, digamos, un camino de doble vía⁷; la comprensión del ser sólo es posible en tanto éste se da-a, pero ese darse sólo es posible en tanto haya un ente que “reciba”, en el modo del comprender-de-ser. Bajo esta tónica se antoja la pregunta por la trascendencia, desde el ser-abierto, como temporalidad.

La existencia es lo más íntimo del *Dasein*, y no sólo entendiendo por “lo más íntimo” aquello que llevo dentro, como algo más o menos oculto, y que porto donde quiera que me encuentre, sino íntimo también en el sentido de eso que es fuera de mí, y que me constituye –hay que recordar que usamos aquí dentro y fuera en el sentido más irreverente de los términos y simplemente por ilustrar una idea. La existencia fáctica desplegándose temporalmente, es dentro-fuera, me pertenece pero sólo en cuanto estoy dado a ella. Si existo es porque se me ha dado algo como el ser en el modo de

⁶ Sucede como en una pieza musical: hay una base que marca el ritmo y sobre el cual se monta la melodía. Dependiendo de donde se fije la atención del oído, se puede seguir uno u otro, pero sólo conjugados forman una armonía.

⁷ Quizá más que un camino doble, lo que se da es una suerte de circularidad entre ser y *Dasein*, la circularidad del ser como existencia, e.d., *Dasein*.

la existencia. Así, no soy dueño de mi existencia, sino que me debo a ella y ese deberme-a se abre siempre como el despliegue de lo posible. La intimidad de la existencia es el tomar como mío, sobre mí, el ser que es abierto.

La existencia fáctica se da en el despliegue temporal, es el ser del ente que está al cuidado del ser, cuidándolo en el modo de tomarlo como suyo en cada caso, aun sin hacerlo de manera expresa. El *Dasein* cuida del ser por mor de sí mismo, como un estar entregado a una labor que se realiza con gusto, a-morosamente. La existencia es la intimidad de [lo] que soy que va más allá de mí: “Puedo ir más lejos de mí porque hay algo más lejos que yo en mí”⁸, ese lejos mío en mí reluce como una imagen irrepresentable del ser que es existencia: esa tensión constante y siempre en juego⁹ de lo que es, con lo que no termina de ser.

Hemos logrado caracterizar lo que es la existencia fáctica desde la perspectiva de la analítica existencial. Empero, lo aquí expuesto no agota todas las interpretaciones posibles sobre el tema. El camino que tomó nuestra investigación condujo de los análisis descriptivos sobre la estructura de la existencia, que más que enfocarnos en su modo formal que es la estructura de la cura, nos avocamos a señalar constantemente el carácter abierto del *Dasein*. Esto es, de la pregunta por la existencia fáctica llegamos a ver la radicalidad del papel del ser-abierto. Éste no se reduce a una peculiaridad del ente que soy yo mismo, sino que está en una especie de límite fronterizo entre ser y el ente *Dasein*; *Dasein*, bajo la perspectiva de la apertura es el ser-abierto, esto es, existencia abierta. Sólo en esta apertura podemos señalar algo como la copertenencia, o la entrega del ser, a una con la entrega del ente *Dasein* a éste. Sin embargo, el ser-abierto aún entreaña más hilos de los cuales se pueden bordar ulteriores descripciones.

En la caracterización de la existencia fáctica, llegamos al punto en que era casi imposible seguir sin considerar la cuestión del tiempo. De ella indicamos apenas unas cuantas líneas básicas, que simplemente pretendían mostrar que es desde el tiempo que se da el ser-abierto. Lo abierto del ser, la existencia del *Dasein*, se da

⁸ Hélène Cixous, *Fotos de raíces*, Trad. Silvana Rabinovich, Taurus, 2001, p. 125

⁹ Resulta enriquecedor recordar la anotación que hace M. Jiménez Redondo en su traducción a *La fenomenología del espíritu* de Hegel, respecto del “poner en juego”. Según este traductor, “poner en juego”, Beispiel que viene de Beiher-spielen “Cuando tratamos de señalar algo (es la idea de Hegel) resulta que al designar esto ponemos en danza o ponemos en movimiento o traemos a colación (*beiher-spielen*) aquello otro en que esto se nos convierte y cuando nos vemos llevados a eso otro nos encontramos con que aquello se nos convierte en el esto que habíamos dejado para ir a aquello” (en *La Jornada*, 20/05/2007). Poner en danza y no “apostar” como lo traduce en determinado momento J. Gaos al referirse a que al *Dasein* “le va su ser en este mismo”. Si seguimos literariamente esa traducción, podemos decir que el ser y el *Dasein* danzan uno con otro.

temporalmente; en el ser-abierto va la temporalidad misma. Análisis más puntuales sobre la temporalidad han de arrojar luz sobre lo que entraña este misterio del ser-abierto, de lo que implica en otros tantos sentidos la copertenencia ser-*Dasein* que se hace patente como comprensión de ser.

La temporalidad, su análisis descriptivo, ha de hacer avanzar en camino a la comprensión del ser-abierto, tanto del *Dasein* como del ser en general. Sospechamos que es la temporalidad lo que da ese ser-abierto, -o mejor, que la temporalidad es el ser-abierto- que el ser es abierto como despliegue, rasgo fundamental de la temporalidad. Así mismo, la temporalidad es lo que le da a la existencia su carácter de existencia, como fuera-de. Un trazo que puede sacarse de esta peculiaridad de la existencia es el preguntar si podemos hablar de un exilio ontológico del *Dasein*, una errancia fundamental que, precisamente, lo deja abierto como sin-fundamento¹⁰, que más que una falta de base sería la imposibilidad de ella. El único ente que toma sobre sí el ser, que intima con el ser, es justamente aquel que no tiene un asidero fuera de sí, y que, sin embargo, está de una u otra manera fuera de sí siempre. Si bien el carácter original del mundo significativo es la inhospitalidad, porque el *Dasein* no puede ocultarse radicalmente tras los entes, se pierde en el mundo, entregando sus posibilidades de ser a la comprensión de lo que no es él mismo. Por otro lado, en el apropiarse de sí, donde se abre el *Dasein* a una comprensión distinta de la del uno, éste está entregado a la constante búsqueda de sí; en su resolución es el *Dasein* fuera de sí como el ente que se comprende finito, sin fundamento; aun en el estado de resuelto el *Dasein* está transido por ser fundamento arrojado. La existencia, en uno y otro casos, conlleva el sino del fuera-de, del constante ir más allá, de la trascendencia, e.d., del tiempo.

Por último, hay que señalar esto: el ser se abre desde/en la temporalidad, esta apertura original se da como *Dasein*. Al *Dasein* es entregado el ser, en el modo de la existencia fáctica. El ente que es en este modo de ser, le corresponde recibirlo y entregarse a él, tomándolo como suyo. *Dasein* es apertura de ser que se da y del ente que recibe. Empero, el *Dasein* que ha tomado sobre sí el ser, lo hace en el modo de comprenderlo. Esta comprensión, que es la proyección (temporal) del poder-ser del

¹⁰ La existencia es ser-fuera-de: el *Dasein* es fuera de sí mismo. En su facticidad, la existencia busca un refugio, el asidero de los días, sólo por eso huye hacia los entes para perderse en ellos. (Sobre el exilio ontológico del *Dasein*, Cfr, Dastur, F., *Op.Cit.*). Otra línea que podemos sacar del ser-fuera-de característico de la existencia, es el modo en que el *Dasein* es en la verdad, cosa de la que no tratamos en este texto. El *Dasein*, dice Heidegger, es de igual manera en la verdad que en la falsedad. Otro modo de nombrar la falsedad es el error, el cual se emparenta con errar; el *Dasein* es errante en el sentido del error y en el sentido del constante andar en-busca-de.

Dasein, se liga con el habla. El habla no es sólo una posibilidad entre otras del *Dasein*, es la posibilidad de articular lo comprendido, esto es, de comprender lo comprendido. Esta articulación, como es de suponerse, no se limita a la interpretación, a la enunciación, ni al discurso expresado. Seguir esta línea, que no ha quedado siquiera lo suficientemente sugerida en nuestro texto, podría encaminarnos a la pregunta por la articulación original entre ser y tiempo. Si el habla es o no el “lugar” para tal articulación, no corresponde aclararlo ahora. Sin embargo, señalarlo aunque sea a manera de hipótesis, muestra uno de los posibles caminos que seguirán a las investigaciones heideggerianas.

Gracias.

Bibliografía

- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Trad. José Gaos, FCE, México, novena reimpression, 2000
- _____, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Chile, 1997
- _____, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trad. Juan José García Norro, Trotta, Madrid, España, 2000
- _____, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, España, 2006
- _____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, España, primera reimpression, 2000
- _____, "La esencia del fundamento", *Hitos*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, España, 2001
- _____, *Seminarios de Zollikon*, Trad. Ángel Xolocotzi, (inédito)
- _____, *Identidad y diferencia*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, España, 1990
- _____, *Introducción a la filosofía*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Frónesis, Universidad de Valencia, Madrid, España, tercera edición, 2001
- Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés-UIA, España, 2004
- _____, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés-UIA, México 2007
- Von Herrmann, F., *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Trad. Irene Borges-Duarte, Trotta, Madrid, España, 1997
- _____, "El concepto de tiempo según Heidegger", Trad. Oscar Espinosa, *Revista de filosofía*, No. 107 (mayo-agosto 2003), UIA, México 2003
- Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Trad. Lisabeth Ruiz Moreno, Ediciones del Signo, Buenos Aires, Argentina, 2006
- Leyte, A., *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2005
- Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, España, 1997
- _____, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, España, 2006
- Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo*, Trad. Pere Fabra i Abat, Alianza Editorial, Madrid, España, 1997
- Segura Peraita, C., *Hermenéutica de la vida humana*, Trotta, Madrid, España, 2002
- Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford U. Press, 2003
- Safranski, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Trad. Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, España, 2000
- Acevedo, J., *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Chile, 1999

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

Steiner, G. *Heidegger*, Trad. Jorge Aguilar Mora, FCE, México, 2001

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

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

Índice

Introducción	3
I. Conciencia, intencionalidad, vivencia	6
1.1 Conciencia, intencionalidad y vivencia en Husserl	7
1.2 La transformación de la conciencia, la intencionalidad y la vivencia en Heidegger	17
II. Habitar	25
1. Ser-en-el-mundo	25
1.1 Ser-en	25
1.2 Mundanidad del mundo: mundo en-torno, significatividad	26
1.3 Quién del mundo en-torno	31
1.4 Breve diferencia entre ser-abierto y ser-descubierto	32
1.5 Encontrarse, comprender, ser-en-medio-de	
a) Encontrarse	34
b) Comprender	38
c) Ser-en-medio-de	41
2. Cotidianidad e impropiedad	49
a) Impropiedad y propiedad	52
b) Cotidianidad	54
3. Habitar	55
3.1 “Ahí”	56
3.2 Fuera de casa: la inhospitalidad	57
III. Existencia-fáctica	
1. Cura: estructura de la apertura del Dasein	60
1.1 El problema de la totalidad del Dasein	61
1.2 Importancia del análisis existencial de la muerte	62
1.3 Apertura: estado de resuelto	69
a) Conciencia como vocación	71
b) Inhospitalidad: ser-deudor	76
c) Estado de resuelto	79
2. Existencia y facticidad	81
2.1 Existencia como <i>existentia</i> : sentido tradicional de facticidad	81
2.2 Existencia en sentido amplio	83
2.3 Sentido estrecho de existencia	86
3. Existencia fáctica	89

3.1	Carácter óntico-ontológico del Dasein	91
3.2	Carácter de ser y modos de ser	94
3.3	Diferencia ontológica	97
IV.	La temporalidad del Dasein	105
1.	Esbozo de la temporalidad del Dasein	106
a)	El encuentro con el tiempo: el “ahora”	107
b)	Intratemporalidad del ente descubierto	111
2.	Temporalidad de la propiedad y de la impropiedad	112
3.	Temporalidad como horizonte	121
	Conclusiones	124
	Bibliografía	130
	Índice	132